Biblica

ABACUC

I - LA PERSONA — Abacuc (in ebr. *Habaqquq*; nella versione greca *Ambakoùm,* che è il nome di una ortensia) è uno dei dodici profeti minori del quale non sappiamo nulla di certo all'infuori di quanto si può ricavare dalla lettura del suo scritto. Nel racconto deuterocanonico e leggendario che troviamo in Dn 14,32-38 (allorché, in Palestina, egli si apprestava a portare da mangiare ai mietitori, un angelo del Signore lo prese per la chioma e lo portò a Babilonia; introdotto nella fossa dei leoni, diede al profeta Daniele il cibo che aveva preparato, poi fu riportato dall'angelo "al suo posto") vi è certo la traccia di un'antica tradizione alla quale si allaccia la versione greca dei Settanta. Qualche studioso moderno (S. Mowinckel) ha creduto che da questa tradizione si possa dedurre che il profeta era di stirpe levitica, appartenente ai cosiddetti "profeti cultuali": osservazione, questa, che corrisponde assai bene al contenuto.

II - IL TEMPO — Per determinare il tempo di composizione è decisivo identificare il "nemico" di Ab. Qualche studioso vede nel "nemico" un personaggio dello stesso regno di Giuda, tra gli anni 609-598, il quale nel 602, ribellandosi a Nabucodonosor, causò l'invasione del paese; altri identificano il "nemico" con i greci e datano il libro all'epoca di Alessandro Magno; alcuni sono in favore, invece, della sentenza che addita nel "nemico" gli assiri, altri i neobabilonesi. Tutto sommato, la più probabile datazione del libro è anteriore all'anno 612, giacché suppone l'esistenza dell'Impero assiro, la cui capitale, Ninive, cadde appunto in quell'anno. D'altra parte non si può negare che i neobabilonesi ("il nemico" che il profeta designa come "caldei") erano già all'orizzonte, essendo già iniziata la ribellione di Nabopolassar (625-605), il fondatore della dinastia neobabilonese. Tra le due date (625 e 612) possiamo mettere l'attività profetica di Abacuc, attività che corrisponderebbe approssimativamente a quella di Naurn.

Si può ricordare che tra i manoscritti ebraici della regione di Qumran si trova un commento ad Abacuc di notevolissimo interesse sia per la storia della comunità essena sia soprattutto per la documentazione che ci offre sulla metodologia della lettura che ne era fatta nel II-I secolo a.C. Cosi, ad es., la lettura attualizzante che ne facevano i "monaci" di Qumran li portava a identificare il "nemico" con i "Kittim", cioè con i Seleucidi o con i romani.

III - LO SCRITTO — Per l'armoniosa bellezza di alcuni passi, per la nobiltà e l'originalità delle immagini e per la sincerità dell'accento, il libretto è uno dei più attraenti di tutta la Bibbia. L'autore è riuscito a esprimere l'angoscia tragica di una nazione ingiustamente oppressa da orgogliosi tiranni, la quale sa trovare la pace nella certezza che, alla fine, il bene vincerà il male, e sa vedere, grazie alla propria fede nella divina giustizia, la vittoria del giusto oppresso

dall'empio. Ma questa breve profezia (tre capitoli) costituisce anche uno dei testi più enigmatici dal punto di vista cronologico: questa è la motivazione della disparità di sentenze sopra riferite.

1. IL MESSAGGIO - Il messaggio di Abacuc consiste in una collezione di lamentazioni, di oracoli, di minacce, più una bellissima preghiera; il tutto composto, verosimilmente, in un'atmosfera liturgica, affiancando cioè i riti nel tempio e le assemblee popolari, sicché i tre capitoli rappresentano dei colloqui del profeta col suo Dio. All'inizio il profeta lamenta che il giusto sia oppresso e che la legge rimanga esautorata (1,1-4). Jhwh risponde che susciterà i caldei a punizione del nemico, e il profeta dà una mirabile descrizione della loro forza e irruenza (1,5-11). L'autore poi si duole con Dio del comportamento dei tiranni, e da lui attende una risposta (1,12-2,1). Jhwh risponde che l'uomo, che non ha l'animo retto, perirà, mentre il giusto per la sua fede vivrà (2,2-5). In una serie di cinque "guai!" il profeta assicura che le nazioni già oppresse dal tiranno possono alzare la testa, certe che presto egli sarà schiacciato e andrà in rovina (2,6-20). La preghiera di 3,1-19 è un salmo che celebra l'epifania di Jhwh che si appresta a schiacciare il nemico e termina con la confessione della serena attesa del poeta-profeta nell'intervento divino. Più di quanto ci sia normalmente concesso in altri profeti, è possibile qui constatare il processo interiore dell'esperienza profetica (vedi anche Is 21,1- 10), cioè la maniera in cui Abacuc si preparava a ricevere la visione (2,1- 2) e la lotta fisica e interiore che ne seguiva (3,16). Se Abacuc fu veramente un profeta a servizio del culto si comprenderebbero meglio certe sue caratteristiche e anche il fatto che già nel titolo sia denominato "profeta", che, altrove, si legge soltanto nei libri di Aggeo e di Zaccaria. A differenza di altri, però in accordo con Naum, Abacuc non ha rimproveri per il suo popolo, ma esclusivamente per gli altri.

2. ASPETTI PROPRI - Ulteriori osservazioni su questo scritto. In 2,1 il profeta afferma di voler vegliare con l'orecchio teso alla risposta divina, come un soldato di guardia che veglia sui bastioni della città, rivelando così il suo carattere di intermediario tra Dio e il popolo.

In 2,4 si legge uno dei testi che più hanno fatto discutere i teologi, in quanto molto sfruttato dal NT sulla dottrina della giustificazione per mezzo della fede (Rm 1,17; Gal 3,11; Eb 10,38; /Giustizia; /Paolo III). Il senso fondamentale nel profeta Abacuc è: la fedeltà alla parola e alla volontà di Dio contraddistingue il giusto e gli assicura quaggiù sicurezza e vita; l'empio non ha questa fedeltà ed è perciò sulla via della rovina. Il testo ha un senso generale, ma nel contesto ci si riferisce ai caldei, che non hanno "fede" e perciò periranno, e alla tribù di Giuda, che ha la "fede" e che a motivo di questa sua fede vivrà.

Nelle ultime due righe di 3,2 — che nel testo ebraico suonano: «In questo tempo rinnovala (la tua opera), in questo tempo falla conoscere! Nell'ira ricordati della tua misericordia!» — la versione greca ha una lezione singolare che ha dato origine alla rappresentazione del presepio. Si legge, infatti, nel testo greco: «Ti manifesterai in mezzo a due animali; allorché gli anni saranno prossimi, tu sarai conosciuto; quando sarà giunto il tempo, tu ti manifesterai». A questo testo si collega Is 1,3: «Il bue riconosce il suo proprietario e l'asino la mangiatoia del suo padrone». Come si sia insinuata la tonalità messianica nella versione greca, non si capisce; la versione della Volgata non segue il greco, ma l'ebraico.

ABDIA

I - LA PERSONA E IL TEMPO — Abdia (in ebr. *'Obadjah,* "servo di Jhwh") è uno dei dodici profeti minori e di lui non sappiamo nulla di preciso. Gli è attribuito un libro che è il più breve scritto profetico a noi giunto: consta di un unico capitolo di 21 versetti. Secondo un'antica tradizione ebraica, il profeta sarebbe stato un idumeo convertito all'ebraismo, che si sarebbe messo poi al seguito di Elia. Si tratterebbe, cioè, del profeta menzionato ripetutamente alla corte del re Acab (874-853), del quale tuttavia non condivideva l'empia condotta, appoggiando piuttosto la linea religiosa del grande Tisbita. Sarebbe dunque

questo l'Abdia di cui si parla in IRe 18,2ss. In realtà questa identificazione è inverosimile, come si deduce dallo scritto che porta il suo nome.

II - LO SCRITTO — Secondo alcuni critici si tratta di frammenti risalenti ad autori e tempi diversi, secondo altri si tratta di uno scritto al quale fu in seguito apportata un'aggiunta dallo stesso autore. Lo scritto è in realtà troppo breve e mal si presta ad artificiose suddivisioni, ma vi si possono scorgere due sezioni: 1-14 e 15-21.

Nella prima sezione abbiamo una minaccia contro Edom a motivo dell'atteggiamento tenuto all'epoca della distruzione di Gerusalemme (nel 587 a.C.). Siccome ben dieci versetti si leggono, con minime varianti, anche in Geremia (49,7-22), ci si domanda quale dei due testi sia l'originale. Non è escluso tuttavia che entrambi dipendano da un altro testo non giunto fino a noi: gli oracoli contro Edom erano, nell'epoca, un tema assai comune. Molti ebrei, infatti, cercarono allora rifugio nell'Idumea (cf. Ger 40,11), ma non furono ben accolti, essendo gli idumei alleati di Nabucodonosor (2Re 24,2); si rallegrarono anzi della sconfitta dei vicini (Lam 4,21), si spinsero verso il Negheb e occuparono la parte meridionale del territorio del regno di Giuda (Ez 35,10-12). In questa sezione contro Edom leggiamo pure una bella, anche se brevissima, descrizione di Petra che fu poi la capitale dei nabatei e delle sue caratteristiche rocce. Altri testi contro gli edomiti, risalenti allo stesso periodo, si leggono in Gl 4,19, Ez 25,12-14 e 35-36, Is 34 e 63,1-6.

Nella seconda sezione (w. 15-21) il profeta, o il redattore, estende il suo orizzonte al "giorno di Jhwh" e inquadra in esso l'oracolo pronunciato in occasione di concreti eventi storici ponendoli in una prospettiva apocalittica; metodo, questo, che ricorre anche in altri profeti (ad es. Gl e Is 13).

Ambedue le parti di questo breve scritto sono intensamente nazionalistiche: la prima alza grida di maledizione contro il poco amichevole vicino, la seconda gli augura di essere cancellato dalla faccia della terra nel "giorno di Jhwh", cioè quando Jhwh renderà giustizia a Israele e condannerà quanti l'hanno oppresso.

Secondo il profeta tutti i popoli sono sottomessi al governo universale del Signore, il quale a tutti applica il metro rigoroso della sua giustizia, la cui più sfolgorante manifestazione avverrà nel "giorno di Jhwh" (v. 15). La giustizia divina è equanime e, perciò, saprà far emergere anche la prepotenza ovunque essa si annidi (Edom, il classico nemico di Israele). Questa certezza nell'azione giusta di Dio si trasforma in radice di speranza per Israele oppresso e calpestato (vv. 19-21).

ABRAMO

La storia delle origini d'Israele è dominata dalla figura di Abramo, considerato come il padre del popolo eletto (Is 51,2). Anche i cristiani lo considerano come loro padre nella fede (Rm 4,11). I musulmani chiamano Abramo *elKhalìl,* l'amico di Dio.

I -1 PATRIARCHI E IL PERIODO PATRIARCALE — Tra la storia primitiva (Gen 1-11) e l'esodo dall'Egitto (Es 1-15) si leggono in Gen una quarantina di capitoli (11,10-50,26) riguardanti gli antenati del popolo d'Israele, chiamati patriarchi: Abramo (11,10-25,10), Isacco, Giacobbe (25,11-36,43) e Giuseppe (37-50). La loro storia ha un'importanza capitale per il popolo di Dio, giacché spiega i presupposti che condizionano l'*A* alleanza conclusa da Dio con il popolo d'Israele insediatosi nella terra di Canaan. Nei racconti dei patriarchi emergono i temi principali della religione d'Israele; il culto di un unico Dio, la rivelazione, Prelezione, la promessa, il dono della *A* terra.

1. LE STORIE PATRIARCALI - I capitoli concernenti i patriarchi propriamente detti (Abramo, Isacco e Giacobbe) descrivono i viaggi e le migrazioni dei padri, le loro occupazioni, le vicende familiari dei loro matrimoni e dei loro decessi, come anche le loro relazioni con i vicini. Si tratta della storia

clanica di un gruppo saldamente legato da vincoli di sangue. Le narrazioni sono brevi ed episodiche, connesse con vari luoghi cultuali della Palestina. Abbondano le genealogie, le etimologie popolari di nomi di luoghi e di persone, i racconti doppi. Il complesso sembra essere una cucitura di aneddoti autonomi. Frequenti sono gli interventi di Dio, che si manifesta per fare delle promesse. Il filo conduttore che unisce gli episodi è la promessa di un figlio o di una numerosa discendenza e l'assicurazione del possesso della terra di Canaan. È messo in rilievo l'atteggiamento religioso dei patriarchi. La storia di Giuseppe [Genesi III] presenta una struttura unitaria e continua, e l'azione di Dio si rivela attraverso il gioco normale delle cause naturali.

2. LE DIVERSE TRADIZIONI SCRITTE - Il complesso narrativo concernente i patriarchi, nella sua forma attuale, fu fissato per iscritto dopo l'esilio di Babilonia. Avendo a disposizione diverse fonti scritte (J, E, P: - Pentateuco II-V), il redattore finale fece una cernita di episodi privilegiando la tradizione jahwista, inserendo gli aneddoti nella cronologia sacerdotale e giustapponendo i vari racconti senza la preoccupazione di armonizzarli tra loro.

a. *La tradizione J* - Nel sec. X l'autore jahwista fu il primo a raccogliere le tradizioni esistenti allo stato orale e a dare loro un'interpretazione religiosa. Volendo legittimare l'istituto monarchico in un momento in cui il passaggio a questa nuova forma di governo implicava seri problemi religiosi, l'autore riunì materiali preesistenti di origine e scopo diversi, provenienti dal nord e dal sud del paese, inserendoli in un quadro unitario e applicandoli a tutto il popolo d'Israele grazie all'unità realizzata dalla monarchia; la dinastia davidica infatti era ritenuta come la realizzazione delle promesse fatte da Dio ai patriarchi ed insieme l'istituzione che doveva procurare la salvezza delle nazioni.

Le tradizioni E e P - Nel sec. VIII a.C. l'autore elohista, appartenente al regno del nord, raccolse e fissò per iscritto le tradizioni patriarcali, specialmente quelle riguardanti la Palestina centrale, con lo scopo di legittimare l'alleanza del Sinai minacciata dal sincretismo cananeo. L'autore presenta ai suoi contemporanei la figura dei patriarchi come modelli di fedeltà al Dio dell'alleanza. Durante l'esilio babilonese i sacerdoti ed i teologi di Gerusalemme interpretarono a loro modo le antiche tradizioni patriarcali con l'intento di infondere fiducia negli esiliati sommersi dall'apatia e dalla disperazione. Le promesse della numerosa discendenza e del possesso della terra si sarebbero realizzate ancora una volta, perché la parola di Dio si compie in modo infallibile.

b. *Sfondo antico* - Al tempo della loro fissazione per iscritto ed al momento della loro redazione finale le tradizioni patriarcali furono sottoposte ad un evidente processo di attualizzazione. I popoli vicini ed avversari dei patriarchi furono identificati con le tribù ed i popoli sottomessi dal re Davide: aramei, moabiti, ammoniti, edomiti, filistei. Le tradizioni di Abramo, che fino ad allora si erano conservate in seno al gruppo tribale della Palestina meridionale, furono integrate nel patrimonio narrativo di tutto il popolo d'Israele. In questo modo Abramo divenne il capostipite della genealogia dei patriarchi. Non è escluso che la migrazione di Abramo dalla Mesopotamia, con le tappe a Sichem e a Betel, rappresenti una rivendicazione delle tradizioni concernenti Giacobbe-Israele in favore del capostipite.

Tuttavia l'attualizzazione delle tradizioni, avvenuta al tempo di Davide e nei secoli successivi, non intaccò la sostanziale fondatezza delle tradizioni preesistenti. All'interno della tradizione scritta si nota una fondamentale convergenza circa la trama e la natura dei racconti patriarcali. Il contesto religioso e sociale nel quale si svolgono gli eventi patriarcali è molto diverso da quello dell'Israele storico. I clan patriarcali sono dei gruppi mobili che non possiedono terre. Il potere del padre è assoluto; la religione del Dio della promessa e del Dio dei padri è molto diversa dallo jahwismo mosaico e dalla religione popolare cananea. I santuari frequentati dai patriarchi non comprendono i luoghi di culto sorti dopo l'occupazione della Palestina (Ghilgal/Galgala, Silo, Mizpa, Gerusalemme), e si identificano con i santuari

riprovati nel Dt. I patriarchi sono considerati dal popolo d'Israele non come eroi popolari e profetici o capi carismatici, ma come padri ed antenati del popolo di Dio (cf. Os 12 e la conoscenza dei vari episodi patriarcali del ciclo di Giacobbe). Quali discendenti dei patriarchi, gli ebrei si sentono coinvolti nelle vicende e nelle promesse che formano l'oggetto dei racconti di Gen.

3. DATAZIONE DELLE TRADIZIONI ORALI - La formazione delle tradizioni orali concernenti i patriarchi si situa nel II millennio a.C., prima dell'insediamento degli ebrei in Canaan (sec. XIII). È vero che nessun testo extra-biblico e nessuna testimonianza archeologica confermano esplicitamente o implicitamente resistenza storica dei singoli patriarchi. Non si trovano fuori della Bibbia allusioni a persone, gruppi o tribù appartenenti all'epoca patriarcale. Né si riscontrano in Gen nomi, date o avvenimenti che permettano di datare con precisione l'epoca storica degli antenati d'Israele. Non è di aiuto nemmeno il capitolo 14 di Gen, che presenta diverse difficoltà letterarie e storiche. Tuttavia si può affermare che i nomi propri contenuti in Gen, la supposta geografia, i costumi praticati, la storia posteriore delle tribù inducono a situare i patriarchi tra i sec. XIX e XIV del II millennio a.C. Alcuni studiosi sono in favore del sec. XIX (R. de Vaux), altri in favore del sec. XIV (C.H. Gordon). I nomi dei patriarchi ricorrono nei testi mesopotamici della prima metà del II millennio (Mari, Chagar Bazar) e nei testi egiziani di esecrazione. Sono nomi semitici che non appartengono al consueto tipo dell'onomastica accadica e richiamano i più antichi nomi israelitici di persona. Si deve ammettere che si è storicamente conservata la memoria dei portatori di questi nomi. I costumi patriarcali e gli usi giuridici supposti nei racconti di Gen, per es. lo statuto de) concubinaggio e dell'adozione, sono in rapporto con i testi scoperti a Mari e a Nuzu (sec. XV) e con le leggi hittite (sec. XV). Però questi testi riportano delle concezioni giuridiche che erano diffuse in tutto l'antico Oriente, dall'inizio del II millennio fino all'epoca neobabilonese: perciò non offrono argomenti sicuri per datare con precisione i racconti di Gen.

4. LORO ORIGINE - Le antiche tradizioni orali facevano riferimento ai capi dei singoli clan seminomadi, viventi indipendentemente l'uno dall'altro. La cultura era quella dei pastori di piccolo bestiame, interessati alle transumanze che davano la possibilità di utilizzare pozzi e terreni stepposi. La religione era quella del Dio dei padri, fondata sul culto di un Dio personale che prometteva la fecondità, la discendenza e il possesso della terra nel contesto di un patto al quale il clan doveva rimanere fedele. In un secondo tempo queste figure di capi furono confuse con le tribù, che li considerarono come antenati; le tradizioni dei capi furono ricamate con i tratti caratteristici dei singoli gruppi. In seguito gli antenati e le tribù che si sedentarizzarono furono localizzati in vari centri: nella Mesopotamia intorno a Carran (Harran), patria della parentela dei tre patriarchi, nel Galaad, al di là del Giordano, nella Palestina centrale (Sichem, Betel), nella Palestina meridionale (Mamre, Ebron) e nel Negheb (Bersabea). Le tradizioni si arricchirono di tratti culturali presi dai popoli vicini, assumendo forme letterarie, giuridiche e religiose di stampo amorritico, hurrita e cananeo. Il Dio dei padri viene identificato con *'EI-Elyòn 'El-Roy, 'El-Òlam* e vengono adottate le forme cultuali dei vari santuari cananei. Si sviluppano le etimologie popolari, le eziologie locali e le leggende cultuali. Col passare del tempo sorgono cicli letterari nei quali si strutturano in modo organico le antiche tradizioni tribali. 1 rapporti esistenti tra i singoli clan ed i vari gruppi allargati si esprimono mediante la procedura della genealogia. In questo modo da Abramo si giunge fino agli eroi eponimi delle tribù d'Israele.

I racconti patriarcali non sono biografie, ma la raccolta di materiali svariati sorti autonomamente, poi riuniti in cicli ed in tradizioni durante un lungo periodo di trasmissione orale. Intorno a dei capi clanici, della cui sostanziale storicità non è ragionevole dubitare, si sono sviluppate saghe e leggende il cui valore deve essere soppesato in ogni singolo caso. Perciò non è possibile ricostruire in dettaglio la figura dei patriarchi. Questi personaggi potevano essere addirittura contemporanei, come viene attestato dalla loro origine, dagli itinerari, dai luoghi visitati e dai motivi delle narrazioni spesso analoghe e talvolta parallele.

II - ABRAMO NELL'ANTICO TESTAMENTO — Abramo è il primo dei patriarchi e la sua storia è contenuta in quattordici capitoli di Gen.

1. IL CICLO GENESIACO DI ABRAMO -1 cc. 11,10-25,10 di Gen presentano un quadro relativamente organico della figura di Abramo. Essi sono il risultato della fusione e giustapposizione delle tradizioni J, E e P, derivanti esse stesse da una lunga trasmissione orale. Nel corso di questo secolare processo la figura di Àbramo si arricchì di narrazioni di varia origine ed orientamento. Nei capitoli genesiaci si trovano delle tradizioni etnologiche (16,12; 19,36-38), liste di tribù (25,1-4), etimologie popolari (16,11.14; 17,5; 21,6.31), saghe concernenti la fondazione di culti locali (12,7-8; 14,18-20), racconti di teofanie (15,1-11; 16,13; 18). Si possono distinguere due cicli di narrazioni: il ciclo di Abramo propriamente detto e quello di Lot. Il nucleo primitivo della storia di Lot è una tradizione popolare relativa ad un cataclisma che sconvolse il sud e il sud-est del Mar Morto (c. 19). Almeno per certi dettagli, come le vicende della moglie di Lot e l'origine dei moabiti ed ammoniti (19,26.30-35), si tratta di un racconto eziologico di origine transgiordanica integrato nella storia di Abramo. Lot è nipote del patriarca (12,5), che condivise con lui il paese e lo salvò dalla catastrofe (19,29). La storia allude alla parentela di origine tra gli israeliti ed i loro cugini di Transgiordania.

a. *La tradizione J* - Questa tradizione fa la parte del leone nella narrazione genesiaca relativa ad Àbramo. Essa si apre con un solenne preambolo di grande rilievo teologico (Gen 12,1-3). Invitato a lasciare il paese dei padri, Abramo riceve la promessa di una discendenza. Dopo aver attraversato Sichem e Ai, il patriarca soggiorna in Egitto (c. 12) e ritornato in Canaan si separa dal nipote Lot (c. 13). La nascita di Ismaele non porta la soluzione del problema del figlio promesso. A Mamre, dove stabilisce la sua residenza, Àbramo riceve un'altra promessa della discendenza. Diventato l'amico di Dio, intercede in favore di

Sodoma (c. 18) e salva Lot quando Sodoma viene distrutta, mentre le figlie di Lot mediante un incesto danno origine alle tribù moabita e ammonita (c. 19). Nasce il figlio promesso, Isacco (21,1-7), che insieme a Ismaele si stabilisce a Bersabea (16,14; 24,62). Gli ultimi episodi jahwistici del ciclo di Abramo sono: il patto stabilito con Abimelech a Bersabea (21,32-34), l'offerta di Isacco sul monte Moria (22,16) e l'invio del servo a Carran onde preparare il matrimonio di Isacco (c. 24).

Il taglio teologico prevalente nella presentazione jahwistica della figura di Abramo è la dialettica tra promessa e compimento e il tema della benedizione. Chiamato da Dio in un mondo pagano, Abramo è il depositario debole e minacciato delle promesse divine circa la progenie e la terra. Dio veglia su di lui e fa seguire in modo progressivo i fatti alle parole. Abramo vecchio e Sara sterile diventano i genitori di Isacco, e il patriarca prende a poco a poco possesso della terra di Canaan. Quando il tema della discendenza fu collegato con la costituzione del popolo d'Israele e quello del possesso della terra con il tema dell'esodo, la promessa fatta ad Abramo fu ampliata e messa in rapporto con la crescita complessiva della stirpe (16,1-16; 21; 15,1-6), mentre la presa di possesso di tutto il Canaan fu spostata nel tempo (15,7-21).

La benedizione è compresa come una forza interna che irrompe nella stirpe di Abramo, sfocia nella costituzione del popolo d'Israele e si estende a tutte le nazioni che hanno un rapporto con il popolo di Dio (12,2-3; 26,3). Abramo intercede per chi è posto sotto 1' /" ira divina (18,17-18), stringe alleanza con chi gli era nemico (26,29) ed interviene beneficamente nel settore della prosperità materiale (c. 20).

Per la tradizione J, Abramo è un modello di vita religiosa e morale. Nonostante le difficoltà, egli aderisce a Dio con una fede a tutta prova. Egli è del tutto obbediente alle ingiunzioni dall'alto, invoca il nome di Dio ed erige dei memoriali a ricordo delle apparizioni divine e delle promesse accolte con eroica fiducia.

a. *La tradizione E* - È rappresentata nel ciclo di Abramo in modo frammentario. Gen 15, che tratta delle promesse e dell'alleanza, e il c. 24, che narra il matrimonio di Isacco, sono composti di frammenti fusi con la tradizione J. È in Gen 15,6 che si legge la celebre frase: «Egli credette al Signore, che glielo accreditò a giustizia». Gen 15 termina con il ricordo del soggiorno dei discendenti del patriarca in Egitto e della loro installazione in Canaan quando l'iniquità degli amorriti avrà raggiunto il colmo. I principali fatti della vita di Abramo sono localizzati a Bersabea: il ratto di Sara da parte del re Abimelech (c. 20), la conclusione di un patto con questo re (21,22ss), l'espulsione di Agar e del figlio Ismaele (21,6.8-21) e il sacrificio di Isacco (c. 22). La figura di Abramo è idealizzata. Nella vicenda di Abimelech egli è scagionato dalla menzogna, perché consegna la moglie al re non per fragilità umana ma per obbedienza verso Dio; egli è un profeta ed un modello di fiducia in Dio (15,6). Grazie al timor di Dio supera la terribile prova del sacrificio del figlio, riconoscendo la misteriosa ed esigente autorità di Dio e affidandosi completamente alla sua volontà. Abramo è il prototipo dell'uomo giusto, che ha una incrollabile fede nella parola di Dio.

b. *La tradizione P* - Proprie di questa tradizione sono alcune notizie topografiche e biografiche, come il dettaglio che Abramo partì per Canaan da Ur, non solo da Carran (11,31), e che egli aveva 75 anni quando lasciò Carran (12,4). Gen 17 descrive l'alleanza che Dio concluse con Abramo, il cambiamento del nome in Abraham e l'imposizione della circoncisione. Vi sono singole notizie relative alla separazione da Lot, alla nascita di Ismaele e di Isacco. In Gen 23 si narra l'acquisto della grotta di Macpela a Ebron per il seppellimento della moglie Sara e di lui stesso.

I circoli sacerdotali del tempo dell'esilio sottolineano l'impegno che Dio assunse con Abramo e i suoi discendenti *(berit* = alleanza) e l'osservanza della legge da parte del patriarca, che si sottomise alla circoncisione come segno

dell'appartenenza al popolo di Dio. In forma legale Abramo divenne proprietario di un piccolo appezzamento di quella terra che Dio aveva promesso a lui ed ai suoi lontani discendenti. I dati cronologici della tradizione P non sono attendibili. Sara avrebbe avuto 75 anni quando fu desiderata da Abimelech (c. 20); Ismaele portato a spalle dalla madre avrebbe avuto 17 anni (21,14).

c. *Fondamento storico* - Il nome Abramo sembra essere una forma abbreviata di Abìram, che significa "il padre mio è eccelso". Il nome è teoforico, giacché "il padre mio" designerebbe il Dio protettore. La forma *Abrahamo,* di cui Gen 17,5 fornisce una spiegazione popolare (padre della moltitudine), è semplicemente una variante dialettale del nome Abramo ed è attestata anche nei testi egiziani di esecrazione (sec. XVIII a.C.) sotto la forma di Aburah(a)ma. La patria del clan di Àbramo sembra dover essere cercata intorno a Carran, una regione chiamata "Aram dei due fiumi" (Aram Naharaim: 24,10) o pianura di Aram (Paddan Aram: 25,20), identificata con la valle del Balih situata tra il Tigri e l'Eufrate. In questa regione sono localizzati diversi nomi degli antenati del patriarca, come Terach (11,26), Nacor (11,22s), Serug (11, 21s). Come seminomade Abramo ed il suo clan trasmigrarono nella terra di Canaan, fissando le tende nel sud della Palestina, a Mamre. Qui il patriarca eresse un altare (13,18 J), ricevette la visita divina (c. 18) ed acquistò una caverna (c. 23 P).

d. *Il Dio di Abramo* - Il clan di Abramo apparteneva al gruppo di semiti nord-occidentali che all'inizio del II millennio svolsero un importante ruolo politico nel vicino Oriente (cf. Hammurabi in Babilonia) e che vengono chiamati amorriti o proto-aramei per distinguerli dagli aramei del I millennio a.C. Abramo adorava un Dio personale che accompagnava il clan durante le migrazioni ed aveva fatto delle promesse relative alla discendenza ed al possesso della terra. Era un Dio sempre e solo protettore, che non punisce mai il favorito. In Canaan questo Dio entrò in rapporto con il Dio 'El, Tessere supremo del pantheon cananeo, conosciuto sotto i vari titoli di *'El-'Elyòn, 'El-'Òlam, 'EI-Saddaj.* A questo Dio Abramo aderì con lealtà e con fiducia.

2. ABRAMO NEGLI ALTRI LIBRI DELL'ANTICO TESTAMENTO - A chiara dimostrazione della realizzazione delle promesse divine, Abramo è considerato come il progenitore degli israeliti, chiamati "seme di Àbramo" (Is 41,8; Ger 33,26). Il patriarca visse come monoteista in una società pagana (Gs 24,3), fu scelto (Ne 9,7), redento (Is 29,28) e benedetto da Dio (Mi 7,20). Dopo l'esilio si sottolinea la sua perfetta osservanza della legge. Secondo Sir 44,19ss è Abramo che concluse l'alleanza con Dio, e le promesse che ricevette sono un premio per la sua fedeltà di uomo obbediente e circonciso. In IMac 2,52 la fede che giustificò Abramo è

presentata non come fiducia nella promessa divina, ma come fedeltà pratica all'ordine di sacrificare il figlio Isacco. Nel giudaismo intertestamentarìo la fede di Abramo è considerata come un'azione meritoria secondo la logica della mercede *(Libro dei Giubilei* 24,11; 12,19; Flavio Giuseppe, *Antiquitates judaicae* 1,10,3).

III - ABRAMO NEL NUOVO TESTAMENTO —
1. NELLA LETTERATURA NON PAOLINA - Il patriarca appare non solo come antenato del popolo d'Israele (Mt 3,9; Gv 8,53.56; At 7,2; 13,26), ma anche come progenitore del sacerdozio levitico (Eb 7,5) e del Messia (Mt 1,1). Il "seno di Àbramo" è un'immagine della felicità ultraterrena (Lc 16,22-23) e il cielo è il luogo in cui si celebra il convito con Abramo, Isacco e Giacobbe (Mt 8,11; Le 13,28). In Gc 2,21-23 Abramo è considerato come il tipo dell'uomo che è giustificato grazie alle buone opere compiute.

2. RILETTURA PAOLINA - In Gal e in Rm Paolo utilizza l'esempio di Abramo per provare, in contrasto con il giudaismo intertestamentario, che il patriarca ottenne le giustificazioni non per mezzo delle opere, cioè delle osservanze mosaiche considerate come prestazioni autosufficienti e reclamanti la mercede, ma per mezzo della fede che implica un'assoluta fiducia nella parola e nell'opera di Dio.

a. *Lettera ai Galati* - Utilizzando con consumata perizia il metodo rabbinico quale chiave d'interpretazione dell'ÀT, Paolo mostra in Gal 3,6-18 che la giustificazione di Àbramo avvenne per la fede, come si legge in Gen 15,6. Perciò figli di Àbramo sono solamente coloro che imitano la fede del padre. Inoltre Abramo è stato proclamato sorgente di benedizione per tutti i popoli, come attesta Gen 12,3; 18,18.

Essendo il patriarca il credente per eccellenza, si partecipa alla sua benedizione unicamente mediante la fede. Le promesse fatte ad Abramo furono estese anche alla sua discendenza (seme); ora il termine 'discendenza' è al singolare e si riferisce ad una sola persona, che è Cristo (Gal 3,16). Perciò soltanto credendo in Cristo si entra in possesso dei beni annunciati e si diventa eredi della promessa. Dato che la promessa è gratuita ed impegna solamente Dio, bisogna escludere che gli eredi dei beni promessi siano gli osservanti della legge.

In Gal 4,21-31 l'Apostolo offre una spiegazione allegorica del testo genesiaco relativo a Sara ed Agar ed ai loro figli: Isacco e Ismaele, l'uno frutto della promessa e l'altro della natura. Gli osservanti della legge riflettono la condizione di Ismaele, figlio della schiava, mentre i credenti in Cristo si richiamano alla moglie libera e al figlio della grazia [Gerusalemme IV,4].

b. *Lettera ai Romani* - Nel *midras* esegetico contenuto in Rm 4,1-25 l'Apostolo interpreta la storia di Abramo alla luce di Cristo e al servizio della sua profonda teologia della storia della salvezza. Abramo non ha di che vantarsi di fronte a Dio, perché è diventato giusto per fede e per pura grazia. Infatti fu giustificato prima di essere circonciso, perciò il suo rapporto con Dio non dipende dalle opere. Quale beneficiario della promessa divina fondata sulla fede, Abramo ha come suoi eredi i credenti. La fede di Abramo, professata in una situazione disperata, è una prefigurazione della fede dei credenti in Cristo risorto dai morti.

Nella figura articolata di Abramo l'apostolo Paolo trova i motivi fondamentali della sua teologia della giustificazione, che si realizza indipendentemente dalle opere della legge e dalla circoncisione, mediante la sola fede, in modo gratuito, escludente ogni discriminazione tra giudei e pagani. Nel rapporto con Dio non entra nulla di dovuto, non c'è alcuna ragione per vantare una propria sufficienza ed un proprio merito; tutto parte dalla grazia divina alla quale si aderisce per mezzo della fede. Àbramo è il modello storico ed il preannuncio profetico di questa economia della fede e della grazia.

ACQUA

INTRODUZIONE — La voce 'acqua' (ebr. *majìm,* sempre al plurale; gr. *hydOr)* ricorre oltre 580 volte nell'ebraico dell'AT e circa 80 volte nel greco del NT, di cui quasi la metà negli scritti della tradizione giovannea.
Ma attorno al termine acqua si muove tutta una costellazione di altre voci (la più frequente è 'mare', ebr. *jam,* 395 volte, gr. *thàlassa,* 92 volte nel NT) che esprimono più direttamente l'esperienza umana dell'acqua. Si incontra quindi nella Bibbia:
a. la terminologia meteorologica: pioggia (d'autunno, d'inverno, di primavera), rugiada, brina, neve, grandine, uragano;
b. la terminologia geografica; oceano, abisso, mare, sorgente (acqua viva), fiume, torrente (piene, inondazioni);
c. la terminologia dell'approvvigionamento: pozzo, canale, cisterna, serbatoio;
d. la terminologia dell'uso dell'acqua: abbeverare, bere, dissetare, immergere (battezzare), lavare, purificare, versare.

Data la sua inscindibile connessione con tutte le forme di vita e con resistenza dell'uomo in particolare, l'acqua assume in ogni area geografico-culturale un valore simbolico-evocativo che nel mondo biblico riveste tonalità proprie. In complesso, per l'AT il tema dell'acqua coinvolge circa 1500 versetti e oltre 430 per il NT. È una massa enorme di testi che testimonia la pressoché continua presenza di questo elemento nella Bibbia, nelle sue varie espressioni e valorizzazioni.

In questo articolo possiamo dare solo delle indicazioni e orientamenti generali sul tema dell'acqua come elemento della creazione e come elemento simbolico, notando che non tutti i testi si lasciano catalogare esclusivamente sotto l'una o l'altra categoria.

I - L'ACQUA ELEMENTO DELLA CREAZIONE — La Bibbia si apre e si chiude sullo sfondo di "visioni" in cui l'acqua è un elemento dominante. Ambedue le tradizioni del Pentateuco (P, Gen 1, lss; J, Gen 2,4bss) che risalgono fino alle origini pur dai rispettivi e diversi punti di vista mettono in scena l'acqua come elemento determinante della protologia; altrettanto fa l'Apocalisse per l'escatologia (Ap 21-22), ispirandosi per altro a temi dell'escatologia

profetica (cf. Ez 47,1-12; Gl 4,18; Zc 14.8..4). Sembra che la protologia e l'escatologia non possano essere pensate dall'uomo biblico senza che vi associ a modo suo questo elemento che convoglia e veicola sensazioni ed esigenze, problemi e affanni incarnatisi in lui al livello vitale più profondo lungo i secoli della sua storia, vissuta su una terra sostanzialmente avara di acqua, nella quale la ricerca e l'approvvigionamento di essa era un problema costante e una questione di vita o di morte.

In queste visioni delle origini e del compimento l'acqua è presente nelle dimensioni fondamentali in cui l'uomo biblico la percepisce:

a. l'acqua che dipende dall'iniziativa di Dio e dell'uomo, l'acqua benefica, condizione di benessere e felicità, indispensabile alla vita dell'uomo come del suo bestiame e dei campi, necessaria per le abluzioni profane e rituali, l'acqua domestica che egli è in grado di dominare, l'acqua a misura d'uomo, si potrebbe dire (cf. Gen 2,6.10; Ap 22,1-2);

b. l'acqua dell'oceano terrestre e celeste Cosmo II, 2], del mare, dei grandi fiumi con le possibili inondazioni, l'acqua cioè che non solo è fuori di ogni potere dell'uomo, ma che è anche una potenziale minaccia e può divenire acqua di morte e non di vita, di devastazione e non di fecondazione e crescita (cf. Gen 1,2.6-10; 6,11.21-22).

1. L'ACQUA PER LA VITA - «Questo basta per vivere: acqua, pane, mantello e una casa» (Sir 29,21; in 39,26 aggiunge altri alimenti, ma l'acqua rimane la prima cosa); «Colui che cammina nella giustizia... sarà fornito di pane e la sua acqua è assicurata» (Is 33,15-16). Pane ed acqua rappresentano un'associazione spontanea per indicare garanzia di vita in regioni aride. Nelle nostre regioni temperate l'acqua viene facilmente sostituita dal "companatico" o dal "vino", o viene omessa ("guadagnarsi il pane"), perché normalmente non costituisce problema per la vita. Pagine che testimoniano drammaticamente il bisogno di acqua per la sopravvivenza stessa d'Israele si leggono in Es 17,1-7; Nm 20,2-11 (periodo della peregrinazione nel deserto). Nell'episodio di Es 17 Israele esasperato dalla sete si domanda: «Il Signore è in mezzo a noi, sì o no?». La mancanza d'acqua che mette in pericolo la sopravvivenza del popolo appena liberato dalla schiavitù del faraone, mette in questione anche la presenza provvidente di Jhwh, la sua potenza salvatrice e il senso stesso della liberazione, ma in realtà chiama in causa la mancanza di fede d'Israele, il suo tentare Dio (Dt 6,16; Sal 95,9), nonostante la recente liberazione prodigiosa.

Ma anche la vita nella terra di Canaan imponeva la ricerca, la raccolta e l'oculata conservazione dell'acqua sia sorgiva che piovana. L'archeologia ha riportato in luce sistemi idrici a volte imponenti e complessi costruiti per assicurare l'acqua alle città, soprattutto in caso di assedio. I più grandiosi sono quelli di Gerusalemme, Gabaon, Meghiddo (cf. J.B. Pritchard, *Acqua* in *Enc. della Bibbia*, LDC, Torino-L., 1969, I, 121- 131). La Bibbia accenna solo occasionalmente a questi sistemi, il più noto dei quali è certamente quello costituito dalla galleria di 540 m circa a forma di S, scavata al tempo di Ezechia sotto il colle Ofel per condurre l'acqua dalla sorgente di Ghi- con, nella valle del Cedron, all'interno di Gerusalemme nel bacino o piscina di Siloe (cf. 2Re 20,20; 2Cr 32,30). Una famosa iscrizione sulla parete della galleria ora conservata nel Museo Archeologico di Istanbul esalta l'opera condotta a termine dalle squadre di scavatori partite dalle opposte imboccature della galleria da scavare. Lo scavo di pozzi è ben noto fin dal tempo dei patriarchi (cf. Gen 26,18-22.32; Nm 21, 17s), anche se del celebre pozzo della samaritana (Gv 4,5-6.12) non vi è alcun cenno nella storia patriarcale di Giacobbe.

Per la vegetazione in genere e la coltivazione in specie, la situazione della Palestina è ben caratterizzata da Dt 11,10-12: «La terra che tu vai a conquistare non è come la terra

d'Egitto... dove seminavi la tua semente e poi la irrigavi... Invece la terra che andate a conquistare è una terra di montagne e di valli che si disseta di acqua con la pioggia del cielo; una terra di cui il Signore tuo Dio ha cura: continuamente sono su di essa gli occhi del Signore tuo Dio, dall'inizio dell'anno fino al suo termine». Il testo continua esortando alla fedeltà all'alleanza, che garantirà pioggia a suo tempo e abbondanza, e mettendo in guardia dall'infedeltà che provocherebbe la "chiusura del cielo" e quindi carestia e morte (vv. 13-17; in Palestina le precipitazioni annuali sono appena sufficienti per l'agricoltura). Nel testo del Dt si sente l'eco di situazioni come quella descritta in IRe 17,1-16 (la siccità al tempo di Elia), vissute drammatica- mente da Israele nella sua terra e di cui Dt fa la lettura teologica.

Data la conformazione geografica della Palestina, la promessa di una terra «in cui scorre latte e miele» (Es 3,8; Nm 13,27) per quanto l'espressione idealizzi questa terra, specie per chi vi entrava dopo anni di deserto come le tribù di Giosuè doveva includere qualche riferimento alla pioggia fecondatrice, come parte integrante del dono della terra, uno dei pilastri dell'alleanza. Pioggia e siccità infatti sono uno degli elementi delle benedizioni e maledizioni che fanno parte del "protocollo" dell'alleanza (cf. Lv 26,3-4.19- 20; Dt 28,12.22-24; cf. anche la preghiera di Salomone: IRe 8,35s; 2Cr 6,26s). Il testo di Dt 8,7s dà una descrizione idilliaca della terra promessa «piena di sorgenti e corsi d'acqua», che rivela l'attaccamento e vuole suscitare l'entusiasmo d'Israele per la sua terra, più che rispecchiare la situazione oggettiva; perciò la descrive come un giardino di Dio (cf. Gen 13,10). Più realista è il Sai 65,10-14 che descrive la festa della terra quando Dio «apre il suo buon tesoro, il cielo» (Dt 28,12); solo allora «si rivestono di greggi i prati e si ammantano le valli di frumento», perché la pioggia è una visita di Dio, segno della sua benevolenza e compiacimento. I territori montagnosi della Samaria e della Giudea non conoscono altri modi per vestirsi a festa!

Nel NT l'acqua in questo senso è menzionata molto raramente e in funzione di altri temi predominanti: ricordiamo il bicchiere d'acqua fresca offerto al discepolo di Gesù che non resterà senza ricompensa (Me 9,41); la pioggia che il Padre misericordioso manda (col sole) per la vita dei buoni come dei malvagi (Mt 5,45); l'acqua che la samaritana deve attingere ogni giorno al pozzo perché non estingue mai pienamente la sete (Gv 4,13).

2. L'ACQUA PER LA PURIFICAZIONE - L'acqua come mezzo di pulizia e igiene viene ricordata raramente nella Bibbia. A parte la scarsezza, che imponeva restrizioni per quanto esulava dalle necessità fondamentali per la vita delle persone e degli animali, a parte la mentalità e i costumi in campo igienico, il carattere profano di tale uso dell'acqua non presenta alcun interesse in sé. Si leggono quindi notazioni occasionali sull'offerta di acqua agli ospiti per lavare e ristorare i piedi stanchi dal viaggio (cf. per es. Gen 18,4), usanza in vigore anche al tempo del NT (cf. Lc 7,44 e anche Gv 13,5). Sono rimasti famosi, per altri motivi, i bagni di Betsabea (2Sam 11) e di Susanna (Dn 13), che hanno avuto qualche spettatore di troppo!

L'uso dell'acqua come mezzo di purificazione rituale è presente in quasi tutte le religioni ed è connesso con quanto viene considerato "impuro" e deve essere riportato in stato di purità, o deve essere purificato per venire adibito al culto, mediante abluzioni e lavaggi compiuti secondo determinate modalità e norme rituali.

La normativa che maggiormente interessa riguarda le persone che possono porsi volontariamente, o incorrere involontariamente, in situazioni che le rendono "impure", cioè indegne di stare alla presenza di Dio nel tempio, nell'assemblea sacra, nella guerra santa. Il documento ha raccolto e codificato norme di purificazione mediante abluzioni per i sacerdoti (Es 29,4; 30,18-21), per il sommo sacerdote nel giorno del *kippur* (Lv 16,4.24), per impurità derivate da fenomeni sessuali normali o patologici (Lv 15), per impurità contratte al contatto con un cadavere (Nm 19,2-10), per purificare il bottino di guerra (Nm

31,23-24)... L'acqua della gelosia (Nm 5,11-31) non si riferisce a un rito di purificazione: veniva fatta ingerire alla donna sospetta di adulterio per rivelarne l'innocenza o la colpevolezza. Era una specie di ordalia o giudizio di Dio. L'espressione "acqua santa" (unica nell'AT) indica forse che l'acqua veniva attinta a una fonte sacra, o più semplicemente che era di sorgente, si trattava cioè di acqua viva.

Nel NT si accenna raramente a queste abluzioni rituali. La tradizione sinottica (cf. Mc 7,2-4; Mt 23,25; Lc 11,38) lo fa con accento polemico contro la proliferazione e l'imposizione di abluzioni e lavaggi a scapito di una religiosità più autentica e impegnata. Gv 2,6 ha una notazione apparentemente occasionale («Vi erano là sei giare di pietra per la purificazione dei giudei...»), ma che nel suo stile caratterizza un mondo che sta per finire di fronte all'irrompere della nuova era messianica, rappresentata dal vino che compare improvvisamente e prodigiosamente in quei contenitori. Il gesto di Gesù che lava i piedi ai 'dodici' (Gv 13,1-15) va certamente oltre il significato di un atto di carità umile che si propone ad esempio. Questa lavanda non ha alcun carattere rituale, è un servizio; tuttavia il segno orienta verso una purificazione. Le parole di Gesù contengono un riferimento al battesimo («chi ha fatto il bagno», 13,10) come purificazione, che è la via normale nella chiesa con cui si accoglie il servizio che Gesù ha compiuto per i suoi, per quanto la purificazione sia una delle categorie, non l'unica, nel NT per la comprensione della realtà cristiana del battesimo (cf. Gv 3,5; Rm 6) e per Giovanni ciò che purifica radicalmente sia la parola di Gesù (15,3) accolta nella fede.

3. LE GRANDI ACQUE - L'espressione ebr. *majìm rabbìm* (lett. le molte acque) è una formula fissa che indica l'acqua cosmica che circonda e avvolge il mondo (spesso in parallelismo con *jam,* il mare, e *tehóm tehóm rabbah,* l'abisso, il grande abisso, io *mabbùl*, l'oceano celeste che sovrasta e incombe sulla terra), ed anche le acque dei grandi fiumi. Questa concezione del cosmo implica una minaccia costante per la vita dell'uomo. Nella Bibbia è presente questa concezione, ma le reazioni che suscita assumono tonalità proprie: anche questa realtà infatti viene percepita, quasi filtrata, attraverso la fede che affonda le sue radici nella originaria esperienza storico-religiosa che Israele come popolo ha fatto presso il Mar Rosso. Non è facile ricostruire che cosa sia precisamente accaduto, ma in quell'evento fondante per la fede d'Israele (Es 14,31) la cui eco rimbalza per tutta la Bibbia, NT compreso, fino all'Apocalisse (15,3) il popolo constatò la potenza del suo Dio di fronte alle grandi acque. Analoga esperienza viene registrata per l'ingresso nella terra promessa al passaggio del Giordano nel periodo della sua piena (Gs 3,15). Così la marcia del popolo eletto dalla terra della schiavitù alla terra della libertà è inquadrata dalle gesta della potenza di Jhwh sulle grandi acque: veramente «egli ha fatto tutto ciò che vuole in cielo, in terra, nel mare e in tutti gli abissi» (Sal 135,6).

Questa fede ha sicuramente, anche se variamente, influenzato il duplice linguaggio che si incontra nella Bibbia in connessione con l'acqua cosmica: un linguaggio più immaginoso, emotivo e poetico che ricorre a espressioni della mitologia mediorientale e un altro ormai demitizzato che si potrebbe chiamare più teologico. Si leggono quindi testi che alludono a una lotta vittoriosa di Jhwh con le acque cosmiche, impersonate spesso dai mostri del caos primordiale (cf. per es. Sal 74,12-14; 77,17-19; 89,10-11; Gb 7,12; 26,13; Is 51,9), e altri testi che rifuggono da questa scenografia e parlano delle acque del mare o dell'abisso come di ogni altro elemento della creazione (Gen 1,1.9- 10.20-21; Sal 29,10; 33,6-7; 104,24- 26; Pr 8,28-29; Gb 38,16). Il linguaggio che utilizza immagini della mitologia rievoca spesso in maniera esplicita o allusiva l'evento del Mar Rosso (cf. per es. Sal 74,13-14; Is 51,9- 10). Il ricorso a immagini mitologiche appare sempre un artificio letterario per esaltare la potenza di Jhwh, per cui la coerenza delle immagini è secondaria, come si può riscontrare nel richiamo al Leviatan in Sal 74,13s in cui il mostro, somma di tutto ciò che è ostile a Dio, viene fatto a pezzi e distrutto, e in Sal 104,26 in cui appare una creatura di Dio

come tutte le altre che si diverte nel mare anch'esso opera di Dio.

Il linguaggio più demitizzato appare inaspettatamente più spesso in connessione col vocabolo *tehóm* (36 volte, tradotto normalmente in greco con *àbyssos).* Nonostante la vicinanza fonetica, i filologi negano la derivazione diretta di *tehóm* dall'accadico *Tiamat,* il caos primordiale in lotta con Marduk, il campione degli dèi dell'ordine (cf. C. Westermann, *tehóm* in *DTAT* II, 926-932). Nella Bibbia la *tehóm* designa la grande massa d'acqua del mare, la sua immensa superficie o la sua insondabile profondità, come dato geografico in senso puramente oggettivo, senza alcuna personificazione. Nel giudaismo indicherà anche le profondità della terra (lo *Seol)* indipendentemente dalla presenza o meno dell'acqua. È notevole che questo vocabolo, comunque tanto affine fonetica- mente alla *Tiamat* babilonese, non venga mai utilizzato nel senso di una potenza ostile a Dio, neppure come motivo letterario di antitesi per esaltare la potenza di Jhwh: in Is 51,10 il suo uso sembra un correttivo dell'immagine mitologica del dragone Raab fatto a pezzi. La *tehóm* è un elemento della creazione ed è tanto lontana dall'indicare una potenza ostile a Dio che anzi è una fonte di benedizioni, perché sta anche all'origine delle sorgenti d'acqua della terraferma (cf. Gen 49,25; Dt 8,7; Sal 78,15; Ez 31,4). Anche il racconto del diluvio indipendentemente dalla mescolanza delle fonti e delle loro incongruenze può essere esemplare al riguardo: la narrazione presenta il grande abisso (*tehóm rabbah)* e l'oceano celeste (il *mabbùl)* come masse d'acqua di cui Jhwh dispone a piacimento e secondo la sua volontà (Gen 7,11; 8,2). La stessa solenne *berìt* contratta con Noè è un segno di questo pacifico dominio (Gen 9,11). L'uomo biblico rievoca le tradizioni del diluvio, ma non si sente in balìa delle acque da cui pure la terra è circondata e avvolta. L'esperienza storico-religiosa che sta alla base della sua fede genera la convinzione sempre più profonda che il rapporto uomo-Jhwh, e Israele-Jhwh, è la realtà primaria e determinante per la sicurezza della sua esistenza rispetto al rapporto uomo-creazione. Ciò viene espresso in modo quasi didascalico nel libro della Sapienza, ultimo scritto dell'AT: nella lettura midrasica che l'autore fa di alcuni momenti dell'esodo (Sap 10-12; 16-19) scopre negli eventi la mirabile regìa della Provvidenza che coordina gli elementi da essa creati per la salvezza d'Israele e la punizione dei suoi oppressori (in particolare per l'acqua vedi per es. 11,6-14).

Nel NT, se si eccettuano alcuni richiami all'AT (Mar Rosso) e l'uso simbolico che ne fa l'Apocalisse, il mare è presente in qualche momento degli Atti (viaggi di Paolo) e nei vangeli, i quali (eccetto Luca) usano questo nome per il lago di Genesaret. Alcuni episodi, come la tempesta sedata (Mc 4,36-41 e par.) o il precipitarsi in mare dei porci invasati (Mc 5,11-13 e par.), possono far apparire il "mare", nelle intenzioni degli evangelisti, come la sede delle potenze ostili al regno di Dio, dei demoni, su cui Gesù ha comunque il potere sovrano come lo stesso Jhwh (cf. Sal 65,8: «Tu mettesti a tacere il fragore del mare»; cf. anche Sal 89,10; 107,29). Ma questo è anche il mare in cui e di cui vivevano diversi discepoli che Gesù ha chiamato dalle barche al suo seguito; è il mare su cui egli cammina con minor pericolo che sulle strade di Palestina (Mt 14,25- 27) e su cui anche Pietro può camminare finché ha fede in Gesù (vv. 28-31); è il mare in cui avviene la pesca miracolosa (Lc 5,4-11; Gv 21,1- 14). Gli episodi evangelici che hanno come scenario il "mare" di Galilea potrebbero eventualmente indicare la situazione della comunità di Gesù nel mondo, con le fatiche, i pericoli e anche i successi che tale situazione comporterà.

II - L'ACQUA COME SEGNO E SIMBOLO — Per le precisazioni concettuali e terminologiche relative a "segno e simbolo" nella moderna antropologia, vedi 'Simbolo. L'uso simbolico di una realtà naturale ha funzione conoscitiva e comunicativa; più che un aiuto è una condizione per esprimere percezioni o esperienze interiori che il soggetto cerca di formulare a se stesso, prima ancora di comunicarle ad altri, cogliendo negli oggetti della sua conoscenza sensibile sintonie e rispondenze con tali percezioni ed esperienze. Nella concezione biblica tutta la creazione e la storia vissuta da Israele sono in stretta dipendenza

da Dio: tutto quindi (cose, persone, eventi) può divenire segno della sua presenza, strumento della sua azione, indice di qualche aspetto del complesso rapporto, non sempre facilmente decifrabile, di Dio con l'uomo. L'acqua nelle sue diverse valenze è divenuta facilmente simbolo di realtà più profonde che Israele viveva come popolo di Dio. L'abbondanza di acque con cui sono descritte la protologia e l'escatologia rappresenta già ataviche nostalgie e aspirazioni, paure e repulsioni dell'uomo biblico (e in genere mediorientale), interpretate però alla luce del suo rapporto con Jhwh, col Dio dell'alleanza che dà una coloritura particolare a questo elemento simbolico fondamentale.

1. L'ACQUA PER LA SETE DELL'ANIMA - La protologia e l'escatologia inquadrano la storia e in particolare la storia del popolo dell'alleanza con Dio, chiamato a vivere ogni giorno di una realtà che dal simbolismo dell'acqua, compresa la sua penuria, desume tutta la sua necessità. Accadeva agli ebrei di dover comprare anche l'acqua (Is 55,1; cf. Lam 5,4), come altri alimenti che normalmente si comprano, ma il profeta invita: «Anche chi non ha denaro venga!». L'acqua che Dio offre per bocca del profeta non si compra in realtà col denaro; è sempre disponibile a tutti. Il linguaggio figurato si dissolve subito; l'invito ad attingere acqua è un invito all'ascolto: «Tendete l'orecchio... ascoltate e la vostra anima vivrà» (Is 55,3). L'acqua è la "parola" che è veramente la vita d'Israele (Dt 8,3; 32,47), senza la quale esso non esisterebbe neppure. Dalla parola di Dio rivolta ad Abramo, dalla parola che gli promette una discendenza nasce Israele (Gen 12,1-2). In un tempo in cui questa "parola", che non solo ha dato origine ma accompagna Israele nella sua storia, non era ancora stata fissata e codificata ma risuonava dalla viva voce degli uomini di Dio, la sua mancanza provocava "fame e sete" come la mancanza di pane e acqua. Amos minaccia questa "carestia e siccità" per cui gli "adolescenti e le belle vergini" verranno meno per la sete e andranno vagando barcollanti alla ricerca di quest'acqua (Am 8,11-13). Il silenzio di Dio fa parte del suo castigo, è una specie di esilio dell'anima di Israele lontana dalla "parola" per aver dato ascolto ad altre parole, aver cercato altre acque. Pochi decenni dopo Amos, Isaia nel regno di Giuda si lamentava che il popolo avesse «disprezzato le acque di Siloe che scorrono placidamente» (Is 8,6) per ricorrere alle acque impetuose e abbondanti del Fiume per antonomasia, l'Eufrate. La pochezza e placidità delle acque di Siloe (la sorgente che assicurava l'acqua e quindi la vita a Gerusalemme) e la massa d'acqua straripante del gran fiume visualizzano la sproporzione di potenza e sicurezza, per la ragione politica, tra una "parola" cui affidarsi e l'alleanza con un grande impero come quello assiro del tempo, di fronte alla coalizione siro-efraimita che assaliva Acaz (734). Verrà l'imperatore Tiglat-Pilezer e annienterà Efraim e Damasco, ma sarà come un'inondazione anche per Giuda, secondo la parola di Isaia (Is 8,7-8). Qualche decennio dopo, Gerusalemme potè constatare ancora l'efficacia infallibile della "parola" che le garantiva la salvezza di fronte a Sennacherib (701 a.C.), sempre alla condizione di un atto di fede, che questa volta Ezechia non esitò a fare, sostenuto ancora da Isaia (cf. Is 37). La sorgente d'acqua viva, abbandonata da Giuda, tornerà ancora sotto la penna di Geremia, in contrapposizione con le cisterne squarciate, screpolate, che non contengono acqua (Ger 2,13); i simboli si chiariscono qualche versetto più avanti. Giuda ha abbandonato il Signore suo Dio e va cercando di bere le acque del Nilo e dell'Eufrate (2,17-18), va cercando sicurezza in alleanze che si riveleranno sempre inutili e anzi disastrose fino alla tragedia del 586 a.C. Indubbiamente l'anonimo profeta della fine dell'esilio, il Deutero-Isaia, si ispirava anche all'esperienza profetica del suo grande maestro e modello del sec. Vili e di altri profeti quando affermava l'efficacia infallibile della parola di Dio, paragonandola alla pioggia: dopo che è caduta produce infallibilmente i suoi effetti sulla terra che la accoglie (Is 55,10-11).

Questi versetti posti alla fine del Secondo Isaia sembrano il sigillo di quanto egli è andato annunciando appassionatamente per 16 capitoli: la fine dell'esilio e il ritorno in patria degli esuli che sarà come un nuovo esodo. Il suo linguaggio,

ricco di immagini smaglianti e di intenso pathos, è tutto teso a riattivare la fede nel Dio dei padri presente, nuovamente in azione per riscattare il suo popolo e ricondurlo nella sua terra; invita a guardare innanzi, al futuro; il senso del ritorno alla terra dei padri sta proprio nel fatto che la storia dell'alleanza tra Dio e il suo popolo non è esaurita, deve continuare. L'immagine dell'acqua, che ricorre frequentemente, si accompagna al motivo della strada da percorrere per ritornare: se si dovranno attraversare regioni desertiche queste si trasformeranno in terre solcate da corsi d'acqua, ricche perciò di vegetazione, di frutti, pronte ad offrire ogni conforto e ristoro agli esuli in marcia: «Sì, aprirò nel deserto una strada, metterò fiumi nella steppa... per dissetare il mio popolo, il mio eletto» (Is 43,19-20; cf. Is 41,17-20; 44,3-4; 48,21; 49,10; 51,3: «Rende il deserto come l'Eden... la steppa come il giardino del Signore»). Anche Is 35 si ispira al Secondo Isaia, raffigurandosi il ritorno dei "riscattati" dal Signore come una solenne processione liturgica che si snoda per la via sacra che conduce a Sion, attraverso un deserto trasformato da sorgenti e corsi d'acqua (35,6-7). L'acqua, condizione di vita delle carovane che programmavano il percorso secondo la distanza delle oasi o dei pozzi, rimane il simbolo di una parola che garantisce quanto annuncia, che crea condizioni di vita e la rinnova anche là dove sembra impossibile e pare destinata ad estinguersi.

Sulla scia di questo simbolismo si collocano i testi che riguardano l'individuo, precisamente "il giusto", l'uomo che assume la posizione giusta dinanzi a Dio: egli è come gli alberi piantati lungo corsi d'acqua che sono in condizioni di sopravvivere anche in tempo di siccità (Sal 1,3; Ger 17,8; Is 58,11; Ez 19,10). All'immagine statica dell'albero si affianca quella dinamica del gregge cui il pastore provvede l'acqua guidandolo alle sorgenti (Sal 23,2; Ger 31,9; cf. Ap 7,17). L'acqua rimane sempre tra le prime realtà che affiorano alla fantasia come simbolo di vita sicura e felice sia presente che futura. Perciò il salmista avverte il desiderio dell'incontro con Dio, di vivere vicino al suo santuario, come una sete lancinante (Sal 42,2-3: «Come una cerva anela ai corsi d'acqua. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente»; Sal 63,2: «Dio, Dio mio di te ha sete l'anima mia»).

La letteratura sapienziale conosce e utilizza l'acqua come simbolo della saggezza. È presente in qualche sentenza proverbiale (cf. Pr 13,14; 18,4; 20,5; Sir 15,3; 21,13) che di solito pone in primo piano il saggio, più che la sapienza. Solo in Sir 24,22-32 incontriamo in modo più esteso e riflesso l'uso simbolico dell'acqua. Dopo l'identificazione della sapienza con il libro della legge dell'Altissimo, il Siracide dice che la legge contiene tanta sapienza quanta acqua i fiumi del paradiso (Gen 2,10-14), che oltre al giardino irrigano tutta la terra (e vi aggiunge anche il Giordano e forse il Nilo!). Da questa abbondanza Ben Sira ha derivato un canale per irrigare la sua aiuola... Ma l'immagine non prosegue coerentemente; dice che questo canale è divenuto un fiume e un mare... e della sua aiuola non si sa più che cosa sia avvenuto! La fantasia si è bloccata sull'acqua che diventa simbolo di tutta la sapienza raccolta nel suo libro come frutto del suo studio, meditazione e riflessione sulla *tórah,* oltre che di preghiera all'Altissimo e di osservazione del mondo (cf. Sir 39,1- 3.5-8 l'autoritratto dell'autore!).

Nel NT la presenza dell'acqua con questo valore simbolico si riscontra solo negli scritti della tradizione giovannea. Se nell'Apocalisse la prospettiva è escatologica (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17), quella del quarto Vangelo è chiaramente attuale o ecclesiale. Nel dialogo con la samaritana (Gv 4,7- 15) l'acqua simboleggia un dono non meglio precisato che sembra potersi identificare con la rivelazione di Dio, del Padre, che Gesù fa agli uomini. Nell'invito rivolto alla folla nella festa delle Capanne (Gv 7,37-39) l'acqua viene identificata con lo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in Cristo dal momento della sua "esaltazione", secondo il commento dell'evangelista in 7,39. È nota la doppia possibilità di lettura di Gv 7,37b-38 in base all'interpunzione adottata: *a.* «Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, come dice la Scrittura...»; *b.* «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura, da lui sgorgheranno fiumi d'acqua viva». Ambedue le lezioni comportano qualche difficoltà sintattica (cf. G. Segalla, *Giovanni,* Ed. Paoline 1976, 262s), comunque l'interpretazione più giovannea è certamente quella cristologica in ambedue i casi, poiché è da Gesù che sgorga l'acqua viva, è lui che la dona. Gv 19,34 è il testo che nell'ottica giovannea sembra dare compimento agli altri che parlano del dono dell'acqua viva come rivelazione suprema e definitiva di Dio in Gesù innalzato sulla croce e come Spirito; doni che sono legati alla morte di Gesù (Gv 7,39; cf. 8,28). La simbologia più direttamente sacramentale sembra secondaria o implicita nell'acqua viva che Gesù dona e che va incontro alla sete di conoscenza e di salvezza definitiva: «Chi beve dell'acqua che io gli darò non avrà più sete» (Gv 4,14). Le concrete modalità attraverso cui si accoglie quest'acqua non sono escluse, anche se non appaiono in primo piano.

2. L'ACQUA PER LA PURIFICAZIONE DEL CUORE –

Anche come elemento essenziale di tanti riti purificatori, l'acqua subisce un processo di simbolizzazione a mano a mano che la coscienza d'Israele, soprattutto sotto la spinta della predicazione profetica, approfondisce il concetto di peccato e l'idea che l'impurità della creatura umana, o la sua indegnità di stare alla presenza di Dio, è una situazione interiore, cioè del "cuore", più che esteriore: non c'è acqua naturale né alcun rito che possa purificarlo. L'acqua rimarrà comunque il simbolo evocativo più immediato e comprensibile di un intervento che solo Dio può compiere. Così l'orante del Sai 51 invoca direttamente da Dio la purificazione: «Lavami... mondami» (v. 4), «purificami... lavami» (v. 9), e poi esplicita il suo sentimento invocando che Dio crei in lui un cuore nuovo (v. 12). Ricorre qui il verbo *bara '* che la Bibbia riserva all'agire di Dio, il verbo della creazione (Gen 1,1), da cui traspare la convinzione che una vera purificazione interiore, una vera liberazione dal peccato, equivale a una creazione e questa operazione è unicamente opera di Dio. Risuona in queste espressioni del salmista la sua meditazione su testi profetici quali Is 1,18; Ger 31,33-34; soprattutto Ez 36,25-27 (cf. anche Zc 13,1: «La fonte zampillante... per il peccato»), i testi classici che annunciano un nuovo rapporto con Dio che comporterà una purificazione interiore, un cambiamento del cuore, quel cuore nuovo che solo

potrà accogliere una nuova alleanza.

3. "COME LE GRANDI ACQUE" - L'acqua dell'oceano o dei grandi fiumi, esorcizzata sul piano cosmologico, rimane come immagine simbolica di grandi pericoli incombenti sulla vita del popolo o dell'individuo, di fronte ai quali si è impotenti come un'imbarcazione in balìa del mare in tempesta o un territorio di fronte a una inondazione che tutto travolge e sommerge. L'immagine ricorre nei Salmi di lamentazione (cf. Sai 18, 4.5.16; 69,2-3.15-16; 88,17-18; 124,4), per presentare a Dio una situazione senza vie d'uscita se non l'intervento della sua onnipotenza misericordiosa.

Talvolta l'immagine delle acque inondanti ricorre nei profeti per indicare l'invasione di una nazione da parte dei nemici. La già ricordata venuta degli assiri, chiamati dal re di Giuda, Acaz, sarà come una inondazione del grande fiume (Is 8,6-8); Samaria sarà travolta da acque potenti e inondanti contro cui non reggerà alcun riparo (Is 28,2.17; vedi la stessa immagine per la regione dei filistei in Ger 47,2 e per Babilonia in Ger 51,52).

La corrente apocalittica remitizza il mare, in certo senso, riallacciandosi all'ancestrale mentalità semitica. La massa caotica delle acque torna ad essere la terribile e minacciosa sede delle potenze avverse a Dio. Da essa salgono i mostri della distruzione (cf. Dn 7,3ss; Ap 11,7; 13,1; 17, 5.8-18) che tendono a sconvolgere o impedire il "cosmo" che Dio va realizzando nella storia della salvezza («i cieli nuovi e la terra nuova», Ap 21,1; cf. Is 65,17; Pt 3,13), il nuovo popolo che egli si va formando («gli altri figli della donna», Ap 12,17, contro cui il dragone vomita la fiumana d'acqua). Il "Sitz im Leben" di questo genere è la lotta, la persecuzione contro il popolo di Dio, i santi dell'Altissimo (Dn 7,25). La trasposizione simbolica ne fa un combattimento cosmico tra due campi nettamente contrapposti. La messinscena utilizza elementi che nella precedente tradizione d'Israele erano serviti come motivo letterario per esaltare la potenza di Jhwh ed ora divengono simbolo di persone, eventi, istituzioni che formano il "campo avverso" a Dio e al suo popolo. Perciò il mare con i suoi mostri, ridivenuto simbolo di ogni entità che nel corso della storia si è opposta al disegno di Dio, scomparirà (Ap 21,1), mentre continuerà a sussistere il dono di quell'acqua che è simbolo di tutto ciò che Dio ha creato per la vita e la felicità piena delle creature che hanno accolto la sua proposta di salvezza, il suo amore redentore (cf. Ap22.1-2 che riprende il tema dell'acqua risanatrice e vivificante di Ez 47.1-12).

Altri simbolismi secondari, si direbbe occasionali, appaiono nella Bibbia connessi con l'acqua: in Pr 5,15-18 («Bevi l'acqua della tua cisterna...») il saggio esorta ad apprezzare l'amore coniugale mettendo in guardia contro l'infedeltà; in 2Sam 14,14 la donna di Tekoa si richiama all'acqua versata per terra come immagine della vita che trascorre inesorabile e irrecuperabile. È chiaro che quest'ultimo simbolismo è legato alla caratteristica della "liquidità" più che dell'acqua in se stessa; il Cantico poi preferisce il vino all'acqua come immagine dell'amore tra gli sposi (cf. Ct 1,4; 2,4), o il miele e il latte (4,11), pur non dimenticando l'acqua (4,15).

Un gesto simbolico legato più propriamente all'acqua è invece il "lavarsi le mani" per dichiarare la propria innocenza in fatti di sangue (Dt 21,6; cf. Sai 26,6), gesto che Pilato ha reso celebre in altro senso sottraendosi al suo preciso dovere di giudice che gli imponeva di rimandare libero un accusato riconosciuto innocente (Mt 27,24).

CONCLUSIONE — È significativo che nella Gerusalemme celeste il veggente di Patmos non scorga alcun tempio né alcuna sorgente di luce, perché Dio e l'Agnello sono suo tempio e sua luce (Ap 21,22-23), mentre invece gli viene mostrato il fiume d'acqua viva (Ap 22,1-2). Restando nella tradizione giovannea, si può ricordare che nel quarto Vangelo Gesù si identifica con la luce (Gv 8,12) e, in qualche modo, con il tempio (Gv 2,19-23), ma non si identifica con l'acqua: essa appartiene, sia come realtà creata che nel suo valore simbolico, alla categoria del "dono", fino al dono per eccellenza, lo Spirito, effuso nei credenti

in Cristo (7,39; cc. 14 e 16 *passim;* Rm 5,5; 2Cor 1,22; Gal 4,4-7). La presenza dell'acqua nella visione di Giovanni sta a significare sembra che la vita eterna con Dio e in Dio esiste come dono perennemente accolto che non annulla ma suppone l'alterità tra chi dona e chi riceve, tra il Dio di Gesù Cristo, il Padre, e i suoi figli resi conformi definitivamente, mediante questo dono dello Spirito all'immagine del Figlio (Rm 8,16ss.29). Il mistero della paternità di Dio avvolgerà i suoi figli, senza annullarli, senza assorbirli o vanificarli in sé, come in certo senso le misteriose e insondabili acque cosmiche, nella visuale biblica, avvolgono l'universo.

AGGEO

I - LA PERSONA E IL TEMPO — Aggeo (in ebr. *Haggaj,* "nato in giorno di festa") è uno dei dodici profeti minori, il primo dei cosiddetti "profeti della ricostruzione", insieme a Zaccaria e a Malachia. Le brevi sezioni del libretto sono datate tra il mese d'agosto del 520 e il dicembre dello stesso anno. Sulla persona del profeta non sappiamo altro all'infuori di quanto possiamo dedurre dalla lettura del suo scritto. Dalla qualifica di "profeta", assegnatagli nel titolo, si può facilmente arguire che era addetto al culto, cioè alla liturgia del culto ufficiale nel tempio (ove nell'anno 538 era stato eretto l'altare degli olocausti).

Gli avvenimenti politici cooperarono al risveglio religioso di questo periodo. Alla morte di Cambise, figlio di Ciro, nel 522, in tutto l'Impero persiano scoppiarono violenti disordini; nella sola Babilonia comparirono successivamente tre impostori come pretendenti alla successione,

ma altri si fecero sentire nelle province fino al 520, quando Dario ebbe saldi nelle mani i destini dell'Impero. Il profeta Aggeo vede in queste agitazioni non solo i segni premonitori della fine dell'Impero, ma anche i segni della grande e decisiva rinascita degli ebrei. Per prima cosa, nell'imminenza dell'inaugurazione del regno di Jhwh, non può essere che manchi addirittura il tempio. Ad Aggeo si affianca il profeta Zaccaria e, grazie all'esaltazione delle speranze messianiche, la ricostruzione del tempio prosegue bene.

Ma contemporaneamente si acutizzano le contese con i samaritani. D'altra parte il satrapo della provincia transeufratea vuole vedere chiaro sui moti sovversivi che gli sembrano legati alla riedificazione del tempio. Si reca a Gerusalemme, gli ebrei si fanno forti dell'autorizzazione di Ciro (del 538) ed egli stende una relazione a Dario (Esd 5,3-17). Rispettoso della volontà di Ciro, Dario approva la ricostruzione e domanda che nel nuovo tempio si offrano sacrifici e s'innalzino preghiere per lui e i suoi figli. I persiani presero tuttavia la precauzione di allontanare dal governo della Giudea ogni discendente della famiglia reale di Davide, ma non si sa come ciò avvenne; forse destituirono Zorobabele o alla sua morte non gli diedero un successore di sangue reale. Sta di fatto che l'ultimo oracolo di Zaccaria, del novembre 518, non parla più di Zorobabele, nonostante la promessa di Aggeo del dicembre 520. Si sa che dall'agosto del 520 al marzo del 515 fu terminato il tempio, senza che si realizzasse la grande attesa della liberazione e della salvezza. Le vicende del tempio e la situazione politica e sociale, nonché l'attività di Aggeo, sono anche illustrate dal profeta suo contemporaneo, Zaccaria (cc. 1-8), il quale iniziò la sua missione due mesi dopo (ottobre-novembre del 520), e dal libro di Esdra (5,1; 6,14) che menziona espressamente i due profeti.

Il libretto riguarda soltanto un breve periodo (appena quattro mesi), allorquando a capo dei "ritornati" dall'esilio babilonese c'erano Zorobabele e il sommo sacerdote Giosuè.

II - LO SCRITTO — Il brevissimo testo di Aggeo è suddiviso in cinque sezioni:

- 1,1-11: esortazione a Zorobabele governatore della Giudea e a Giosuè a portare a compimento la ricostruzione del tempio (le cui fondamenta erano state poste nell'anno 537, cf. Esd 3,8; 5,16). La lentezza, dice il profeta, è la causa del non buon andamento della situazione: si ammassa denaro in una borsa bucata.
- 1,12-15: risposta di Zorobabele, di Giosuè e del popolo al richiamo del profeta, e ripresa dei lavori di ricostruzione.
- 2,1-9 (ottobre del 520): profezia rivolta ai due capi e al popolo: la gloria di questo secondo tempio sorpasserà quella del primo, in quanto per effetto di una imminente trasformazione politica in esso confluiranno tutti i tesori delle nazioni (vedi appresso).
- 2,10-19: le messi e i frutti furono finora scarsi e immaturi perché impuri erano i sacrifici e le offerte al Signore; se cambieranno, anche il Signore li benedirà.
- 2,20-23: rivolto a Zorobabele, il profeta annunzia che Dio abbatterà presto i regni nemici e le potenze pagane, e farà di lui un "anello-sigillo". Siccome nelle parole introduttive ai due capitoli (1,1 e 2,1) e anche nel corpo della narrazione (1,12; 2,10.13.14.20) si parla del profeta in terza persona, è verosimile che lo scritto sia opera di un suo discepolo, tuttavia non si può escludere che tale modo di esprimersi corrisponda a una preferenza espressiva di Aggeo per dare l'impressione della più completa oggettività verso la parola di Dio.

TESTI PARTICOLARI - In 2,7 è detto, secondo il testo ebraico, «che affluiranno a Gerusalemme i tesori di tutti i popoli» e così il nuovo tempio sarà ripieno di gloria. Ma la versione latina, la Volgata, ha invece una frase divenuta celebre: «Et veniet desiderate cunctis gentibus» ("Verrà l'atteso di tutti i popoli"), e dà così al versetto un senso nettamente messianico. Più che di una errata versione, si tratta di una deliberata interpretazione.

In 2,23 il profeta dice direttamente a Zorobabele (da parte di Dio): «Mio servo e ti terrò come il sigillo, perché ti ho scelto. Oracolo del Signore». Nell'antichità

il “sigillo” lo si portava al collo o al dito della mano, e non ci si separava mai da esso; nel presente passo è evidente che Aggeo addita Zorobabele come re messianico. Ma Zorobabele scompare di scena poco dopo l’anno 520, forse anche prima del compimento dei secondi empio nel 515 (A Zaccaria).

ALLEANZA

1 - IL TEMA DELL’ALLEANZA OGGI — Nel linguaggio comune di oggi, alleanza è un termine che evoca, molto spesso, situazioni politiche o belliche. Sovente esprime uno stato di pacificazione tra due o più parti, che prima erano nemiche o erano in conflitto. A volte, anche, alleanza denota un “patto di guerra”, fra soggetti (nazioni) che si uniscono contro un nemico comune. Tale accezione del termine può creare difficoltà nella comprensione del tema biblico dell’alleanza. Per superare simili eventuali difficoltà di comunicazione tra il linguaggio biblico e quello della gente di oggi, forse si può far leva su due aspetti del termine-concetto di alleanza: *a.* alleanza è superamento di uno stato di ostilità e di divisione mediante un atto di pacificazione e di riconciliazione; *b.* alleanza è sempre, in modi diversi, una situazione di comunione o di unione in qualche modo “fraterna”.

Pare che oggi ci sia una notevole apertura e sensibilità riguardo a questi due aspetti. È infatti molto diffusa sebbene mescolata spesso ad ambiguità e contraddizioni l’aspirazione alla pacificazione, al superamento delle inimicizie. Inoltre il tema della fratellanza tra gli uomini è addirittura argomento troppo chiaccherato.

Quel che rende ostico alla cultura contemporanea il concetto biblico di alleanza sembra invece l’idea che Dio faccia un’alleanza con l’uomo. Si tratta di una difficoltà che non dipende dalle risonanze eventuali del termine ‘alleanza’, ma piuttosto dall’idea di Dio che pregiudica la comprensione del messaggio biblico.

Tra le difficoltà del lettore odierno della Bibbia si può aggiungere anche il dibattito esegetico che, soprattutto negli anni ’60 del nostro secolo, ha impegnato molti studiosi e ha prodotto una letteratura copiosa. Fin dal 1931 V. Koro Sec aveva curato la pubblicazione di ‘trattati’ politici hittiti del II millennio a.C., paragonati poi con il diritto israelitico e il racconto degli eventi sinaitici dallo studioso americano G. Mendenhall (nel 1960). Il tedesco Kl. Baltzer raffinò la ricerca arrivando a individuare (1960), anche nella Bibbia, un *Bundesformular* (formulario dell’alleanza). Gli studi di E. Kutsch (dal 1973 in poi) hanno messo in discussione la tradizionale versione del termine ebraico *berti,* con ‘alleanza’, proponendo al suo posto il senso di ‘obbligazione-impegno di una sola parte contraente. A sua volta, L. Perlitt, in un brillante studio del 1969, si occupò del problema della datazione dell’uso teologico di *berti,* sostenendo che esso non sarebbe più antico del movimento deuteronomico del sec. VII a.C.

Dal punto di vista della teologia biblica, grande impulso alla ricerca sulla ‘alleanza’ venne dato da W. Eichrodt con la sua *Teologia dell’AT* ([J]1933), strutturata intorno al tema dell’alleanza quale ‘categoria’ adatta a unificare tutto il messaggio teologico anticotestamentario.

Mentre i trattati hittiti del II millennio a.C. sembravano a molti troppo lontani, cronologicamente, dall’epoca di formazione dei testi biblici, un nuovo impulso è giunto dalla recente scoperta (1955) dei trattati di vassallaggio di Assarhaddon e del trattato di vassallaggio tra Assurbanipal e le tribù di Kedar (pubblicato nel 1968), tutti del periodo neoassiro, perciò contemporanei del movimento deuteronomico. Un’opera fondamentale, che tiene conto di tutto il dibattito contemporaneo su “alleanza e trattato” è lo studio di D. Me Carthy ('1963; 1978 completamente riscritta), nella cui scia si muove anche il nostro studio.

La Bibbia presenta una complessa tipologia dell’alleanza e tale varietà di forme o tipi rende difficile una definizione che le comprenda tutte. Assumiamo, come concetto euristico, che alleanza è uno stato o situazione di unione tra due o più parti, senza che sia necessaria un’espressione verbale. È infine importante

aver presente che la realtà dell'alleanza è operante e vige anche là dove non si usano i termini *berti o diathéke,* ma è indicata una comunione o una relazione unilaterale che fa appello a una risposta.

II - ANTICO TESTAMENTO — Ci occuperemo soltanto dell'ambito teologico in cui viene usato il termine-concetto di 'alleanza', non invece dell'ambito delle relazioni interumane che pure, nell'AT, sono spesso definite 'alleanza', come per es. il patto tra Isacco e Abimelech (Gen 26,28), tra Giosuè e i gabaoniti (Gs 9,8.11), o il patto d'amicizia tra Gionata e Davide (ISam 18,3) o il patto tra Salomone e il re Chiram di Tiro (Ire 5,26).

Manteniamo costantemente il termine 'alleanza' per rendere l'ebraico *berti:* benché infatti il vocabolo ebraico assuma connotazioni varie e differenti (giuramento, promessa, impegno, trattato), si tratta sempre intenzionalmente di una relazione tra parti intesa come totalità, e il giuramento, la promessa ecc. ne sono un elemento o l'azione costitutivi, non il tutto. Il termine 'alleanza' permette di non ridurre il tutto, cioè la relazione tra le parti, a un elemento parziale.

1. LA PROMESSA AI PADRI - Seguendo l'ordine stabilito dalla Bibbia, cominciamo dall'alleanza con Abramo, documentata in un testo (Gen 15,18) da molti attribuito alla tradizione jahwista. In Gen 15 è raccontato un rito per noi molto strano. Abramo, caduto in un sonno profondo ovviamente non un sonno naturale ma una condizione estatica nella quale riceve una rivelazione divina, ha la visione di animali divisi a metà e posti uno di fronte all'altro; in mezzo agli animali passa «un forno fumante e una fiaccola infuocata» (v. 17), simbolo di Dio. Il misterioso rito degli animali 'tagliati' è spiegato in Gen 15,18: «In quel giorno il Signore tagliò il patto *(berti)* con Abram in questi termini: "Alla tua razza io do questo paese"». Si tratta di una promessa fatta con giuramento. Tuttavia la promessa esprime anche un impegno vincolante di Dio che vuole stabilire con Abramo e la sua discendenza un legame stabile, dandogli una terra.

La divisione degli animali ha un senso simbolico, richiamato anche dal verbo "tagliare la *berti"*. Come se si dicesse: «Mi avvenga quel che è accaduto a questi animali se sarò infedele alla promessa fatta». La promessa divina impegna Abramo e la sua discendenza alla fedeltà, istituisce un legame e un obbligo.

Abramo non compie nessuna azione, non fa alcun gesto e non dice nessuna parola per esprimere da parte sua l'impegno. Egli è invitato a contare le stelle, ossia a riconoscere che è una povera creatura, incapace di numerare e contare l'opera di Dio. La promessa di Dio, dunque, è pura grazia, dedizione senza limiti e senza condizioni, ma anche dedizione totalmente immeritata, che non presuppone nulla in Abramo.

L'alleanza con Abramo è menzionata anche in un testo della tradizione sacerdotale (Gen 17). Si tratta sempre di un'iniziativa di Dio che dice: «Ecco la mia alleanza con te» (v. 4). L'alleanza implica tre impegni di Dio nei confronti di Abramo: *a.* «Ti renderò fecondo assai, di te farò delle nazioni e dei re usciranno da te» (v. 6); *b.* «Darò a te e alla tua discendenza dopo di te la terra dove soggiorni come straniero, tutta la terra di Canaan» (v. 8); *c.* «Diverrò vostro Dio» (v. 8). Abramo è il destinatario di una gratuita dedizione d'amore di Dio, che non soltanto promette dei doni, ma promette una relazione personale con lui stesso. È l'alleanza di Dio e non l'alleanza di Abramo.

Dio stesso, inoltre, vuole e ordina che Abramo e la sua discendenza pongano in atto un segno della sua alleanza, la circoncisione (Gen 17,9- 14), posto il quale l'alleanza di Dio si realizza e permane irrevocabile *(òlam,* v. 13). La circoncisione non è una prestazione di uno dei contraenti, né una condizione voluta da Abramo, ma un segno voluto da Dio, così che quando gli israeliti lo attueranno, esprimeranno la loro volontà di diventare partecipi dell'alleanza di Jhwh. L'alleanza con Abramo è infine menzionata in Ne 9,7-8: Dio ha scelto Abramo, l'ha fatto uscire da Ur, gli ha dato il nome Abramo, l'ha trovato fedele e ha fatto con lui un'alleanza, cioè la promessa di dargli la terra di Canaan.

Alla radice dell'alleanza con Àbramo sta, dunque, la volontà amorosa e benefica di Dio, o per dirla in altri termini la sua gratuita dedizione per la salvezza degli uomini, ch'egli vuole stabilire in una relazione di prossimità e di comunione con lui.

2. L'ALLEANZA SINAITICA (ES 19-24) - I racconti esodici riguardanti gli eventi localizzati sul monte Sinai sono certamente la più massiccia e la più antica testimonianza del concetto di alleanza. I cc. 19-24 di Es sono letterariamente e teologicamente molto complessi, riflettono diverse tradizioni di tempi e luoghi differenti. Qui ce ne occupiamo soltanto per quanto concerne il tema dell'alleanza.

Il termine *berìt* appare soltanto in Es 19,5 e 24,7 e nella locuzione *sefer habberìt* (rotolo dell'alleanza). Tale rotolo dell'alleanza (Es 20,22-23,19) contiene una serie di prescrizioni o comandamenti divini che il popolo s'impegna ad osservare. Esso sembra supporre una situazione sedentaria d'Israele e perciò è probabilmente di epoca tardiva, quando Israele già viveva in Canaan. In tale contesto, "rotolo dell'alleanza" non designa propriamente l'alleanza, bensì una serie di obblighi per Israele.

Questi capitoli di Es offrono una visione complessa della realtà dell'alleanza, espressa in forme differenti e non soltanto mediante il termine *berìt.* L'alleanza, infatti, è una condizione, non una parola!

a. *Alleanza e banchetto sacro (Es 24,1.9-11)* - Consideriamo anzitutto questo brano che è senz'altro il più antico e non può essere attribuibile ad alcuna delle tradizionali fonti del Pentateuco. Mosè, insieme con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani, rappresentanti di tutto il popolo, «guardarono il Signore, poi mangiarono e bevvero».

L'idea dell'adorazione di Dio sulla montagna corrisponde a una diffusa tradizione biblica (cf. Gdc 5,4-5; Ab 3,3) ed è connessa con il tema del pellegrinaggio (per es. IRe 19). Ricordiamo, inoltre, che caratteristica dei nomadi è siglare un'alleanza con un banchetto. Dopo che Isacco e Abimelech decisero di stabilire un patto tra loro, il patriarca «fece un convito per loro e mangiarono e bevvero» (Gen 26,30). Così pure il patto tra Giacobbe e Labano implica un banchetto: «Giacobbe offrì un sacrificio sulla montagna e invitò i suoi fratelli a prender cibo. Essi mangiarono e passarono la notte sulla montagna» (Gen 31,54).

Celebrare un banchetto alla presenza di Dio è un segno che si è in comunione con lui e ci si mette sotto la sua protezione. È una forma di comunicazione non verbale. Dio è colui che fa vivere chi sta alla sua presenza, stabilendo con lui una relazione vitale simboleggiata dal pasto.

In questo testo l'alleanza è presentata come una relazione tra il padrone di casa e gli amici ch'egli invita e ammette a mangiare alla sua presenza. La montagna è presentata come il tempio, dove si celebra il banchetto sacro con il quale Dio accoglie, come protettore e padre, i suoi fedeli. In questo brano l'alleanza è caratterizzata come un legame quasi familiare, senza stipulazioni con precise condizioni.

b. *Il sangue e la parentela (Es 24,3-8)* - Mosè costruisce un altare ai piedi del monte Sinai, poi incarica alcuni giovani di offrire sacrifici di comunione. Mosè versa parte del sangue degli animali sacrificati sull'altare e con l'altra parte asperge il popolo dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha contratto con voi con tutte queste parole» (v. 8). L'allusione è alle parole del Signore (v. 3) proclamate da Mosè dinanzi al popolo, il quale rispose a una sola voce: «Faremo tutte le cose che il Signore ha detto».

Il rito è descritto secondo il costume antico di una cultura agricola, poiché non si accenna ai sacerdoti, ma piuttosto ai giovani che offrono il sacrificio. D'altra parte compaiono elementi di epoca tarda, come la menzione dell'altare stabile e la terminologia sacrificale usata. Sembra un brano indipendente dalle classiche tradizioni (J - E) del /Pentateuco.

Particolarmente significativo è il rito dell'aspersione dell'altare simbolo di Dio e del popolo con il sangue dei sacrifici. Il sangue, che presso gli israeliti

simboleggiava la vita, unisce Dio e il popolo in una inaudita comunione di vita, in un vincolo quasi parentale. Il legame che viene così istituito non è naturale, di natura biologica. Infatti la lettura del rotolo dell'alleanza rende note le condizioni perché sussista e permanga la comunione di Dio con il suo popolo. La parola interpreta e conferma il rito. Il rito non è dunque un atto magico, ma acquista valore soltanto nel contesto della proclamazione del rotolo dell'alleanza: rito e parola costituiscono un'unità inscindibile. Il sangue, in quanto simbolo di vita, appartiene a Dio che, mediante Mosè, ne fa partecipe il popolo; anche i sacrifici di comunione (v. 5) creano un'unione tra Dio e il popolo. L'alleanza viene istituita sia attraverso il rito del sangue sia attraverso l'accettazione della parola di Dio.

Il carattere personale dell'alleanza è messo in evidenza dall'impegno esplicito del popolo (v. 3). La comunione con Dio è significata visibilmente dall'offerta dei sacrifici (v. 8).

Riassumendo possiamo dire che gli elementi costitutivi dell'alleanza sono: la parola di Dio, l'ascolto del popolo, il rito dei sacrifici e dell'aspersione con il sangue. Tali elementi non sono però soltanto una premessa o un presupposto, ma sono costitutivi della stessa relazione di Dio con il suo popolo. L'alleanza sinaitica, in questo brano, non è presentata come un trattato, ma come un vincolo quasi familiare: Jhwh e il popolo sono uniti dallo stesso sangue, cioè dalla stessa vita, sono membri quasi di una sola famiglia. L'alleanza infatti crea un legame di fraternità. I "figli d'Israele" (v. 5) diventano, in forza di tale unione, *'am,* che significa propriamente non 'popolo', ma 'famiglia'. È la famiglia di Jhwh.

c. *Alleanza e parola (Es 19,3-8)* - Si tratta di un brano di stile ieratico, solenne, finemente studiato, che certamente suppone una profonda riflessione sul senso degli eventi sinaitici. È un brano di poesia liturgica, probabilmente precedente l'opera deuteronomistica, ma che già risente dello stile di Dt. Dominante è il motivo della terribile presenza di Jhwh in una cornice liturgica. Infatti la delimitazione del recinto sacro, i riti di purificazione (lavare i vestiti, astensione da rapporti sessuali), il suono dello *sófar* e del corno evocano l'ambiente del culto. La nube, segno della presenza divina, evoca la nube d'incenso del tempio; il fuoco, simbolo di Dio, richiama quello acceso sull'altare nel tempio; lo *sófar* e il corno sono strumenti liturgici. La stessa introduzione del v. 1 («in quel giorno») fa riferimento a un preciso giorno di festa. L'evento sinaitico è pensato a partire dall'esperienza cultuale, per dire che il senso dell'evento non è lontano, chiuso nel passato, ma è anche il senso della sempre ricorrente celebrazione del culto, nel quale si rivive e si attualizza l'alleanza sinaitica come legame tra Dio e il suo popolo mediato dalla parola di Dio.

Questo brano si differenzia dagli altri perché manca qualsiasi azione (sacrificio, rito del sangue, banchetto sacro). La presenza di Dio si identifica nella sua parola accordata a Mosè che, in qualità di profeta, la annunzia al popolo. L'azione divina è tutta assorbita dalla parola rivolta al popolo, che a sua volta risponde con la parola. Si tratta, diremmo noi, di una "liturgia della parola".

Leggiamo i vv. 7-8: «Mosè andò a convocare gli anziani del popolo ed espose loro tutte quelle parole che il Signore gli aveva ordinato. Tutto il popolo, insieme, rispose dicendo: "Tutto quello che il Signore ha detto, noi Io faremo". Mosè riportò le parole del popolo al Signore». È un'alleanza costituita dalla parola di Dio, accolta e fatta propria dagli israeliti e riportata a Dio come parola del popolo. Il termine *berìt,* che ricorre al v. 5, non designa un patto o un'alleanza, ma poiché sta in parallelismo con «la mia voce», indica le esigenze della parola di Dio, il quale promette a Israele di farlo sua proprietà personale, un regno con una funzione sacerdotale nei confronti del mondo intero, un popolo a lui consacrato. Ma si tratta di una promessa condizionata: «Se ascoltate la mia voce e osservate la mia *berìt*» (v. 5). La condizione da adempiere non è una prestazione dell'uomo che faccia da 'pendant' alla promessa divina: è semplicemente ascolto della voce di Dio e adesione alla sua promessa.

Anche il Decalogo di Es 20,1-17 è da collegarsi con le 'parole' pronunciate da

Dio attraverso Mosè; infatti al v. 1 il Decalogo è così introdotto: «Dio pronunciò tutte queste parole». Non sembra quindi plausibile che il Decalogo sia da intendersi, come hanno proposto vari studiosi, alla luce dei trattati hittiti del II millennio a.C. Esso va collocato piuttosto nella cornice della teofania (Es 19), nella quale Dio manifesta al popolo la sua volontà. La struttura del Decalogo è spiegabile anche senza ricorrere all'analogia con i trattati di vassallaggio; né esso è per sé sufficiente per costituire il formulario completo del trattato, poiché manca un vero e proprio prologo storico, non ci sono benedizioni e maledizioni; né la formula apodittica («non fare... così e così») appartiene esclusivamente alla tradizione dei trattati.

Concludendo, possiamo ritenere che l'evento sinaitico narrato in Es 19-24 che probabilmente è la sintesi di esperienze religiose diverse fatte da gruppi e in tempi differenti non ha la struttura del trattato, tuttavia la realtà dell'alleanza è ben presente sia nella forma di un banchetto sacro sia in quella dell'unione di sangue sia in quella dell'impegno- promessa mediato dalla parola. Parola e gesti rituale-simbolici rimandano qui alla celebrazione cultuale, con cui è attualizzato e rivissuto il vincolo stabile e il rapporto vitale con Dio. L'esperienza vissuta della liberazione esodica e la celebrazione cultuale di essa si saldano insieme nella consapevolezza di una permanente relazione di comunione di Dio con il suo popolo.

3. IL TRATTATO DI ALLEANZA NEL DEUTERONOMIO - Nel periodo che va dalla caduta di Samaria (722 a.C.) alla morte di Giosia (609 a.C.) nasce e si sviluppa la corrente di pensiero che diede origine al Dt e alla scuola deuteronomistica: essa poi continuò a dare frutti anche durante l'epoca dell'esilio babilonese. Era l'epoca (sec. VII a.C.) del dominio assiro e della progressiva decadenza del regno di Giuda, che soltanto sotto Giosia quando ormai l'Assiria dava i primi segni del suo incipiente tramonto conobbe un sussulto di ripresa, in realtà spentosi molto presto.

Messa a confronto con la cultura assira che l'opprimeva prepotente- mente, la teologia deuteronomica è l'ardita impresa autenticamente teologica di assumere una categoria e un formulario tipicamente assiri per riaffermare e, in pari tempo, riformulare la fede d'Israele e quindi la sua specifica identità. Nel mondo assiro, infatti, era divenuto un costume diffuso fare giuramenti e stabilire trattati: era una caratteristica della cultura assira. L'idea di 'trattato' veniva trasferita anche all'ambito delle relazioni tra re, popolo e la divinità. «Che gli autori di Dt fossero influenzati nella loro teologia dell'alleanza da schemi di pensiero e istituzioni assiri è sufficientemente provato da molti parallelismi terminologici e dalla diretta dipendenza di Dt 28,28-33 da un trattato assiro. Abbiamo qui il fenomeno di una riorganizzazione delle antiche tradizioni d'Israele con l'aiuto di un sistema che proviene dalla dominante cultura nemica» (N. Lohfink).

La sezione centrale di Dt, ossia 4,44-28,68 che è il secondo discorso di Mosè, costituisce il nucleo primitivo e basico al quale poi furono aggiunte le altre parti. Ebbene, tutto questo secondo discorso mosaico è strutturato sullo schema dei trattati assiri. Ma la volontà di seguire tale schema è evidente pure nelle altre parti.

La struttura è la seguente:
1) ambientazione (4,44-49);
2) prologo storico-parenetico (5-11);
3) stipulazioni (12,1-26,15);
4) invocazione-dichiarazione (26,16-19);
5) benedizioni e maledizioni (28,1-46).

Oggi si conoscono circa una trentina di trattati di vassallaggio disseminati cronologicamente tra i secc. XVIII e VII a.C. e provenienti dalla Siria e paesi vicini (hittiti e impero assiro). La struttura riportata sopra è ritenuta da molti comune a tutti i trattati, benché non in tutti appaia sempre chiaramente, in tutte le sue parti. Sembra comunque certo che, almeno per Dt, sussista un nesso stretto con i trattati assiri, che usano un formulario molto differente da quello dei trattati

hittiti.

Lo schema del trattato fa risaltare l'iniziativa e la sovranità di Jhwh sul suo popolo, ma anche la risposta del popolo: Dio e popolo si impegnano reciprocamente, sebbene non sullo stesso piano come fossero partner uguali, e si scambiano le dichiarazioni con cui sigillano l'alleanza, come in Dt 26,17-19: «Oggi tu hai aderito alla dichiarazione di Jhwh. Egli ti ha dichiarato: che sarà tuo Dio e che tu dovrai camminare per le sue vie, osservare le sue leggi, comandamenti e norme giuridiche, e ascoltare la sua voce. E Jhwh ha oggi aderito alla tua dichiarazione. Tu gli hai dichiarato: che sarai suo popolo, che gli appartieni personalmente, come egli ha promesso; che osserverai tutti i suoi comandamenti; che egli ti innalzerà sopra tutti i popoli, che ha creato, a lode, gloria e onore; che tu sarai un popolo consacrato a Jhwh tuo Dio, come egli ha promesso».

La traduzione sopra proposta mette in evidenza la duplice e reciproca azione-impegno. L'alleanza è un impegno-obbligo bilaterale liberamente assunto e sigillato con una solenne dichiarazione.

Lo schema del trattato è seguito anche in Dt 29-30:

1) ambientazione (28,69);
2) prologo storico (29,lb-8);
3) lista delle parti (29,9-14);
4) stipulazione (29,15-18);
5) maledizioni (29,19-27);
6) benedizioni (30,1-10);
7) esortazione (30,11-14);
8) maledizione-benedizione (30,15-19);
9) testimoni (30,19);
10) esortazione (30,19b- 20).

Nello schema del trattato, secondo Dt 29-30, sono stati introdotti anche elementi estranei, soprattutto la parte esortativa, nella quale si offre una speranza anche nel caso che il trattato sia stato infranto: infatti la legge è accessibile e praticabile (30,11-14) e Israele ha sempre la possibilità di scegliere Jhwh, sua vita, ascoltando la sua voce e aderendo a lui (30,19b-20).

In Dt il trattato di alleanza è inserito entro un discorso persuasivo ed esortativo che fa appello alle emozioni, ai ricordi del passato e al 'cuore' d'Israele per indurre a un consenso interiore convinto e obbediente. La stessa forma di "testamento spirituale" di Mosè toglie allo schema giuridico del contratto ogni apparenza di fredda dichiarazione legale.

Nel contesto del trattato si spiega anche come l'amore verso il Signore, inteso come lealtà e fedeltà, possa venire comandato e perché si insista tanto sul servizio esclusivo del Signore. Amore e servizio esclusivo sono temi portanti della teologia del Dt. Ma anche molti altri termini-concetti risultano più comprensibili se collocati entro lo schema del trattato.

Pur usando lo schema del trattato, Dt non vede mai la relazione tra Dio e l'uomo in modo puramente legalistico o con mentalità leguleia. Il trattato riguarda una relazione personale, interiore e sociale, tra Dio e il suo popolo. Il trattato nasce dalla libertà amante e scegliente di Dio, come si afferma in Dt 7,7-9: «Non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli il Signore si è unito a voi e vi ha scelto; ché anzi voi siete il più piccolo di tutti i popoli. Ma perché il Signore vi ama e per mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatto uscire con mano potente e vi ha liberato dalla casa di schiavitù, dalla mano di Faraone re di Egitto. Tu sai che il Signore tuo Dio, lui solo è Dio: il Dio fedele che mantiene l'alleanza e la benevolenza».

La forma del trattato mette in risalto anche la responsabilità del popolo e del singolo, il libero impegno assunto con giuramento, perfino invocando maledizioni per il caso di infedeltà alle promesse fatte. L'alleanza come trattato di un vassallo (Israele) con il suo Signore (Jhwh) fa comprendere che Israele è una società di fratelli sotto un unico Signore, il quale dimostra il suo amore

nell'elezione di tale popolo come 'suo' alleato. Israele diviene quindi una società consacrata a Jhwh, messa a parte per lui, un modello alternativo e contrapposto di società per tutti i popoli.

4. LA LITURGIA DELL'ALLEANZA (Gs 24) - A Sichem, dove si adorava già dai Cananei il Dio dell'alleanza *(El-berìt),* si tiene un'assemblea popolare guidata da Giosuè. Il racconto ha la forma di un 'dialogo' tra Giosuè e il popolo. L'accento cade con insistenza sui motivi del servizio esclusivo di Jhwh. È un discorso rivolto al 'cuore', con lo scopo di persuadere e muovere a fare una scelta esistenziale per Jhwh. Si tratta di un testo molto vicino alla mentalità e allo stile deuteronomico non solo per il prevalere del tono parenetico, ma anche per gli elementi del genere alleanza-trattato che vi sono presenti (prologo parenetico, minaccia e promessa, stipulazione). Tuttavia è difficile vedervi la struttura completa del trattato. Si potrebbe parlare piuttosto della forma di un impegno: «Scegliete oggi stesso chi volete servire» (v. 15). Come dire: scegliete con chi impegnarvi. Il popolo risponde per tre volte: «Noi serviremo Jhwh» (vv. 19.21.24).

Giosuè descrive le conseguenze dell'impegno assunto dal popolo: «Se voi abbandonerete il Signore e servirete dèi stranieri, egli si volterà, vi manderà del male e vi distruggerà, dopo avervi tanto beneficato» (v. 20). Il popolo sa di impegnarsi liberamente e consapevolmente; egli stesso diventa testimone di aver fatto una scelta per Jhwh (v. 22). Il segno visibile e il testimone inconfutabile dell'impegno del popolo è una stele: «Ecco, questa pietra sarà una testimonianza per noi, perché essa ha udito tutte le parole che il Signore ci ha detto; sarà una testimonianza contro di voi, perché voi non rinneghiate il vostro Dio» (v. 27).

L'ipotesi che Sichem fosse il santuario centrale dell'anfizionia delle tribù è oggi respinta concordemente dagli studiosi. Perciò non è accettabile che l'assemblea di Gs 24 sia da intendersi come una celebrazione anfizionica dell'alleanza. Né è plausibile che il cosiddetto "credo storico" (Gs 24,2-13) sia un dato liturgico antico, poiché esso riflette chiaramente una fattura deuteronomistica. Si tratta di un testo di carattere liturgico, proto-deuteronomistico, che riflette elementi della tradizione dell'alleanza come trattato. Ma al v. 25 il termine *berìt* non sembra designare che il giuramento rituale del popolo: «Così Giosuè in quel giorno strinse un patto con il popolo e impose loro uno statuto e una regola a Sichem». Tuttavia non va considerato solo il termine *berìt,* ma tutto il campo semantico presente nella pericope esaminata. La scelta del popolo non è che la risposta a una scelta di Dio nei riguardi d'Israele (vv. 2-13), anzi è soltanto la recezione di una grazia data gratuitamente senza che vi aggiunga nulla di positivo. La scelta di Dio non si realizza senza il consenso della libertà umana, ma non è dalla libertà umana che viene la determinazione positiva della relazione con Dio, bensì ma esclusivamente dall'iniziativa divina.

5. L'ALLEANZA REGALE CON DAVIDE - Jhwh fa a Davide una promessa mediante il profeta Natan: «Certamente il Signore ti farà una casa» (2Sam 7,11). Nella profezia di Natan non ricorre il termine *berìt,* tuttavia basta leggere Sai 89,27-38 per vedere come Israele ha interpretato quell'oracolo: Dio è il grande re che fa una concessione al re inferiore, il quale si impegna ad essere fedele al suo sovrano e ad osservare determinate norme. Natan fa una promessa alla dinastia davidica, mentre il salmo applica a Davide le stesse promesse.

La promessa divina a Davide è definita come *berìt* in 2Sam 23,1-7; Sai 89,4.29.35.40; 132,12; Ger 33,20-21; Is 55,1-5. Nei libri delle Cronache l'alleanza con Davide è connessa con quella con i patriarchi e con l'alleanza del Sinai: essa è evidentemente una 'promessa' o un 'impegno unilaterale' di Dio nei confronti del re eletto e del popolo di cui il re è responsabile.

Sullo sfondo dell'alleanza regale con Davide sta certamente l'ideologia regale che vedeva il re come rappresentante della divinità, dalla quale riceveva l'incarico e la forza per governare e instaurare nel mondo l'ordine cosmico. Il re era infatti considerato mediatore tra Dio e il popolo.

L'utilizzazione simultanea sia dell'ideologia regale sia della teoria

dell'alleanza è caratteristica della concezione israelitica della regalità. L'alleanza con Davide ha la funzione di legittimare la sua dinastia e la vita stessa della nazione, tanto che i libri delle Cronache, quando ormai non c'era più il re, non si rifanno né all'ideologia regale né all'alleanza sinaitica ormai infranta, ma si richiamano alla promessa fatta a Davide come garanzia permanente della continuità della vita religiosa e nazionale.

In occasione dell'investitura di un nuovo re si rinnovava la celebrazione dell'alleanza, come è detto in 2Re 11,17: «Ioiada stipulò un patto tra il Signore, il re e il popolo». Era previsto un rituale particolare: «Il re, stando sul podio, concluse alla presenza del Signore l'alleanza che gli imponeva di seguire il Signore, di custodire i suoi comandamenti, le sue leggi e i suoi precetti con tutto il cuore e con tutta l'anima, al fine di attuare le clausole dell'alleanza scritta in questo libro. Tutto il popolo aderì all'alleanza» (2Re 23,3).

L'alleanza regale non si identifica semplicemente con un trattato di vassallaggio, tuttavia il redattore deuteronomistico ha visto senz'altro nel re un vassallo alleato con Jhwh. A differenza della tradizione del trattato, l'alleanza regale è una promessa di Dio che s'impegna e garantisce la sua protezione anche nel caso che il re non rimanga fedele. Ciò significa che il redattore deuteronomistico non fa coincidere 'popolo di Dio' e stato': Jhwh è un Dio non legato a uno stato, non è un Dio nazionale. La promessa divina non riguarda la perennità dello stato d'Israele, ma la protezione e l'impegno divini a favore della società di Dio che si edifica sulla base della *tórah.* È anche ipotizzabile che l'alleanza con Davide fosse pensata, da Davide stesso, come strumento propagandistico della sua concezione di unione e identificazione di popolo di Dio e stato. Nei testi attuali dell'AT, invece, essa è alleanza di Dio con il suo popolo: anche il re non è che un fratello tra i fratelli (cf. Dt 17,14-20), il cui 'diritto' è sottomesso alla *tórah.*

6. ALLEANZA D'AMORE NEI PROFETI - Nella letteratura profetica, il termine *berìt* è normalmente evitato perché poteva essere inteso in modo sbagliato, cioè come una garanzia divina di stabilità che esonerasse dalle responsabilità e dall'impegno della fedeltà e dell'obbedienza. I profeti sviluppano una "teologia del cuore" con lo scopo di indurre gli uditori a un assenso interiore, convinto e personale, ad amare Jhwh e a camminare nelle sue vie.

L'idea di alleanza compare, per la prima volta e con rilievo, nel profeta Osea. Egli paragona la relazione tra Jhwh e Israele al legame sponsale tra sé e sua moglie infedele. Com'egli rimane fedele, così Dio mantiene il suo amore verso Israele.

Il matrimonio israelitico era un vero contratto e perciò il paragone tra alleanza e matrimonio è dominato dall'idea di contratto. Tuttavia l'alleanza è costituita, per Osea, da un "amore di alleanza" *(hesed)* che non contraddice e non è inconciliabile con la natura del contratto. L'amore di Dio per Israele è la 'ragione' e il fondamento per cui Dio attende da Israele una risposta d'amore. In Osea *berìt* non ha ancora il senso preciso di 'trattato' che acquisterà, come s'è visto, in Dt.

Il termine *berìt* ricorre in Os 2,20; 6,7; 8,1; 10,4; 12,2. Non è mai specificato a quale 'alleanza' si fa riferimento. Ma quando Osea denuncia la rottura dell'alleanza con Jhwh sembra intendere tutto il complesso delle relazioni tra Jhwh e il suo popolo. Israele ha abbandonato il suo Dio: «Hanno trasgredito la mia alleanza e alla mia legge si sono ribellati» (8,1). L'alleanza consiste nell'elezione d'Israele per pura grazia di Dio, ma anche nella dedizione esclusiva d'Israele a Jhwh. Osea denuncia la rottura di tale mutua appartenenza.

Un altro testo profetico molto importante è necessario qui affrontare: Ger 11 e 31. Ger 11,1-14 è un passo redatto nello stile deuteronomistico e pensato alla luce della teologia deuteronomistica. La formula «le parole di questa alleanza» (vv. 2.3.6.8) va interpretata nel senso di Dt 28,69; 29,8; 2Re 23,3, cioè designa la legge deuteronomica fatta valere con la riforma di Giosia (2Re 23). Ricorre

anche la formula dell'alleanza: «Voi sarete per me il mio popolo ed io sarò per voi il vostro Dio» (v. 4). L'obbedienza d'Israele è la condizione perché si realizzi la relazione dell'alleanza. La *berìt* è un'obbligazione che vincola le due parti, sia Dio sia il popolo.

In Ger 31,31-34 è promessa un'alleanza nuova. Dio, per sua libera iniziativa, instaurerà un nuovo ordine di relazioni con Israele: «Io porrò la mia legge *(tórah)* in mezzo a loro e nel loro cuore la scriverò; ed io sarò per essi il loro Dio ed essi saranno per me il mio popolo» (v. 33). La *tòrah* sinaitica non sarà più una rivelazione inafferrabile dall'uomo, distante (cf. anche Dt 30,11-14): la *tórah* è vicina all'uomo, nel suo cuore e sulla sua bocca. L'iscrizione della *tórah* nel cuore dell'uomo produce una 'identificazione' del pensiero umano e del volere divino. Lo "scrivere sul cuore" corrisponde a quel che Dt 30,6 chiama la 'circoncisione' del cuore. L'interiorizzazione della *tórah* per opera di Dio garantisce l'unione delle volontà di Israele e di Dio. L'alleanza sarà perciò 'nuova', nel senso che sarà l'alleanza di un 'uomo nuovo'. Ma Ger 31,31-34 dice più che una semplice restaurazione dell'alleanza sinaitica, perché l'antica alleanza è superata e sostituita sulla base della *tòrah* sinaitica che ora verrà assimilata e praticata. Non si tratta di una legge nuova, ma di una situazione antropologica nuova. L'interiorità della *tòrah,* che fa 'nuova' l'alleanza, è la possibilità di un contatto diretto e immediato dell'individuo con il suo Dio e con la sua *tòrah*.

La nuova alleanza è opera di Dio, è una promessa incondizionata di Dio, espressione del suo «amore irrevocabile» (Ger 31,3). È l'assoluta bontà e fedeltà di Jhwh che opererà la nuova alleanza, cioè farà conoscere Dio stesso e darà la capacità di obbedire alla sua volontà.

7. L'ALLEANZA DI DIO CON IL MONDO - Abbiamo già anticipato, parlando dell'alleanza con Abramo [sopra II, 1], la concezione caratteristica della tradizione P. Qui prendiamo in considerazione il testo di Gen 9,8-17 (P). L'abbiamo lasciato per ultimo perché ci sembra un passo non solo cronologicamente tardivo, ma anche perché può rappresentare quasi un vertice della teologia dell'AT.

Soltanto Dio è soggetto di azioni in questa pericope: egli solo parla, stabilisce la *bertt* (vv. 9.11.17), dona la *bertt* (v. 12), dona l'arco sulle nubi (v. 13a), ricorda la *bertt* (vv. 15.16), vede l'arcobaleno (v. 16). Noè e la terra sono totalmente passivi: non fanno nessun gesto né pronunciano parole. II centro della pericope è il v. 13b: «E sia il segno della *bertt* tra me e la terra». Dio interviene a favore del mondo, annunziando che il diluvio non ci sarà più. Ora, il diluvio è l'anticreazione, perché riporta il mondo al caos acquoso primordiale (cf. Gen 1,2). La *bertt,* dunque, è finalizzata a garantire la stabilità e la vita del mondo. La *bertt* designa qui la liberissima iniziativa divina, il libero impegno-promessa di Dio creatore che salva il mondo e l'umanità dal caos del diluvio. La vita del mondo creato e dell'umanità non può realizzarsi positivamente che sotto il segno della libera *bertt* divina. Ogni volta che la violenza tende a riportare il mondo al caos (cf. Gen 6,11.13), Dio interviene con il suo impegno-promessa a garantire l'ordine cosmico, a salvare il mondo dalla distruzione. Si può dunque dire che in forza di tale *bertt* il mondo sta sotto il segno visibile (arcobaleno) di una promessa di salvezza. L'arcobaleno è un 'segno' *('ót).* Il termine 'segno' indica presso i profeti lo stesso messaggio profetico. Anche qui esso è un segno profetico, la prima grande promessa di salvezza per l'umanità e il mondo intero, il primo annunzio profetico rivolto a tutti gli uomini. Da Dio non viene che una volontà di salvezza per il mondo; la minaccia di distruzione del mondo non viene, dunque, dal di fuori, ma dall'interno del mondo stesso.

8. L'EPOCA POSTESILICA - Dopo la dolorosa catastrofe dell'esilio, il popolo di Dio concentrò le sue energie nella ricostruzione del tempio quale centro di una "società religiosa" rinnovata. La centralità del culto indusse a porre in primo piano la funzione dei sacrifici come mezzo per stabilire una relazione con Dio. Inoltre la legge divenne, insieme al culto, la sorgente e la norma della vita

religiosa dei giudei. Il giudaismo andò caratterizzandosi sempre più come custodia, studio e osservanza obbediente della legge.

Diminuisce l'uso del termine *bertt* nei libri postesilici, ma anche l'interesse per il tema dell'alleanza. Nel contesto di una solenne liturgia di espiazione Ne 9,8 fa menzione della *bertt* (promessa) di Dio ad Abramo che il popolo è invitato a ricordare (cf. lCr 16,15-17). In 2Cr 6,14 e Ne 1,5; 9,32 Dio è invocato come colui che mantiene la promessa, probabilmente (si sottintende) quella rivolta ad Abramo. In 2Cr 13,5 si fa riferimento all'alleanza con Davide (cf. anche 27,7).

Ben Sira usa il termine *diathékè* o *bertt* per indicare una promessa divina a Noè (Sir 44,18), ad Abramo (44,20), ai patriarchi (44,22), a Davide (45,25), ad Aronne (45,15) a Pincas (45,24).

Rimane viva, nel periodo postesilico, la convinzione che la promessa ai patriarchi è irrevocabile, sempre valida, ma d'altra parte si tende a una identificazione di alleanza con legge. La legge incarna concretamente la promessa e la grazia divina; la circoncisione, segno dell'alleanza abramitica e distintivo del pio giudeo, diventa il presupposto per l'impegno dell'osservanza della *tòrah* (cf. Gal 5,3).

9. CONCLUSIONE - La varietà dei tempi e delle esperienze religiose, nell'AT, ha condotto Israele ad elaborare varie e differenti concezioni dell'alleanza. Tale molteplicità di alleanze ha comunque un comune denominatore: l'assoluta, libera e gratuita iniziativa di Dio di salvare l'uomo istituendo con lui un vincolo che implichi l'adesione libera dell'uomo. Con la sua volontà di alleanza, con il suo popolo e con il mondo intero, Dio manifesta e vuole attuare il suo piano di salvezza.

L'alleanza è dunque una categoria teologica legata alla storia d'Israele. Non c'è un'idea unitaria di alleanza perché essa non è un principio astratto, ma piuttosto uno strumento ermeneutico, uno schema interpretativo dei rapporti vissuti tra Dio e il suo popolo entro la storia. L'alleanza significa propriamente non un'idea, ma una struttura di rapporti che ha una 'storia'. È una struttura intersoggettiva che si modula e si coniuga secondo il variare delle situazioni e dei soggetti umani impegnati. L'alleanza è grazia libera ed esigente di Dio che si dona all'uomo.

III - NUOVO TESTAMENTO — La menzione dell'alleanza nel NT non è frequente. Il termine che corrisponde all'ebraico *berìt è diatheke* (33 volte nel NT), in dipendenza dall'uso della versione dei LXX. Perché i LXX e il NT preferiscono usare *diathsks* invece di *sunlhekel* Probabilmente perché *diathéke* è un termine che evoca di meno un patto politico, inteso — come fa il NT — non nel senso tecnico di 'testamento' ma con il significato di 'disposizione'. Per sé, 'disposizione' non pregiudica il carattere unilaterale o bilaterale della relazione, in cui è in gioco la libera adesione o non adesione dell'uomo. In circa metà dei casi in cui ricorre il termine *diathéks* si tratta di citazioni dell'AT o di riferimenti alle alleanze dell'AT. Non si tratta, dunque, di una 'categoria' teologica privilegiata dal NT.

1. EUCARISTIA E ALLEANZA - Mentre *berìt* è una nozione centrale nell'AT, nel NT non si trova una nuova sintesi teologica sulla base della nozione di alleanza, né i primi cristiani hanno usato la categoria 'alleanza' per interpretare sistematicamente la vita della chiesa.

È soprattutto a riguardo dell'eucaristia che ricorre il termine *diathéke* (Mt 26,28; Mc 14,24; Le 22,20; ICor 11,25). Insieme si fa menzione del 'sangue', con evidente richiamo a Es 24,8. Al sacrificio di animali si sostituisce la dedizione della vita di Gesù che stabilisce un vincolo nuovo e definitivo tra l'uomo e Dio. Il sacrificio reale che Gesù fa di sé è un sacrificio di espiazione (cf. Is 53,10) per 'molti'.

I racconti eucaristici uniscono insieme, dunque, sia l'idea dell'alleanza sia l'idea di espiazione vicaria. La morte di Gesù (sangue versato) è vista come la "divina disposizione" (alleanza) di una nuova salvezza (nuova alleanza): «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue» (ICor 11,25).

Senza merito e senza poterla esigere, Israele riceve la nuova salvezza da Dio, il quale ha fatto della morte del suo Figlio Gesù la 'disposizione' del suo amore fedele e irrevocabile per Israele ("per molti"). Tuttavia la formula "per molti" è una formula aperta: tutti gli uomini possono divenire partecipi della salvezza che si è realizzata in Gesù per il popolo dì Dio che è Israele (anche in Eb 13,12 la morte di Gesù è vista come morte per Israele).

L'eucaristia è l'alleanza nuova in quanto è la dedizione definitiva e irrevocabile di Dio in Gesù Cristo per noi. Essa ci comunica, mediante il dono dello Spirito di Gesù, tale autodonazione di Gesù che ci rende capaci di vivere e morire come ha vissuto ed è morto lui. Nell'eucaristia si 'compie', dunque, in modo sublime, tutta la storia anticotestamentaria delle alleanze di Dio con il suo popolo: dall'eucaristia nasce un popolo nuovo, la chiesa.

2. PAOLO E L'ALLEANZA - L'apostolo Paolo, in polemica con i cristiani giudaizzanti che ritenevano necessaria l'osservanza della legge mosaica, così argomenta: «Fratelli, parlo secondo un punto di vista umano. Nessuno invalida o muta con aggiunte una *diathéke* ratificata, anche se è di un uomo. Ora ad Abramo e alla sua discendenza furono fatte le promesse. Non dice: e alle sue discendenze, come se si fosse voluto riferire a molte, ma ad una sola: e alla tua discendenza, che è Cristo. Voglio perciò dire questo: la legge, venuta 430 anni dopo, non annulla la *diathekè* ratificata in precedenza da Dio, rendendo così inoperante la promessa. Ma se l'eredità è legata alla legge, non è più legata ad una promessa; ora Dio fece il suo dono di grazia ad Abramo mediante una promessa» (Gal 3,15-18).

La *diathéke* irrevocabile, sempre valida e compiutasi in Cristo, è il dono di grazia o promessa di Dio ad Abramo. Paolo vede anche l'alleanza dell'AT come promessa e dono gratuito fatto liberamente da Dio. 'Le alleanze' sono state un privilegio e un dono di Dio ad Israele (Rm 9,4), al quale i pagani erano estranei (Ef 2,12). Ma l'alleanza istituita da Cristo è 'nuova', superiore: le due donne di Abramo simboleggiano le due alleanze; ma una è libera, l'altra è schiava (Gal 4,21-31). I cristiani sono figli della donna libera, liberati da Cristo per essere liberi (Gal 5,1). Gesù Cristo infatti ha portato la realtà della vera e definitiva alleanza, perché rendendo l'uomo libero lo rende veramente uomo, cioè figlio di Dio.

Il 'favore' divino, ossia la sua alleanza, ci è dato in modo pieno e definitivo in Gesù Cristo. E non è un'alleanza che presuppone l'esistenza dell'uomo, al contrario: è essa che costituisce l'uomo come 'destinato' a divenire figlio di Dio, libero (Ef 1,5). È la "nuova alleanza", non quella della lettera, ma quella dello Spirito (2Cor 3,6).

3. LETTERA AGLI EBREI - È lo scritto del NT dove la terminologia dell'alleanza ricorre più frequentemente.

Gesù «è il mediatore dell'alleanza nuova, affinché, essendo intervenuta una morte in redenzione delle trasgressioni commesse sotto la prima alleanza, i chiamati ricevessero la promessa dell'eterna eredità» (9,15). L'alleanza di Gesù è «più eccellente» di quella dell'AT perché «fondata su migliori promesse» (8,6). 'Promessa', ossia libero impegno divino gratuito, è diventata sinonimo di 'alleanza'. Infatti le promesse, non la parte legislativa o le benedizioni-maledizioni, sono viste come costitutive dell'alleanza. Eb considera una sola alleanza precedente a Gesù Cristo, quella sinaitica: «Di qui deriva che neppure la prima alleanza è stata sancita senza sangue. Infatti, dopo che da Mosè fu proclamato a tutto il popolo ogni comandamento, secondo la legge, egli, preso il sangue dei vitelli e dei capri, con acqua e con lana scarlatta e con issopo asperse il libro stesso e tutto il popolo dicendo: Questo è il sangue dell'alleanza che Dio ha prescritto per voi» (9,19-20; cf. anche 8,9). Ora, Gesù Cristo ha portato una alleanza nuova, così che ha reso antiquata ogni alleanza precedente (8,13).

La nuova alleanza è istituita non mediante il sacrificio di animali come l'antica (9,20; cf. Es 24,8), ma mediante la morte di Gesù, che ha versato il suo sangue per la nostra salvezza (9,11-14). «Di quanto peggior castigo pensate che

sarà giudicato degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio e avrà stimato cosa volgare il sangue dell'alleanza nel quale egli è stato santificato, e avrà oltraggiato 10 Spirito della grazia?» (10,29). La morte di Gesù non è stata un sacrificio rituale, ma il dono reale di sé che rende perfetto, nella sua coscienza, l'offerente (9,9). E la perfezione di Cristo è una perfezione che si comunica: «Siamo stati santificati dall'offerta del corpo di Cristo» (10,10). Tale offerta porta a realizzazione piena il progetto di Dio, cioè di ristabilire una comunione di vita tra lui e noi (10,10; cf. 2Cor 5,18-19).

Cristo stesso, dunque, è la nuova alleanza in quanto coinvolge nella sua offerta sacrificale tutta la nostra esistenza e la trasforma, donandoci
11 suo Spirito per un'adesione totale a Dio e una sincera dedizione d'amore ai fratelli.

IV - ALLEANZA E CREAZIONE — La nostra breve rassegna sul senso di 'alleanza' sia nell'AT sia nel NT ci sembra confermare la definizione proposta all'inizio, secondo cui l'alleanza è una situazione di comunione con Dio. L'iniziativa di stabilire tale comunione è un liberissimo atto di amore di Dio per l'uomo, che culmina nella morte-risurrezione di Gesù Cristo, resa presente ad ogni uomo di ogni tempo nell'autodedizione eucaristica. La comunione, che Dio intende istituire con l'uomo, non coinvolge soltanto il singolo come tale, ma è intenzionalmente ordinata a creare una nuova comunità, la famiglia dei figli di Dio. Tale nuova comunità ha come legge fondamentale la *tdrah* o vangelo in cui è depositata la testimonianza ispirata della volontà salvifica di Dio per l'uomo. Dio dona la sua legge-vangelo in vista della creazione di una comunità che entri in comunione con lui e viva la comunione fraterna. Sia nell'AT (cf. per es. l'alleanza nuova di Ger o il tema della "circoncisione del cuore" in Dt) sia nel NT (cf. come testo riassuntivo Gv 6,45: «È scritto nei profeti: Saranno tutti istruiti da Dio. Chiunque ha ascoltato il Padre ed ha accolto il suo insegnamento viene a me») la situazione di comunione-alleanza con Dio implica un'intima conoscenza o relazione esperienziale-personale con Dio prodotta dalla stessa azione divina. Ciò significa che la legge-vangelo della nuova comunità in alleanza con Dio è una società di uomini rinnovati e trasformati interiormente da Dio stesso. Tale rinnovamento antropologico che introduce nell'alleanza con Dio e nella comunità dell'alleanza culmina e si compie definitivamente per opera dello Spirito di Cristo, che fa dei credenti in Cristo veri figli di Dio.

Questo è il piano divino che ci è stato rivelato e che è apparso anche nel nostro studio sulla nozione di alleanza. Insieme con la nozione di alleanza sarebbe stato opportuno indagare anche il tema della creazione o, meglio ancora, studiare il rapporto tra creazione e alleanza. Ci siamo invece limitati a Gen 9,8-17 [sopra II,7] dove ricorre il termine *berit.* Ma ciò potrebbe indurre nel grave errore di pensare che alleanza e creazione siano semplicemente da giustapporre. È perciò opportuno almeno un cenno a questa problematica.

Dio crea per fare alleanza, cioè crea allo scopo di far entrare gli uomini in comunione con lui come figli di Dio. L'alleanza, dunque, permea tutta la creazione come suo fine e non è soltanto una modificazione accidentale che 'si aggiunge' a una creazione in sé consistente e dotata di senso. Come è detto nel Sal 136, l'attività salvifica di Dio sgorgante dalla sua 'misericordia' fa esistere il creato e l'uomo al fine di elargire a quest'ultimo i suoi doni e introdurlo alla comunione con Dio. Dio creò l'uomo e la donna "a immagine" di Dio (Gen 1,27), cioè come esseri aperti e capaci di incontro e comunione con Dio. L'alleanza di Dio con l'uomo è possibile soltanto perché Dio ha creato l'uomo come sua 'immagine', ossia allo scopo di fare alleanza con lui. Come si è già visto sopra, secondo Gen 9,8-17 T'alleanza' di Dio rivela il senso della creazione: Dio salva il mondo dal diluvio, simbolo del caos primordiale anticreazione, ossia 'crea' il mondo (cf. Gen 9,1-7 e la 'ripetizione' delle parole creative di Gen 1,28-29) per offrirgli la sua alleanza assolutamente gratuita.

Nella tradizione sacerdotale, la creazione giunge a compimento con l'alleanza, cioè quando il popolo arriva nella terra promessa (cf. Gen 1,28:

«Riempite la terra e prendetene possesso») e, per mezzo della tenda del convegno, Dio è presente in mezzo al suo popolo: «Si riunì tutta la comunità dei figli d'Israele in Silo, dove eressero la tenda del convegno. La terra che stava dinanzi a loro era stata sottomessa» (Gs 18,1). Così commenta N. Lohfink: «In Gs 18,1 l'esempio del popolo di Israele illustra il raggiungimento di questo fine connaturato alla stessa creazione, l'attuarsi cioè di una fase di compiuto sviluppo del mondo. Un popolo era cresciuto, ed è entrato nella sua terra, di cui ha preso possesso. Che qui la creazione sia giunta a compimento e che Israele sia pervenuto alla salvezza è la stessa ed identica cosa. La salvezza non è, per lo meno per quanto riguarda il suo primo elemento, 'la terra', qualcosa che si giustappone alla creazione: è il compimento della creazione stessa. Quando la realtà mondana sarà come la volle Dio creatore, allora la salvezza sarà presente... Una preoccupazione per la salvezza che non si identifichi con la preoccupazione responsabile per il compimento della creazione divina è, a questo stato delle nostre indagini, estranea alla teologia sacerdotale».

Il possesso della terra è anche la realizzazione della promessa (*berìt*) ad Abramo. La creazione, dunque, trova compimento con l'attuazione della alleanza-promessa. Non c'è quindi creazione che non tenda e non sia finalizzata all'alleanza, né c'è alleanza (o salvezza) al di fuori e senza rapporto con la creazione.

Dal NT ci limitiamo a menzionare Col 1,15-17: «Egli (Gesù Cristo) è l'immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, poiché in lui sono stati creati tutti gli esseri nei cieli e sulla terra, i visibili e gli invisibili, troni, signorie, prìncipi, potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui; egli esiste prima di tutti loro e tutti in lui hanno consistenza».

Poiché Gesù è l'immagine di Dio, l'uomo creato a "immagine di Dio" (Gen 1) è l'uomo creato conforme a Gesù Cristo, che è anche la nuova alleanza. Tutto esiste per mezzo di, in e in vista di Gesù Cristo. Quindi l'alleanza, ultimamente Gesù Cristo, è il piano misterioso e salvifico di Dio dentro il quale va collocata l'azione creatrice divina. Non è possibile pensare correttamente l'attività creatrice di Dio al di fuori della sua volontà di alleanza con l'uomo.

L'inno di Ef 1,4-6 sintetizza così il rapporto alleanza-creazione: «Dio ci elesse in Cristo prima della creazione del mondo, perché fossimo santi e irreprensibili davanti a lui nell'amore, predestinati ad essere suoi figli adottivi, tramite Gesù Cristo, secondo il benevolo disegno della sua volontà, a lode dello splendore della sua grazia, con la quale ci ha gratificati nel Diletto». Il disegno segreto di Dio manifestatoci in Cristo coincide intenzionalmente con la predestinazione ad essere suoi figli in Cristo. Prima ancora della creazione, Dio ci ha predestinati ad essere figli in Cristo: egli ci ha creati per attuare il suo disegno salvifico. L'alleanza in Cristo e per mezzo di Cristo è la 'ragione' e il fine per cui Dio ci ha creati.

AMORE

Non c'è persona sulla terra che non abbia fatto o non faccia l'esperienza della realtà significata con questi vocaboli. In effetti l'uomo vive per amare e per essere amato; egli viene all'esistenza per un atto di amore dei suoi genitori e la sua vita fin dal suo sbocciare è scandita da gesti di tenerezza e di amore. Il desiderio più profondo della persona è amare. L'uomo cresce, si realizza e trova la felicità nell'amore; il fine della sua esistenza è amare.

In verità l'amore è una realtà divina; Dio è amore! L'uomo riceve una scintilla di questo fuoco celeste e raggiunge lo scopo della sua vita, se riesce a non far spegnere la fiamma dell'amore, anzi lo ravviva sempre più, sviluppando la capacità di amare. L'amore quindi è uno degli elementi primari della vita, l'aspetto dominante che caratterizza Dio e l'uomo.

Un tema così fondamentale per l'esistenza non poteva essere assente nella Bibbia. In realtà il libro di Dio, che raccoglie e descrive la storia della salvezza, riserva un posto di primo piano all'amore, descrivendolo in tutta la gamma delle

sue manifestazioni, dalla vertiginosa carità del Padre celeste alle espressioni dell'amore umano nell'amicizia, nel dono di sé, nel fidanzamento, nel matrimonio, nell'unione sessuale. La sacra Scrittura infatti narra come Dio ha amato il mondo e fino a qual punto egli si è manifestato come amore; inoltre essa mostra come l'uomo ha reagito dinanzi a tanta carità divina e come ha vissuto l'amore. La Bibbia quindi può essere definita giustamente il libro dell'amore di Dio e dell'uomo.

La Bibbia adopera diversi termini per esprimere la realtà dell'amore. Il gruppo di voci adoperate più frequentemente nella traduzione greca dei LXX e nel NT è rappresentato da *agape agapàn agapetós;* però sono usati frequentemente anche i sinonimi *phileìn philia phtlos.* Solo raramente nei LXX troviamo i vocaboli *eros eràsthai erastés,* ignoti agli autori neotestamentari, probabilmente perché questi ultimi termini spesso indicano l'amore erotico (cf. Pr 7,18; 30,16; Os 2,5.7s ecc.).

La radice verbale ebraica all'origine di questo vocabolario dell'amore è soprattutto *'ahab* con il derivato *'ahabah* (amore). È degno di menzione anche il termine *raham* che indica l'amore compassionevole e misericordioso soprattutto del Signore verso le sue creature. Infine in tale esame non bisogna omettere il sostantivo *hesed,* tradotto dai LXX prevalentemente con il termine *éleos* esso infatti significa amore benevolo specialmente fra persone legate da un patto sacro.

II - L'AMORE NATURALE — La Bibbia è un canto all'amore di Dio per le sue creature e in modo speciale per il suo popolo; essa però non ignora l'amore dell'uomo nelle sue molteplici espressioni naturali e religiose. Nella sacra Scrittura troviamo un'interessante presentazione dell'amore umano che evidentemente non è separato da Dio e dalla sua parola, quindi non sempre può essere considerato semplicemente profano; questo amore però è vissuto con le sue manifestazioni dell'esistenza nella sfera naturale, quali la famiglia, l'amicizia, la solidarietà, anche se queste realtà sono ritenute sacre. Inoltre la Bibbia parla anche dell'amore egoistico con le sue manifestazioni erotiche. Quindi per necessità di chiarezza nella nostra esposizione possiamo e dobbiamo distinguere l'amore religioso o soprannaturale da quello semplicemente naturale.

1. L'AMORE È FONTE DI FELICITÀ - Il Qohelet, espressione della saggezza umana che ha riportato vittoria sulle passioni, presenta l'amore naturale con distacco, considerandolo uno dei momenti importanti e una delle espressioni vitali dell'esistenza assieme alla nascita e alla morte (Qo 3,8), per mostrare che tutto è vanità (Qo 1,2ss) e che in fondo l'uomo non conosce ossia non fa l'esperienza profonda né dell'amore né dell'odio (Qo 9,1.6). Non tutti gli autori del- l'AT però appaiono così pessimisti, anzi alcuni saggi presentano l'amore come fonte di gioia e di felicità. La seguente sentenza sapienziale è molto significativa in merito: «Val più una porzione di legumi dove c'è amore che un bue grasso dove c'è l'odio» (Pr 15,17). Il segreto della felicità umana sta nell'amore e non nell'abbondanza dei beni e nella ricchezza o nella potenza; per tale ragione sono proclamati beati coloro che muoiono nell'amore (Sir 48,11).

2. L'AMORE EGOISTICO - Però non tutte le manifestazioni concrete dell'amore umano arrecano gioia e felicità, perché non sempre si tratta dell'atteggiamento nobilissimo dell'apertura e del dono di sé a un'altra persona; alcune volte i termini in esame indicano piacere, erotismo, passione carnale e quindi egoismo. La Bibbia conosce anche queste espressioni dell'amore umano.

a. *Amore del cibo, del danaro e dei piaceri* - Nella storia dei patriarchi, allorché è descritta la scena della benedizione di Giacobbe da parte di suo padre, si parla varie volte del piatto gustoso di carne, amato da Isacco (Gen 27,4.9.14). In altri passi biblici si fa cenno all'amore del danaro. Il profeta Isaia denuncia la corruzione dei capi di Gerusalemme, perché amano regali e corrono dietro alle ricompense, compiendo abomini e ingiustizie (Is 1,23). Qohelet stigmatizza l'insaziabilità della fame del danaro e delle ricchezze: chi ama queste realtà, non è mai pago (Qo 5,9). L'anonimo saggio del libro dei Proverbi sentenzia: «Sarà

indigente chi ama il piacere; chi ama il vino e l'olio non si arricchirà» (Pr 21,17). Dal canto suo il Siracide dichiara che l'amore per l'oro è fonte d'ingiustizia e perciò di perdizione (Sir 31,5).

b. *L'amore sessuale* - Nell'AT non solo troviamo un ricco e vario linguaggio sull'amore sessuale, non raramente di carattere erotico, ma sono descritte scene di amore carnale e passionale. In questi casi l'amore indica l'attrazione mutua dei sessi con evidente mostra del suo aspetto spontaneo o istintivo. Non di rado però il vocabolario erotico è usato dai profeti in chiave religiosa per indicare l'idolatria del popolo di Dio.

Nella storia della famiglia di Giacobbe non solo siamo informati della passione di Ruben che si unì sessualmente con una concubina di suo padre (Gen 35,22), ma è narrata con dettagli la scena dell'innamoramento di Sichem per Dina: questi rapì e violentò la figlia di Giacobbe, quindi s'innamorò della ragazza e voleva sposarla; ma i fratelli di Dina, per vendicarsi dell'affronto, con uno stratagemma uccisero tutti i maschi di quella città cananea (Gen 34,1-29).

Se l'azione di Sichem è giudicata infame, perché fu violentata una vergine d'Israele, la passione di Amnon per la sorellastra Tamar è davvero abominevole. Ma l'azione violenta e carnale di Sichem fece nascere un amore profondo; invece nel caso del figlio di Davide l'atto violento contro la sorella generò odio dopo l'appagamento sessuale, per cui Tamar fu cacciata dal letto e da casa, dopo che ebbe subito l'affronto, nonostante la supplica al fratello stupratore di non commettere tale infamia, peggiore della prima (2Sam 13,1-18). Il comportamento scellerato di Amnon costituisce uno degli esempi più eloquenti di un amore sessuale passionale, senza alcuna componente spirituale; si tratta di un amore non umanizzato, espressione solo di libidine, e perciò destinato a uno squallido epilogo.

Nella storia della famiglia di Davide l'autore sacro non approva nemmeno gli amori di Salomone per le donne straniere, non tanto per la componente etica, il fatto cioè che ebbe troppe mogli e concubine (in tutto mille donne), quanto per le conseguenze religiose di tali unioni: furono causa di idolatria e di abbandono del Signore, l'unico vero Dio (IRe 11,1-13).

In questo contesto di amore carnale bisogna fare un cenno alla libidine della moglie di Potifar: questa egiziana fu presa da passione per Giuseppe, bello di forma e di aspetto, per cui lo tentò varie volte, invitandolo ad unirsi a lei. Dinanzi alle sagge risposte del giovane schiavo, l'amore libidinoso si trasformò in odio e in calunnia, per cui fu causa dell'imprigionamento del casto ebreo (Gen 39,6-20).

c. *L'ebbrezza dell'amore erotico* - I libri sapienziali parlano più di una volta dell'amore libertino, presentandolo nel suo fascino, per invitare a starne lontani e a rifuggirlo, perché è causa di morte. La descrizione della seduttrice, moglie infedele, cortigiana, astuta e irrequieta che invita il giovane inesperto a inebriarsi d'amore con lei, appare un bozzetto pittorico di grande valore artistico (Pr 7,6-27). Questa donna esce di casa nel cuore della notte e, in agguato agli angoli delle strade, attende l'incauto, lo tira a sé, lo stringe e gli rivolge parole seducenti: «Con drappi ho adornato il mio giaciglio, con tappeti di stoffa egiziana. Ho cosparso il mio letto di mirra, di aloè e di cinnamomo. Vieni! Inebriamoci d'amore fino al mattino, godiamo insieme nel piacere» (Pr 7,16-18). Queste espressioni mielate e insistenti piegano il giovane e lo seducono con le lusinghe delle sue labbra (vv. 20ss; z[1] Proverbi).

Il Siracide esorta non solo a stare in guardia dalla gelosia per la donna amata, ma anche a non avere familiarità con la donna licenziosa e con la moglie di un altro; soprattutto invita caldamente ad evitare le prostitute e a non lasciarsi sedurre dalla bellezza di una donna, perché il suo amore brucia come un fuoco (Sir 9,1-9).

d. *L 'amore disordinato di sé e del mondo* - Nel NT sono reperibili severi ammonimenti a stare in guardia dall'amore sregolato della gloria terrena, dell'egoismo, delle concupiscenze mondane. Gesù condanna l'atteggiamento degli ipocriti, desiderosi solo del plauso e della vanagloria, i quali compiono

opere di giustizia con l'unico scopo di farsi ammirare (Mt 6,2.5.16). Tale amore per la pubblicità e per i primi posti è mostrato dagli scribi e dai farisei (Mt 23,6; Lc 11,43; 20,46).

Appare ancor più severa la condanna dell'amore del mondo e delle sue concupiscenze, cioè della carne, dell'avidità e delle ricchezze; questa ricerca avida delle realtà mondane per favorire l'egoismo, impedisce l'adesione al Dio dell'amore: «Non amate il mondo, né ciò che vi è nel mondo. Se uno ama il mondo, in lui non c'è l'amore del Padre. Poiché tutto ciò che vi è nel mondo: la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi, lo sfarzo della ricchezza non è dal Padre, ma dal mondo» (lGv 2,15s). Il mondo ama, si diletta di queste realtà, espressione dell'egoismo e delle tenebre (Gv 15,19). Giacomo proclama che l'amore del mondo e in particolare l'adulterio rendono l'uomo nemico di Dio (Gc 4,4). Paolo deplora che Dema lo abbia abbandonato per amore del secolo presente, ossia del mondo (2Tm 4,10). Chi si lascia sedurre dal mondo, espressione dell'iniquità, si incammina verso la perdizione, perché non ha accolto l'amore della verità, cioè la parola del vangelo (2Ts 2,10). L'autore della seconda lettera di Pietro presenta i falsi profeti schiavi della carne, luridi e immersi nel piacere (2Pt 2,13). Queste persone egoiste saranno escluse dalla Gerusalemme celeste, cioè dal regno della gloria divina (Ap 22,15).

Nei vangeli Gesù invita i suoi discepoli a guardarsi dal pericolo dell'amore esagerato per la propria persona: chi mette la sua vita al primo posto e la considera il bene supremo da salvare a qualsiasi costo, anche se è in ballo il Cristo e la sua parola, costui fa la scelta della sua rovina: «Chi ama la sua anima, la perde, e chi odia la sua anima in questo mondo, la conserverà per la vita eterna» (Gv 12,25). Per salvare la propria vita, bisogna essere disposti a perderla su questa terra per il Figlio di Dio e per il suo vangelo (Me 8,35 e par.). I martiri del Cristo hanno fatto tale scelta e perciò vivono nella gloria di Dio (Ap 12,11).

3. L'AMICIZIA - La Bibbia conosce la dimensione erotica dell'amore, però parla soprattutto del suo aspetto veramente umano, concretizzato nell'amicizia, nel dono di sé, nel vivere per la persona amata. L'amicizia rappresenta realmente l'espressione più nobile dell'amore ed è possibile unicamente a un essere razionale. Solo tra persone può regnare l'amicizia. Nella sacra Scrittura, anche se non troviamo trattati sull'amicizia umana, abbiamo frequenti riferimenti alla sua fenomenologia e ci sono presentati esemplari non comuni di autentica e profonda amicizia.

a. *Modelli di amicizia* - La Bibbia innanzi tutto ci presenta esempi concreti di amicizia profonda tra persone che si vogliono bene in modo spontaneo e nel senso più reale: in questi modelli l'amore coinvolge tutto l'essere umano e spesso fino al rischio della propria vita. Nell'AT uno degli esemplari più celebri e più eloquenti dell'autentica amicizia lo troviamo nella storia tragica del tormentato re Saul: il suo figlio maggiore amò fortemente e sino alla morte Davide, benché questi fosse odiato da suo padre. Quando Gionata vide questo giovane eroe alla presenza del re con la testa del gigante Golia nella mano, la sua «anima si sentì legata all'anima di Davide; Gionata lo amò come la sua anima» (ISam 18,1); perciò fece un patto con il figlio di lesse, «perché lo amava come la sua anima», e gli donò il suo mantello, le vesti e perfino la sua spada, il suo arco e la sua cintura (ISam 18,3s).

L'amore di Gionata per Davide non fu solo di ordine sentimentale, ma si rivelò molto concreto; infatti, allorché suo padre decise di uccidere l'amico, lo avvertì di stare in guardia, anzi intercedette in suo favore con un intervento così convincente da far recedere il re dal proposito omicida (ISam 19,1-7). In seguito alle persecuzioni di Saul, Gionata aiutò l'amico a fuggire, rischiando la morte dinanzi all'ira di suo padre che gli scagliò la lancia per colpirlo, perché aveva difeso Davide (ISam 20). In tale circostanza i due amici strinsero una nuova alleanza: «Gionata fece fare di nuovo un giuramento a Davide per l'amore che gli portava; egli infatti lo amava dell'amore che portava a sé stesso» (ISam 20,17). Prima di separarsi i due amici si baciarono e piansero insieme, finché Davide

giunse al parossismo; Gionata allora disse all'amico: «Va' in pace, perché noi due ci siamo fatti un giuramento nel nome del Signore» (ISam 20,42). Il pianto, il digiuno e il lamento di Davide per la morte di Gionata illustrano nel modo più eloquente il suo affetto profondo e tenero per l'amico (2Sam 1,1 ls): «Una gran pena ho per te, fratello mio Gionata, mi eri tanto caro! Era meraviglioso per me il tuo amore, più dell'amore delle donne!» (2Sam 1,26).

Nel NT troviamo modelli di amicizia non meno significativi. Premettiamo che in esso sono registrati vari casi di amicizia umana, non sempre profonda (cf. Lc 7,6; 11,5ss; 14,12; 15,6.9.29; At 10,24; 19,31; 27,3). Non dì rado questi amici dimostrano un amore debole e molto labile, perché essi si trasformeranno in persecutori (Lc 21,16); la loro amicizia, infatti, spesso è senza radici profonde, come quella tra Erode e Pilato (Lc 23,12). Di analogo tenore era l'amicizia servile dei funzionari romani per l'imperatore, anche se il titolo da essi più ambito era quello di "amico di Cesare" e quindi la minaccia più grave per costoro era l'accusa di non essere amici dell'imperatore (Gv 19,12).

I vangeli però ci parlano anche e soprattutto dell'amicizia forte di Gesù e dei suoi discepoli con espressioni molto eloquenti specialmente nell'ultimo di questi libri. Giovanni infatti nei discorsi dell'ultima cena fa trattare da Gesù anche tale argomento e presenta il Maestro come modello dell'amicizia profonda e concreta che giunge al dono della vita: «Nessuno ha un amore più grande di questo, che uno deponga la sua anima per i suoi amici. Voi siete miei amici, se fate ciò che io vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa ciò che fa il suo signore; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho ascoltato da presso mio Padre, ve l'ho manifestato» (Gv 15,13-15). Nel quarto Vangelo inoltre sono presentati altri esemplari di vera amicizia per Gesù: Simon Pietro amò realmente il suo Maestro e con sincerità potè dichiarare di essere pronto al martirio per lui, anche se presumette delle sue forze, perché rinnegò il Cristo (Gv 13,37s). Egli, dopo la risurrezione di Gesù, confessò con umiltà e verità il suo amore profondo e sincero per il Signore (Gv 21,15ss). In realtà, nonostante la debolezza del tradimento (Gv 18,17s.25ss), Pietro il mattino di pasqua andò subito alla tomba del Maestro, quando fu informato del supposto furto del suo corpo (Gv 20,2ss). Ma il modello dell'amico fedele del Cristo nel quarto Vangelo è il discepolo amato, che visse in profonda intimità con il Figlio di Dio (Gv 13,23ss), seguì il Maestro sempre, anche durante la sua passione, fin sul Calvario (Gv 18,15ss; 19,26s; 21,20) e corse velocissimamente al sepolcro del Signore, non appena Maria Maddalena portò la sconcertante notizia del rapimento della salma di Gesù (Gv 20,2ss). Tuttavia non solo costoro, anche gli altri apostoli da Gesù sono considerati amici (Lc 12,4; Gv 15,14s): essi infatti hanno perseverato a seguire il Maestro durante le sue traversie (Lc 22,28).

Infine, in tema di amicizia, non bisogna omettere di fare un cenno all'esortazione di Gesù veramente originale di farsi degli amici con la ricchezza, anche se ingiusta, per essere accolti nelle tende eterne (Lc 16,9). Con questo *lóghion* il Signore insegna che con l'elemosina e l'aiuto ai bisognosi ci si fa amici dei poveri, i quali hanno il potere di introdurre i ricchi nel regno celeste.

b. *Valore inestimabile dell'amicizia* - L'affetto profondo, l'amore tenero e forte fra due persone dalla Bibbia è considerato un bene impagabile, un tesoro preziosissimo. L'elegia di Davide per l'amico Gionata esalta la dolcezza e il valore straordinario dell'amicizia: «Era meraviglioso per me il tuo amore, più dell'amore delle donne!» (2Sam 1,26). Questa sentenza merita attenzione, perché mostra quanto sia prezioso e beatificante e dolce l'amore fra amici: esso arreca maggior felicità dell'amore coniugale. In genere l'amore nel matrimonio è considerato la forma più perfetta e più completa, l'espressione più profonda del dono di sé nell'amore: nel matrimonio infatti l'amore si manifesta in modo pieno, in quanto si ha comunione profonda non solo dei cuori ma anche dei corpi. Eppure Davide proclama che la sua amicizia con Gionata era più meravigliosa e dolce dell'amore coniugale.

In realtà l'amico vero ama in ogni circostanza, nella buona e nella cattiva

sorte (Pr 17,17): «L'amico fedele è solido rifugio, chi lo trova, trova un tesoro. L'amico fedele non ha prezzo, non c'è misura per il suo valore. L'amico fedele è medicina che dà vita, lo troveranno quanti temono il Signore» (Sir 6,14-16). In tempo di sventura gli amici consolano, come avvenne nel caso di Giobbe, provato duramente dal Signore (Gb 2,11). Per tale ragione, non bisogna mai abbandonare l'amico (Pr 27,10; Sir 9,10) né tanto meno ingannarlo con menzogne (Sir 7,12); soprattutto bisogna stare in guardia dal tradirlo per qualsiasi ragione (Sir 7,18). L'apostolo Giuda Iscariota purtroppo tradì il suo amico e Maestro, per danaro (Mt 26,14ss e par.).

Dato il valore inestimabile dell'amicizia, la perdita degli amici non può non essere fonte di sofferenza e di tristezza. Giobbe, oltre le prove indescrivibili delle disgrazie di ogni genere e della malattia schifosa, assaporò l'amarezza dell'abbandono degli amici e perciò si lamenta: «Mi hanno in orrore tutti i miei confidenti, e quelli che amavo si sono rivoltati contro di me» (Gb 19,19). Analoga esperienza è fatta dai salmisti: «I miei amici s'arrestano davanti alla mia piaga e i miei vicini se ne stanno ben lontano» (Sal 38,12). «Hai allontanato da me amici e compagni, miei conoscenti sono solo le tenebre» (Sal 88,19). I saggi elencano alcune cause della perdita dell'amicizia: la diffamazione (Pr 16,28), la promessa non mantenuta (Sir 20,23), il biasimo o l'insulto (Sir 22,20), il tradimento dei segreti dell'amico (Sir 22,22; 27,16-21). Nella storia dei primi re d'Israele troviamo la descrizione del cambiamento dall'amicizia all'odio a motivo della gelosia per il crescente prestigio della persona, prima amata. Saul si affezionò a Davide, quando questo ragazzo giunse alla sua corte: egli trovò benevolenza agli occhi del re (ISam 16,21s). Ma allorché il figlio di lesse incominciò a compiere imprese mirabili contro i filistei per la salvezza d'Israele, e tutto il popolo applaudiva il giovane eroe, Saul s'ingelosì e si adirò fortemente e tentò varie volte di ucciderlo (ISam 18,5ss), perché lo considerò un rivale, un nemico (ISam 18,29). In realtà, l'amore può trasformarsi in odio e si può ricevere del gran male anche dagli amici (Zc 13,6).

c. *Veri e falsi amici* - In realtà non tutte le amicizie si mostrano profonde e autentiche; esistono veri e falsi amici. Alcuni profeti non sembrano incoraggiare l'amicizia, perché esortano a non fidarsi degli amici (Mi 7,5), o parlano dei loro agguati e inganni menzogneri (Ger 9,3; 20,10). Il Siracide appare meno pessimista, anche se riconosce che esistono amici derisori (Sir 33,6) ed esorta ad essere cauti nelle amicizie (Sir 6,17), a non fidarsi del primo amico e a metterlo alla prova prima di fargli delle confidenze, perché alcuni si mostrano amici solo per convenienza o interesse e possono mutarsi in nemici (Sir 6,7-12; 37,5). Il vero amico non si rivela nella prosperità, ma solo nell'avversità (Sir 12,8s); in tale occasione mostrerà pietà per l'amico sventurato (Gb 6,14). Ci sono infatti amici solo di nome (Sir 37,1), che nel tempo della tribolazione si dileguano (Sir 37,4), soprattutto se l'amicizia è fondata sul danaro e la potenza (Pr 19,4.6). L'amico vero è un tesoro senza prezzo (Sir 6,15), perciò la sua perdita è causa di sofferenza mortale: «Non è un dolore simile alla morte un compagno ed amico che diventa nemico?» (Sir 37,2).

Tale calice amaro del tradimento dell'amicizia fu assaporato anche dal Figlio di Dio fatto uomo: uno dei suoi discepoli più intimi, uno degli apostoli, lo tradì; fu tale il dolore per questo gesto infame che Gesù fu scosso profondamente nello spirito, quando stava per denunciare il traditore (Gv 13,21).

L'amicizia politica non appare disinteressata; in effetti anche se i Maccabei ricercarono e apprezzarono quella dei Romani (IMac 8,17; 12,lss; 14,16ss; 15,15ss; 2Mac 4,11) e di altri re ellenisti (IMac 10,15ss. 59ss), tale appoggio e benevolenza erano provocati dalla potenza militare (IMac 8,lss) ed ebbero come epilogo l'occupazione della Palestina da parte di questi alleati, i quali tolsero la libertà agli ebrei. Al contrario una figura di autentica amicizia è *l'amico di nozze.* La sacra Scrittura ne parla nella storia di Sansone (Gdc 14,20;
15,2.6) e nel contesto dell'ultima testimonianza di Giovanni Battista (Gv 3,29). L'amico dello sposo è una figura molto importante nella celebrazione del

matrimonio presso gli ebrei; è lo *sosbim,* colui che doveva preparare la sposa, condurla allo sposo e controllare i rapporti sessuali della giovane coppia.

d. *Come conquistare e coltivare l'amicizia* - L'amore e l'amicizia appaiono di valore inestimabile; questi tesori però non piovono dal cielo, ma debbono essere scoperti, ricercati e conquistati. Inoltre il fiore meraviglioso dell'amicizia, una volta spuntato e sbocciato, deve essere coltivato. I libri sapienziali contengono preziosi ammonimenti in merito, che non hanno perduto nulla del loro valore neppure oggi dopo più di due mila anni; ecco le sentenze più significative su tale argomento; «Chi nasconde una colpa, si procura l'amicizia» (Pr 17,9); chi si comporta con umiltà e modestia, trova grazia al cospetto del Signore ed è amato dagli uomini (Sir 3,17s); chi visita gli ammalati, sarà riamato (Sir 7,35); così pure chi aiuta il bisognoso (Sir 22,23). L'amicizia quindi si conquista, amando concretamente il prossimo.

Il Siracide esorta a coltivare l'amicizia, facendo del bene all'amico e impegnandosi per aiutarlo (Sir 14,13). Non bisogna dar credito alle dicerie contro gli amici, ma si deve appurare la verità, perché non di rado si tratta di calunnie (Sir 19,13ss); anzi si deve difendere l'amico (Sir 22,25), ci si deve affezionare a lui e si deve restargli fedele (Sir 27,17). Infine per l'amico non bisogna temere di perdere l'argento, cioè il danaro (Sir 29.10): l'amicizia è un bene immensamente superiore alle ricchezze materiali.

e. *Il gesto dell'amicizia: il bacio* - Nella Bibbia si parla spesso del bacio, il gesto che esprime amore. Ci si bacia non solo fra genitori e figli (Gen 27,26s; 50,1; Tb 10,13), ma anche tra parenti: Giacobbe baciò la cugina Rachele (Gen 29,11), Labano abbracciò e baciò il nipote (Gen 29,13); Esaù corse incontro al fratello Giacobbe, lo abbracciò e lo baciò (Gen 33,4); Giacobbe baciò e abbracciò i figli di Giuseppe (Gen 48,10); Mosè baciò il suocero Ietro (Es 18,7), altrettanto fece Edna con il genero Tobia (Tb 10,13). Questo gesto di affetto fu dato da Samuele al giovane Saul, dopo che lo ebbe consacrato re d'Israele (ISam 10,1).

Evidentemente i baci sono desiderati e dati soprattutto dagli innamorati; per tale ragione il Cantico dei Cantici è aperto da questa espressione: «Baciami con i baci della tua bocca» (Ct 1,2). Non esiste gesto più dolce tra persone che si amano (Pr 24,26), come non si dà mostruosità peggiore del bacio del nemico (Pr 27,26). Giuda Iscariota precipitò in tale abisso, allorché con un bacio tradì il suo amico e Maestro (Mc 14,43-45 e par.).

Il bacio è realmente il segno più normale dell'amicizia e dell'amore. Per tale ragione Gesù rimprovera il suo ospite Simone di non avergli dato un bacio e quindi dì non avergli dimostrato amore, mentre la peccatrice ha colmato di baci i suoi piedi, rivelando l'amore profondo del suo cuore per il Signore (Le 7,45). Fra i cristiani delle origini il bacio era il gesto più normale di saluto, se Paolo termina alcune sue lettere invitando i fedeli a darsi il bacio santo (cf. Rm 16,16; ICor 16,20; 2Cor 13,12; lTs 5,26) In lPt 5,14 troviamo la significativa espressione: «Salutatevi reciprocamente con il bacio di amore!».

4. L'AMORE NELLA FAMIGLIA - Nella gamma delle manifestazioni dell'amore naturale la Bibbia riserva un posto di primo piano all'amore in seno alla famiglia. Le espressioni dolci e tenere di affetto tra fidanzati, l'amore forte fra coniugi, le dimostrazioni concrete di amore fra genitori e figli trovano una larga e profonda eco nei libri della sacra Scrittura.

a. *Il fidanzamento, tempo dì amore* - La letteratura profetica utilizza il simbolo del fidanzamento come tempo di amore, per rievocare l'esperienza religiosa dell'/"esodo, allorché Israele fu sedotta dal Signore e lo seguiva spontaneamente e cantava di gioia (Os 2,16s). Questo periodo felice fu segnato dall'amore e dall'adesione totale al Signore (Ger 2,2). Il linguaggio dei profeti in questi e analoghi passi ha un chiaro significato religioso; esso però si fonda sull'esperienza umana del fidanzamento, periodo incantevole di tenerezza e di amore, tempo di profumo e di fragranza, segnato dallo sbocciare dell'amore, dall'apertura del cuore alla persona desiderata. Nella storia di alcuni celebri

personaggi della Bibbia si fa qualche breve cenno al periodo che precedette il loro matrimonio, mettendo in risalto la nascita dell’amore per la donna che avrebbero sposata. Nel cuore di Giacobbe, per esempio, si accese un forte e grande' amore per Rachele: per sposarla si mise a servizio del padre di lei, lo zio Labano, per sette anni, «e gli sembrarono pochi per il suo amore verso di lei» (Gen 29,17- 20). Anche la non meno avventurosa storia di Tobia è segnata dall’amore di questo giovane per colei che diventerà sua moglie: «Quando Tobia udì le parole di Raffaele ed apprese che Sara era sua parente..., l’amò appassionatamente ed il suo cuore aderì a lei» (Tb 6,19).
Il Cantico dei Cantici si presenta senz’ alcun dubbio come una celebrazione poetica del fidanzamento, anche se appaiono legittime le due letture, una in chiave di amore naturale e l’altra in prospettiva religiosa. Anzi forse ambedue le visioni sono presenti e quindi il testo deve essere interpretato a un duplice livello, ossia come un poema dell’amore umano di due fidanzati e come il canto dell’amore del Signore e d’Israele nel periodo che precedette il loro matrimonio, sancito con l’alleanza sinaitica. In questo libro gustiamo tutta la freschezza e la dolcezza dell’amore di due cuori che vivono l’uno per l’altro, di due persone che desiderano appassionatamente unirsi nel modo più completo, perciò si cercano senza sosta e non desistono fino all’incontro beatificante e all’amplesso inebriante. Questo poema d’amore è ambientato in campagna nella primavera, la stagione dei fiori e dei profumi della vegetazione, in un clima di gioia e di canto, il più adatto per il fidanzamento, il tempo dell’amore fresco e impetuoso, come l’irrompere della vita (Ct 2,10ss; 6,11; 7,13s). Il Cantico è aperto dall’anelito del bacio, delle carezze e dell’incontro con la persona amata, per bearsi dell’amore (Ct 1,1-4). Ma tale desiderio ardente, per essere appagato, esige la ricerca: «Dimmi, o tu che il mio cuore ama, dove pasci il gregge?» (Ct 1,7). Nel cuore della notte la fidanzata, malata d’amore (Ct 2,5; 5,8), si alza dal letto, percorre le strade e le piazze della città in cerca di colui che il suo cuore ama (Ct 3,1-3) e non desiste, neppure dinanzi alle percosse e agli oltraggi (Ct 5,5-9). I due innamorati si stimano e si desiderano, si elogiano e si ammirano, vivendo in un clima di dolce sogno (Ct 1,9-2,3.8-14; 4,1-16; 5,10- 16; 6,4—7,10). La fidanzata esulta di gioia nell’udire la voce del diletto e questi a sua volta invita colei che è il suo amore a mostrargli il suo incantevole viso e a fargli udire la sua voce melodiosa (Ct 2,4-14). In realtà i due innamorati vivono l’uno per l’altra: «Il mio diletto è per me e io sono per lui» (Ct 2,16; 6,3). Essi si anelano appassionatamente: «Io sono per il mio diletto e verso di me è la sua passione d’amore» (Ct 7,11). I) loro ardore è fuoco inestinguibile: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio: insaziabile come morte è l’amore, insaziato come *Se’ol* è l’ardore; le sue vampe sono vampe di fuoco, le sue fiamme, fiamme del Signore! Le molte acque non possono spegnere l’amore né travolgerlo i fiumi. Se un uomo offrisse tutte le ricchezze della sua casa in cambio di amore sarebbe sicuramente disprezzato» (Ct 8,6s). Per tale ragione la felicità dei due fidanzati è raggiunta nell’incontro, nell’abbraccio e nell’unione indissolubile del matrimonio (Ct 3,4; 8,3).
b. *L’amore coniugale* - In effetti anche per la Bibbia il fidanzamento tende all’unione matrimoniale; l’amore tenero e ardente dei primi incontri liberi, la mutua ricerca dei due innamorati trova il felice coronamento nel matrimonio, dove l’amore dei due sposi raggiunge la stabilità e la maturazione piena e feconda. II grido di gioia di Adamo per il dono divino della compagna inseparabile della sua vita, carne della sua carne e osso delle sue ossa, insinua la felicità della prima coppia derivante dall’amore coniugale (Gen 2,22-24). La sacra Scrittura però non sempre mette in risalto l’importanza dell’amore nella vita coniugale, spesso evidenzia più il rapporto sessuale o Tattrazione-passione che il dono di sé nell’amore (cf. Gen 3,16; 12,lOss). Tale fattore dell’amore emerge soprattutto nella storia delle mogli infelici, o perché sterili o perché poco amate dai loro mariti, innamorati di altre donne. Giacobbe amò Rachele più di Lia; quest’ultima sperò di essere amata dal marito, quando gli partorì dei figli

(Gen 29,30.32.34). Anna, la futura madre di Samuele, benché sterile, era amata dal marito più dell'altra moglie (ISam 1,5.8). Del re Roboamo è narrato che amò la figlia di Assalonne più di tutte le altre mogli e concubine (2Cr 11,21). La legislazione mosaica considera il caso dell'uomo con due mogli, una delle quali è amata meno dell'altra (Dt 21,15-17).
Il successo favoloso di Ester ebbe inizio con l'amore preferenziale del re Assuero per questa ebrea, la quale fu costituita regina (Est 2,15ss).

Oltre questi casi di amore di predi- lezione, nella Bibbia troviamo altri riferimenti all'amore coniugale e non di rado per esaltarlo. La descrizione del matrimonio di Isacco è conclusa dall'annotazione sul suo amore per la moglie Rebecca, fonte di consolazione e di felicità (Gen 24,67). Le mogli filistee di Sansone fanno leva sull'amore del marito per farsi rivelare segreti importanti (Gdc 14,16; 16,15). Nella storia di Davide siamo informati non solo che la figlia del re Saul s'innamorò di questo giovane eroe (ISam 18,20), ma che lo sposò e lo amava (ISam 18,27s). Mikal però fu data in moglie a Paltiel, dopo la fuga di Davide; questo secondo marito l'amò teneramente, se l'accompagnò e la seguì piangendo continuamente, quando il nuovo re d'Israele pretese la sua restituzione (2Sam 3,13-16). L'esperienza di Osea, anche se riveste un profondo significato religioso per illustrare concretamente l'amore del Signore per la sua sposa Israele, certamente risente di un dramma coniugale personale: il profeta sposò e amò una prostituta che purtroppo non dimostrò fedeltà al marito (Os l,2ss; 3,lss).

I saggi d'Israele esortano ad amare profondamente e teneramente la propria moglie, per sperimentare gioia e felicità: «Godi la vita con la donna che ami» (Qo 9,9). L'inebriante amore coniugale farà superare le insidie e le seduzioni delle prostitute, oltre il pericolo delle infedeltà: «Sia benedetta la tua sorgente! Possa tu trovar la gioia nella donna della tua giovinezza, amabile cerbiatta e gazzella deliziosa. I suoi seni ti inebrino in ogni tempo, dal suo amore sia tu sempre attratto. Perché saresti attratto, figlio mio, da un'altra, stringeresti al tuo seno un'altra donna?» (Pr 5,18-20).

c. *L 'amore per i figli* - Il matrimonio nella Bibbia è istituito dal Signore per la fecondità e la procreazione, oltre che per il completamento e la felicità dei coniugi. La benedizione di Dio alla prima coppia umana mostra senza equivoci tale finalità dell'amore coniugale (Gen 1,28). Quindi i figli appaiono il frutto dell'amore dei genitori. Tale amore però non si esaurisce nella procreazione, ma continua per tutto il tempo dell'esistenza. Nella sacra Scrittura è documentato questo sentimento o virtù, anima della felicità familiare. La commovente descrizione drammatica del sacrificio di Isacco ad opera del padre sottolinea fortemente l'amore di Abramo per la vittima che egli deve immolare in olocausto a Dio; si tratta dell'unico figlio, tanto amato (Gen 22,2). Nella famiglia di Isacco troviamo una profonda divergenza fra i due coniugi: il padre amava il primogenito Esaù, invece la madre amava Giacobbe (Gen 25,28). L'amore preferenziale di Giacobbe per Giuseppe fu la causa dell'odio profondo degli altri figli contro il fratello (Gen 37,3ss). Analogo amore nutrì questo patriarca per l'ultimogenito, Beniamino, partoritogli da Rachele, la moglie prediletta (Gen 44,20). Invece Davide amava molto il suo primogenito, Amnon; per tale ragione si mostrò debole, dissimulando l'inaudito misfatto del figlio contro la sorella Tamar (2Sam 13,21). Forse per questo motivo, per non essere cioè accecati dall'amore, i saggi d'Israele esortano i genitori a un amore maschio e senza debolezze verso i figli, a non risparmiare il bastone e a prodigare la disciplina, ad usare la sferza contro gli indisciplinati, a rimproverare chi sbaglia (Pr 3,12; 13,24; Sir 30,1). Il Cristo glorioso, il Testimone fedele, si ispira a questa dottrina, quando fa scrivere alla chiesa di Laodicea che egli rimprovera e castiga quelli che ama (Ap 3,19).

L'amore tenero e forte in seno alla famiglia è certamente un bene di valore inestimabile; esso costituisce un aiuto potente per superare crisi profondissime e anche per vincere la disperazione. La Bibbia ci riporta l'esperienza di Sara,

donna tanto infelice per la morte dei suoi sette mariti, spirati tutti la prima notte delle nozze, avanti la consumazione del matrimonio. In preda alla disperazione Sara, la futura moglie di Tobia, stava meditando il suicidio, ma il pensiero di essere la figlia unica e tanto amata dai genitori le diede la forza di superare tale insana tentazione (Tb 3,10).

Parlando di amore familiare, non possiamo omettere almeno un cenno alla commovente storia di Rut la moabita, modello di amore forte e concreto per la madre di suo marito, nuora eccezionale che amò la suocera più di sette figli (Rt 4,15). Infine in tale contesto è degno di nota anche l'amore dello schiavo per il suo padrone e per la moglie datagli durante la servitù (Es 21,5; Dt 15,16).

d. *L'amore in seno al clan* - L'amore familiare c'invita a ricordare, seppure succintamente, la grande famiglia della razza o tribù o clan, alla quale l'israelita è molto attaccato e nella quale è profondamente radicato. L'ebreo ama sinceramente il suo popolo e per esso è disposto a fare grossi sacrifici e ad esporsi al pericolo. Tobi nelle sue lunghe e dettagliate istruzioni al figlio non omette l'esortazione ad amare i parenti e il suo popolo (Tb 4,13). Mardocheo è presentato come un modello di tale amore: egli cercava il bene del suo popolo e aveva parole di pace per tutti quelli della sua stirpe; perciò era riamato dai suoi fratelli (Est 10,3). Simile amore del popolo è ricordato anche nel caso del giovane eroe che uccise il gigante Golia e sconfisse gli eserciti dei filistei: «Tutto Israele e Giuda amavano Davide» (ISam 18,16); perfino tutti i servi del re Saul gli volevano bene (ISam 18,22).

Nella redazione lucana della guarigione del servo del centurione pagano, il terzo evangelista mette in bocca ai messaggeri giudei la frase seguente: «Ama il nostro popolo e ci ha costruito la sinagoga» (Le 7,5). Queste persone fanno leva sull'amore del funzionario ellenista per gli ebrei per stimolare Gesù a compiere il miracolo richiesto.

III - L'AMORE RELIGIOSO O SOPRANNATURALE DELL'UOMO — Se nella Bibbia troviamo un'ampia e significativa presentazione dell'amore umano, in essa abbiamo soprattutto la descrizione dell'amore nella dimensione religiosa. Con tale concetto intendiamo non solo l'amore che ha per oggetto Dio, ma anche l'amore del prossimo come è comandato dal Signore nella sacra Scrittura e come è fondato sulla sua parola, ossia l'amore ancorato nell'alleanza divina. In effetti tanto il patto sinaitico quanto quello escatologico non sono di carattere paritetico fra contraenti eguali, ma scaturiscono dall'elezione gratuita da parte del Signore, cioè dalla sua carità divina. Queste alleanze sono regolate, oltre che dalla fedeltà, anche da rapporti di amore fra Dio e il suo popolo, fra uomo e uomo. Il precetto dell'amore quindi segna il limite della legge, perché postula un ordine morale al di sopra di essa, in quanto indica l'impulso di attrazione spontanea per Dio e per il prossimo. L'amore perciò invita a superare la concezione giuridica dell'alleanza e a considerarla come una relazione di dono e di dedizione totalitaria all'altra persona, sia essa Dio o l'uomo. In tal modo l'amore, pur essendo un precetto divino, anzi il comandamento che porta a perfezione tutta la legge del Signore, deve essere visto in prospettiva di superamento di prescrizioni giuridiche, come l'anima dei rapporti profondi e vitali che, pur fondandosi sul precetto, trascendono l'imposizione.

1. L'AMORE DI DIO - Il primo oggetto dell'amore religioso dell'uomo non può non essere Dio, suo Padre e suo Creatore. I pii salmisti cantano il loro amore per Dio: «Ti amo, o Signore, mia forza!» (Sai 18,2); «Amo il Signore, perché ascolta la voce della mia preghiera!» (Sai 116,1). Essi inoltre invitano ad amare il Signore: «Amate il Signore, voi tutti suoi santi!» (Sai 31,24).

a. *Il comandamento fondamentale* - In realtà l'amore per Dio è il primo precetto della *tórah,* la legge mosaica. Così inizia la preghiera dello *Sema'*: «Ascolta, o Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta Panima, con tutta la forza» (Dt 6,4s). Nel Deuteronomio troviamo altre esortazioni ad amare l'unico vero Dio, il Signore (Dt 11,1; 30,16). Giosuè si fa eco di questo comando fondamentale e

perciò invita il popolo ad amare il Signore, rimanendo uniti a lui e servendolo con tutto il cuore e con tutta l'anima (Gs 22,5; 23,11). Con tale comportamento si vive profondamente l'alleanza e si rimane ad essa fedeli.

I vangeli sottolineano questo elemento: l'amore esistenziale e totalitario per Dio è il primo comandamento. La risposta di Gesù allo scriba che lo interrogò in merito a tale argomento, è chiara ed esplicita: il primo precetto consiste nell'amare il Signore Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutta la mente e con tutta la forza (Mc 12,28-30.33 e par.). Questo amore si dimostra concretamente con l'osservanza dei co- mandamenti del Signore (lGv 5,3; 2Gv 6). Amore infatti significa comunione con Dio e quindi conformazione piena alla sua volontà (Gv 15,10). Chi ama, conosce Dio (lGv 4,7); ma questa conoscenza secondo il linguaggio biblico indica vita di comunione profonda, quale regna tra il Padre e il Figlio da una parte e tra il buon pastore e le sue pecore dall'altra (Gv 10,14s). Mediante l'amore si rimane profondamente uniti a Dio e al Figlio suo, cioè si vive in perfetta comunione con la ss. Trinità (Gv 14,21.23; 15,9s; 17,26; lGv 4,12s).

L'amore per il Signore così totalitario e profondo non può essere conquistato dall'uomo, ma è dono di Dio, è frutto della circoncisione del cuore (Dt 30,6); noi diremmo: è opera della grazia divina. Davide ottenne questo dono, perché amava il suo Creatore e gli cantava inni con tutto il cuore (Sir 47,8). Tale grazia è conseguita mediante la Sapienza che rende l'uomo amico di Dio (Sap 7,14.27). Gesù nell'ultima notte della sua esistenza terrena prega il Padre di concedere ai suoi discepoli il dono del suo amore (Gv 17,26).

Israele durante la sua giovinezza, nel periodo del suo fidanzamento, amò il Signore con tenerezza e sincerità. I profeti Osea e Geremia cantano questo periodo idilliaco della storia del popolo di Dio, allorché Israele si lasciò sedurre dal Signore e visse in intimità profonda con il suo Dio (Os 2,16s): «Io ricordo di te la tua simpatica giovinezza, l'amore del tuo fidanzamento, il tuo venire dietro a me per il deserto, per una terra non seminata» (Ger 2,2). Tale amore però durò breve tempo (Os 6,4; Sai 78,36), anzi ben presto divenne adultero, perché Israele si prostituì e cercò altri dèi, con i quali amoreggiò lungamente. Il Signore, per bocca di Osea, accusa la sua sposa per gli adultèri perpetrati con le numerose prostituzioni commesse con i suoi amanti e la minaccia di punirla con severi castighi (Os 2,4-15; 3,lss). Geremia annota la caparbietà di questa sposa che si ostina a seguire i suoi amanti, gli dèi stranieri (Ger 2,25), cercando amore lontano dal Signore, tradendo continuamente il suo sposo (Ger 2,33; cf. Is 57,8). Ma il Signore castigherà questi amanti (Ger 22,22), assieme alla sua sposa infedele (Ez 16,35ss). Nel suo stato di desolazione, dopo la severa punizione di Dio, Gerusalemme non trova un solo consolatore fra tutti i suoi amanti, nessuno che venga ad asciugarle le lacrime (Lam 1,2). In realtà l'esistenza d'Israele è una storia di amore creativo e tenero del Signore (Ez 16,4ss), contraccambiato dalla sua sposa con l'infedeltà e la prostituzione idolatrica (Ez 16,15ss.25ss), compiendo abomini e nefandezze (Ez 16,20ss).

Gesù accusa soprattutto gli scribi e i farisei di amare Dio solo a fior di labbra, mentre il loro cuore si è allontanato da lui (Mc 7,6 e par.). In realtà costoro non hanno l'amore di Dio (Lc 11,42) ossia non amano il Padre celeste, non vivono per lui (Gv 5,42). Nel discorso della montagna [Beatitudini] Gesù proclama che l'amore per il danaro esclude quello per Dio; quindi chi ama Dio, non può servire mammona, perché l'amore e il servizio di Dio sono di carattere totalitario ed esclusivistico (Mt 6,24 e par.). L'autore dell'Apocalisse nella lettera alla comunità di Efeso rimprovera questa chiesa di aver abbandonato il suo primo amore per il Signore (Ap 2,4).

L'amore per Dio è il dono celeste per eccellenza che possa essere concesso dal Padre: questa grazia divina è donata per mezzo dello Spirito Santo (Rm 5,5); Paolo e Giuda la augurano ai loro fedeli (2Cor 13,13; Ef 6,23; 2Ts 3,5; Gd 2.21). Con tale dono infatti si raggiunge la felicità somma, perché tutto concorre al bene di coloro che amano Dio (Rm 8,28). A costoro Dio ha preparato beni

inimmaginabili (ICor 2,9). Questo amore per Dio purtroppo si raffredderà, in tempo di persecuzione, nel cuore di molti; però la salvezza è riservata a chi persevererà sino alla fine (Mt 24,12s).

L'amore per il Signore si dimostra concretamente, custodendo la sua parola e amando i fratelli. L'autore della prima lettera di Giovanni è molto esplicito in merito: l'amore di Dio raggiunge la perfezione nel discepolo che osserva la sua parola (lGv 2,5; 5,3); non può amare quel Dio che non vede, chi non ama il fratello che vede (Gv 4,20).

La persona che ha amato in modo perfetto il Padre è stato Gesù: questi lo ha amato concretamente, eseguendo il suo piano di salvezza, facendo della volontà di Dio il suo cibo (Gv 4,34), obbedendo sino in fondo al suo comando di bere il calice amaro della passione (Gv 14,31; 18,11), compiendo la sua opera rivelatrice e salvifica (Gv 17,4), che raggiunge l'espressione suprema e perfetta sulla croce (Gv 19,28.30).

b. *Amore e timore di Dio* - La storia d'Israele, sposa amata ma adultera, mostra la necessità del timore del Signore ossia la paura di cadere nell'infedeltà. L'amore di Dio infatti non si esaurisce nella sfera sentimentale, ma coinvolge tutto l'uomo e si concretizza nell'osservanza della sua parola, delle sue leggi. Esso quindi include il timore reverenziale di trasgredire i suoi precetti, di venir meno alle clausole dell'alleanza. Per tale ragione spesso nella Bibbia l'amore è intimamente associato al timore di Dio. In merito appare particolarmente chiaro il passo di Dt 10,12s. Questo amore e timore del Signore è dimostrato da Israele con il rifiuto netto dell'idolatria, osservando i precetti di Dio e ascoltando la sua voce (Dt 13,2-5; 19,9). Nei libri sapienziali troviamo passi che mettono in parallelo l'amore e il timore del Signore, quindi mostrano che queste due realtà sono molto simili (Sir 2,15s; 7,29s).

c. *L'amore del luogo della presenza di Dio* - L'israelita che aderisce al Signore e lo ama vivendo la sua parola, non trascura la sua città e la sua casa, anzi le ama profondamente, perché qui trova Dio, nel suo tempio santo sperimenta la sua presenza salvifica. Il pio ebreo desidera ardentemente la visione di Dio nella sua casa, come la cerva anela all'acqua fresca; qui infatti contempla il volto del Signore (Sai 42,2ss). Il salmista nutre un amore appassionato per il tempio di Gerusalemme, il luogo della gloria divina (Sai 26,8). Sion è la città amata dal Creatore, che in essa ha fatto dimorare la sua Sapienza (Sir 24,11). Perciò il salmista augura prosperità per coloro che amano Gerusalemme (Sai 122,6) e il profeta invita alla gioia e all'esultanza quanti la amano, perché il Signore sta per inondarla della sua pace (Is 66,10ss). Il tempio attira l'amore tenero del pio israelita (Sai 84,2s). In Ap 20,9 la città amata è la chiesa, che alla fine dei tempi sarà presa d'assalto da Satana, ma sarà salvata da un intervento di Dio.

d. *L 'amore per il Figlio di Dio* - Il NT, incentrato nella persona del Cristo, non poteva non mettere in risalto l'amore per questa persona divina. Nel brano della conversione della pubblica peccatrice (Le 7,36-50) il terzo evangelista sottolinea l'amore di questa donna per il Signore Gesù, ponendolo in contrasto con la freddezza di Simone; fede e amore sono qui intimamente uniti e presentati in nesso con il perdono dei peccati. Gesù dal suo discepolo esige un amore superiore a quello per il padre, la madre, il figlio e la figlia (Mt 10,37); il terzo evangelista inserisce nella lista la moglie, i fratelli e le sorelle, anzi perfino la propria anima, affermando che per seguire il Cristo bisogna odiare queste persone, ossia l'amore per Gesù deve occupare il primo posto in modo indiscusso (Lc 14,26).

Tale amore per il Verbo incarnato certo non è posseduto dai giudei, i quali anzi si mostrano suoi nemici irriducibili (Gv 8,42). In effetti ama Gesù chi osserva i suoi precetti (Gv 14,15.21), cioè la sua parola (Gv 14, 23). Si dimora nell'amore del Cristo osservando i suoi comandamenti (Gv 15,9s). Il Maestro riconosce che i suoi amici più intimi lo hanno amato (Gv 16,27), perché hanno osservato la parola da Dio donata al Figlio (Gv I7,6ss). Per tale ragione Simon Pietro, nonostante la triste parentesi del rinnegamento, può dichiarare al Cristo

risorto che lo esaminava sul suo amore: «Signore, tu sai che ti amo; tu sai tutto, tu conosci che ti amo!» (Gv 21,15-17).

Le lettere apostoliche più di una volta fanno riferimento all'amore per il Cristo. Paolo lancia l'anatema, ossia la scomunica, contro chi non ama il Signore (ICor 16,22). Pietro ricorda ai suoi fedeli che essi amano Gesù Cristo, anche se non lo vedono (lPt 1,8). L'autore della lettera agli Efesini augura la grazia di Dio a tutti coloro che amano il Signore Gesù Cristo (Ef 6,24). Chi infatti ama il Padre, ama anche il Figlio da lui generato (lGv 5,1) e perciò è ricolmo dei favori divini e sarà coronato di gloria nell'ultimo giorno (2Tm 4,8). In effetti chi ama Gesù, è amato dal Padre e dal Figlio (Gv 14,21), anzi diventa il tempio della ss. Trinità (Gv 14,23). Tale amore quindi è la fonte della vita, della felicità vera e della salvezza piena.

e. *L 'amore dì Dio è fonte di felicità e di grazia* - La Bibbia, per stimolare all'amore per il Signore, proclama a varie riprese e su molte tonalità i beni salvifici derivanti da tale adesione totale a Dio e ai suoi precetti. Nel Decalogo, là dove è vietata l'idolatria, il Signore ricorda che, pur castigando la colpa dei padri sui figli sino alla terza e alla quarta generazione per quelli che lo odiano, tuttavia fa grazia a migliaia per quelli che lo amano e osservano i suoi precetti (Es 20,5s; Dt 5,9s). Il Signore infatti è «il Dio fedele che mantiene l'alleanza verso coloro che lo amano e osservano i suoi precetti per mille generazioni» (Dt 7,9; cf. Ne 1,5; Dn 9,4). *In effetti il Signore custodisce tutti quelli che lo amano, mentre disperde tutti gli empi (Sai 145,20). Dio benedice chi è fedele alla sua alleanza.*

Con l'amore concreto per il Signore, osservando e praticando i suoi decreti, Israele sperimenterà la benedizione e l'amore di Dio con la fecondità della famiglia e dei greggi, con l'abbondanza dei frutti della terra e con la salute (Dt 7,13-15). La fertilità dei campi è presentata come conseguenza di questo amore per Dio nell'osservanza dei suoi precetti (Dt ll,13s). In modo analogo la vittoria su tutte le nazioni, anche le più numerose e potenti, dipenderà dalla prova d'amore d'Israele, concretizzato nella pratica dei comandi del Signore (Dt ll,22ss). Tale amore sarà fonte di prosperità totale e di felicità piena (Dt 30,6-10), porterà la vita in abbondanza (Dt 30,19s). L'esperienza dell'amore divino, della grazia e della misericordia salvifica del Signore è riservata ai fedeli e agli eletti che confidano in lui e vivono nella giustizia (Sap 3,9). L'esaltazione d'Israele e la distruzione dei suoi nemici è legata all'amore per Dio (Gdc 5,31). Amando sinceramente il Signore, i figli di Abramo godranno tranquillità, pace e gioia nel loro paese, la Palestina (Tb 14,7). Coloro che amano il Nome del Signore, avranno in eredità le città di Giuda, vi abiteranno e ne avranno il possesso (Sai 69,36s). Nell'esperienza di tale felicità, agli israeliti saranno associati anche gli stranieri che aderiranno al Signore per servirlo, amando il suo Nome (Is 56,6s).

Per i saggi d'Israele, il dono o la grazia più grande che Dio possa dispensare a quanti lo amano è la sapienza (Sir l,7s; Qo 2,26). I salmisti, dal canto loro, invocano la misericordia e la benedizione di Dio, fonte di grazia e di gioia, su quanti amano il suo Nome e la sua salvezza (Sai 5,12s; 40,17; 70,5; 119,132). Chi ama il Signore, sperimenterà la sua protezione potente (Sir 34,16), come è avvenuto per Daniele che fu liberato dalla fossa dei leoni e perciò potè esclamare: «O Dio, non hai abbandonato coloro che ti amano!» (Dn 14,38), mostrando tale attaccamento al Signore con la fedeltà al suo patto e ai suoi precetti.

Paolo nelle sue lettere presenta l'amore di Dio come il bene sommo, la fonte della grazia e della felicità, da cui nessuna potenza avversa può separarci (Rm 8,31-39). Chi infatti ama Dio, vive in profonda comunione con lui (ICor 8,3) e perciò nessuna forza è capace di rapire questo tesoro dell'amore divino. Dio, Padre buono e onnipotente, predispone tutto per il bene di coloro che lo amano (Rm 8,28ss) e prepara la corona di giustizia, cioè di gloria, nella parusia, a chi ama la manifestazione del Signore Gesù, ossia vive orientato verso l'incontro finale con il Cristo (2Tm 4,8). Questa corona della vita, infatti, è stata promessa da Dio a quanti lo amano e dimostrano il loro amore, vincendo tutte le tentazioni del male (Gc l,12ss). I poveri agli occhi del mondo erediteranno tale gloria che

Dio ha promesso a quelli che lo amano (Gc 2,5). Questo premio, che Dio prepara ai suoi figli che lo amano, supera ogni capacità d'immaginazione (ICor 2,9). Per quale ragione chi ama otterrà tanta gloria? Perché nell'amore divino il cristiano, eletto dal Padre prima della creazione del mondo, vive nella santità e nella giustizia perfetta per tutti i suoi giorni (Le 1,75; Ef l,3ss).

2. L'AMORE DELLA SAPIENZA E DELLA TORAH

Un aspetto particolare dell'amore religioso, sottolineato soprattutto negli scritti sapienziali, è l'amore per la *f* Sapienza, incarnata nella legge di Mosè. Si tratta di un tema affine al precedente, perché la Sapienza è una realtà divina: è la figlia primogenita del Signore, creata prima del mondo e inviata da Dio ad Israele, perché ponga la tenda in mezzo al suo popolo, con lo scopo di istruire, ammaestrare e rivelare la sua parola, concretizzata nella *tórah* (Pr 8,22ss; Sir 24,3-32).

a. *L'invito all'amore* - I saggi d'Israele non si stancano d'esortare, con varie espressioni e in tanti modi, ad amare la Sapienza, mostrando i benefici effetti di tale amore (Sap l,lss): «Acquista la Sapienza, non l'abbandonare e ti custodirà; amala e ti proteggerà» (Pr 4,5s). La Sapienza non è introvabile o impenetrabile, ma si lascia conoscere facilmente nel suo splendore incorruttibile da quanti l'amano (Sap 6,12). In realtà il saggio l'ha cercata, perché l'ha amata e l'ha scelta come sposa: «Questa ho amato e ricercato fin dalla mia giovinezza, ho cercato di prendermela come sposa e mi sono innamorato della sua bellezza» (Sap 8,22).

Tale amore per la Sapienza si concretizza nell'amore per la verità e la pace, perciò il profeta esorta: «Amate la verità e la pace!» (Zc 8,19). Solo gli stolti non nutrono tale amore per la Sapienza (Pr 18,2), mentre «chi ama la disciplina, ama la scienza» (Pr 12,1). Con tale amore per la Sapienza il figlio allieta il cuore del padre (Pr 29,3).

b. *L'amore della legge mosaico* - La Sapienza divina si è incarnata nella *tórah,* la legge donata da Dio per mezzo di Mosè (Sir 24,22ss; Bar 4,1), perciò l'amore per la Sapienza si dimostra con l'adesione ai precetti del Signore. Così sentenzia il saggio: «L'amore è osservanza delle sue leggi» (Sap 6,18). Il Sai 119 possiamo considerarlo un'esaltazione dell'amore per la legge mosaica, per la parola di Dio. L'autore confessa di amare questa realtà divina (vv. 159. 163.167), proclama di trovare la gioia e la salvezza nel grande amore per i precetti del Signore (vv. 47s. 113) ed esclama: «Quanto amo la tua legge! Tutto il giorno la vado meditando» (v. 97). I comandi di Dio sono più preziosi dell'oro più puro, per tale ragione il salmista li ama (v. 127). La parola del Signore è purissima e perciò è amata dal giusto (v. 140).

c. *L'amore della legge-Sapienza è fonte di felicità e di grazia* - Con tale adesione alla parola di Dio si raggiunge la vita vera e la gioia. In effetti chi ama la legge del Signore, ottiene una pace profonda (Sai 119,165). A chi l'ama, la Sapienza elargisce ricchezza e gloria, beni imperituri, migliori dell'oro fino e dell'argento puro, tesori divini (Pr 8,17ss). Da questo amore derivano beni incommensurabili: splendore intramontabile, immortalità e ricchezze innumerevoli (Sap 7,1 Os; 8,17s). I frutti dell'amore della giustizia sono le virtù (Sap 8,7). L'amore della Sapienza non solo vale più del vino e della musica (Sir 40,20), ma è fonte di vita, di gioia e di gloria (Sir 4,11-14). Chi mostra tale amore per la Sapienza, sarà da essa riamato e otterrà ricchezza vera e gloria imperitura.

3. L'AMORE DEL PROSSIMO - Nella Bibbia troviamo espressioni di filantropia, tuttavia l'amore per il prossimo ha prevalentemente motivazioni religiose, anzi alcune volte è inserito nell'esperienza salvifica dell'esodo oppure è fondato sull'amore del Figlio di Dio per gli uomini. Appare di sapore filantropico la sentenza sapienziale di Sir 13,15s, nella quale l'amore del proprio simile è ritenuto un fenomeno naturale. Di analogo tenore è l'esortazione ad amare gli schiavi giudiziosi e i servi fedeli (Sir 7,20s). Tuttavia in altri passi la motivazione dell'amore per il prossimo è certamente di carattere soprannaturale, perché questo atteggiamento è presentato come un precetto del Signore (cf. Lv 19,18; Mt 5,43; 22,39), anzi qualche volta l'amore del fratello è ancorato

all'amore verso Dio, per cui questo secondo comandamento è considerato simile al primo sull'amore per il Signore (Mt 22,39). In merito così si esprime Giovanni nella sua prima lettera: «Se uno dice: "lo amo Dio" e poi odia il proprio fratello, è mentitore: chi infatti non ama il proprio fratello che vede non può amare Dio che non vede. E noi abbiamo da lui questo comandamento: chi ama Dio ami anche il proprio fratello» (lGv 4,20s). Anzi l'autentico amore del prossimo dipende dall'amore per Dio: «Da questo noi conosciamo che amiamo i figli di Dio: se amiamo Dio e compiamo i suoi comandamenti» (lGv 5,2).

In realtà fin dai testi più antichi della s. Scrittura il rapporto religioso con Dio è intimamente connesso con il comportamento verso il prossimo. Il Decalogo unisce i doveri verso il Signore e verso i fratelli (Es 20,1-17; Dt 5,6-21). Inoltre non di rado l'amore del prossimo nella Bibbia è ancorato sulla condotta di Dio: bisogna comportarsi con amore, perché il Signore ha amato queste persone (cf. Dt 10,18s; Mt 5,44s.48; Lc 6,35s; ÌGv 4,10s). Non si tratta quindi di semplice solidarietà umana o filantropia, perché la ragione dell'amore per il prossimo è di carattere storico salvifico o soprannaturale. Nella s. Scrittura, quindi, il fatto naturale e istintivo dell'amore è stato elevato alla sfera religiosa o soprannaturale e inserito nell'alleanza divina.

a. *Chi è il prossimo da amare?* - Il primo problema da risolvere, allorché si parla dell'amore per il "prossimo", concerne il significato di questo termine. La questione appare tutt'altro che oziosa, se tale interrogativo fu rivolto anche a Gesù e per di più da un dottore della legge (Lc 10,29). Per l'AT il prossimo è l'israelita, ben distinto dal pagano e dal forestiero. Nella *tòrah* troviamo il famoso precetto divino di amare il prossimo come sé stesso, in parallelo con la proibizione di vendicarsi contro i figli del popolo israelitico (Lv 19,18). Il prossimo in realtà indica l'ebreo (cf. Es 2,13; Lv 19,15.17).

Nei vangeli, allorché si parla dell'amore per il prossimo, spesso si cita il precetto della legge mosaica (cf. Mt 19,19; 22,39; Me 12,31.33) e si presuppone, almeno a livello del Gesù storico, che il prossimo sia l'israelita. Però nella parabola del buon samaritano è superata questa posizione, perché il prossimo qui indica chiaramente un membro di un popolo nemico (Le 10,29-36). Gesù ha rivoluzionato il comando della legge mosaica che ordinava l'amore del prossimo e permetteva l'odio del nemico (cf. Mt 5,43). Nelle lettere degli apostoli non di rado, per inculcare l'amore del prossimo, si fa appello alla s. Scrittura (Gc 2,8). In questo precetto dell'amore fraterno è visto il pieno adempimento della legge (Gal 5,14; Rm 13,8ss).

b. *L'amore del forestiero* - La legge di Mosè non ignora gli emigrati, coloro che si stabiliscono fra gli ebrei, ma non sono israeliti. Costoro debbono essere amati, perché anche i figli di Giacobbe hanno fatto l'esperienza dell'emigrazione in Egitto (Lv 19,33s). Dio infatti ama il forestiero e gli procura il necessario per vivere; perciò anche gli israeliti, che sono stati forestieri nella terra d'Egitto, debbono amare il forestiero, per comando del Signore (Dt 10,18s). L'autore della terza lettera di Giovanni si congratula con Gaio per l'accoglienza, piena di carità, verso i forestieri (3Gv 5s).

c. *L'amore dei nemici* - Il Signore nell'AT non comanda di amare i nemici; anzi in questi libri troviamo espressioni e atteggiamenti davvero sconcertanti per i cristiani. Così gli ordini di sterminare i pagani e i nemici d'Israele ci lasciano molto disorientati, se addirittura non ci scandalizzano [/'Guerra III], In effetti la storia del popolo ebreo è contrassegnata da guerre sante, nelle quali gli avversari furono annientati, in un autentico olocausto, senza lasciare alcun superstite né fra gli uomini né fra gli animali (cf. Es 17,8ss; Nm 21,21ss; 31lss; Dt 2,34; 3,3-7; Gs 6,21.24; 8,24s). Anzi la Bibbia riporta comandi divini di votare all'anatema, ossia allo sterminio, tutte le popolazioni pagane, non risparmiando neppure i bambini o le donne incinte (cf. Gs 11,20; lSam 15,1-3). Inoltre il Sai 109 contiene imprecazioni forti contro gli accusatori del salmista che hanno ripagato male per bene e odio in cambio di amore (vv. 4ss). Altrove nell'AT s'invoca la vendetta divina contro gli iniqui (cf. Sai 5,11; 28,4s; 137,7ss; Ger 11,20; 20,12; ecc.).

Tuttavia anche prima della venuta di Gesù nella *tòrah* sono prescritti atteggiamenti che suppongono il superamento dell'odio per il nemico, perché si esige l'aiuto di queste persone (cf. Es 23,4s; Pr 25,21). Inoltre nell'AT alcuni giusti hanno saputo perdonare e amare le persone che li hanno odiati e perseguitati. I modelli più chiari e commoventi di tale carità ci sono offerti da Giuseppe l'ebreo e da Davide. Il comportamento del giovane figlio di Giacobbe appare davvero evangelico e perciò esemplare. Egli fu odiato dai suoi fratelli, fino al punto che progettarono di ucciderlo; invece fu poi venduto come schiavo ai madianiti (Gen 37,4ss.28ss). Quando le avventure della vita lo portarono all'apice della gloria, perché costituito governatore e viceré di tutto l'Egitto, egli poteva vendicarsi con estrema facilità dei suoi fratelli. E invece, dopo aver messo alla prova il loro amore per Beniamino, l'altro figlio di sua madre Rachele, si fece riconoscere da essi, li perdonò, anzi cercò di scusare il loro peccato e li aiutò generosamente (Gen 45,lss; 50,19ss).

Anche la storia di Davide appare molto edificante in fatto di amore per i nemici. Questo giovane pastore infatti, dopo aver compiuto imprese eroiche a favore del suo popolo, fu odiato da Saul per il suo crescente prestigio; anzi questo re tentò varie volte di ucciderlo scagliandogli contro la sua lancia (lSam 18,6-11; 19,8ss), lo perseguitò e lo braccò (lSam 23,6ss.l9ss; 26,lss). Una volta, mentre Saul gli dava la caccia, a Davide si presentò l'occasione di eliminare il re con un semplice colpo di lancia. Ma il figlio di lesse lo risparmiò, nonostante l'invito dei suoi uomini a vendicarsi del rivale (lSam 24,4-16; 26,6-20). Un altro splendido esempio di amore per i persecutori ci è offerto ancora da Davide verso la fine della sua vita, in occasione della ribellione del figlio Assalonne: questi voleva detronizzare il padre e perciò sollevò tutto il popolo, costringendo Davide a fuggire da Gerusalemme (2Sam 15,7ss); quindi inseguì il piccolo drappello di prodi rimasti fedeli al re e li attaccò nella selva di Efraim. Qui il ribelle rimase impigliato con la folta capigliatura a una quercia e Ioab, trasgredendo l'ordine di Davide, lo uccise, conficcandogli tre dardi nel cuore (2Sam 18,1-15). Quando il re fu informato della morte del figlio, fremette di commozione, scoppiò in lacrime e pianse gridando: «Magari fossi morto io al posto tuo!» (2Sam 19,1). Tale comportamento sconcertante fece infuriare il prode Ioab, il quale dichiarò a Davide che egli amava coloro che lo odiavano (2Sam 19,7).

Nel discorso della montagna non solo è riportata la regola d'oro (Mt 7,12 e par.), vivendo la quale si distrugge ogni inimicizia, ma è vietato formalmente l'odio dei nemici, anzi Gesù comanda esplicitamente di amare queste persone, precetto davvero inaudito per un popolo abituato a scagliare maledizioni contro gli oppressori e i persecutori (cf. anche gli *Inni* di Qumran). Il brano di Mt 5,43-48 forma l'ultimo dei sei parallelismi e l'antitesi dell'ampia sezione del discorso della montagna, dove è riportata la nuova legge del regno dei cieli (Mt 5,21-48). Gesù, esigendo l'amore dei nemici, si contrappone alla prassi dominante e si ispira alla condotta del Padre celeste, il quale non esclude nessuno dal suo cuore e perciò concede i suoi favori a tutti (Mt 5,44ss; cf. Le 6,27-35). Il modello perfetto di tale amore per i nemici e i persecutori lo troviamo nella persona di Gesù, il quale non solo non restituiva gli insulti e durante la passione non minacciava (lPt 2,21ss), ma dalla croce pregava il Padre per i suoi crocifissori, implorando per essi perdono (Le 23,34). Il primo martire cristiano, il diacono Stefano, imiterà il suo Maestro e Signore, pregando per i suoi lapidatori (At 7,59s).

d. *L'amore espia i peccati* - In questo contesto dobbiamo fare almeno un cenno all'effetto purificatore della carità. Il passo di Pr 10,12 contrappone l'odio all'amore, proclamando che, mentre il primo causa solo litigi, l'amore ricopre tutte le colpe. Questa sentenza è ripresa da Pietro, il quale per stimolare all'amore fraterno ricorda che con la carità si ottiene il perdono dei peccati (lPt 4,8).

4. L'AMORE CRISTIANO - Nel NT l'amore fraterno è presentato come l'ideale e il segno distintivo dei discepoli di Gesù. Costoro sono cristiani in base all'amore: chi ama il fratello e vive per lui, mostra di essere autentico seguace di

quel Maestro che ha amato i suoi fino al segno supremo, il dono della vita. Chi non ama è nella morte e non può essere considerato nel modo più assoluto discepolo del Cristo.

a. *Amatevi, come io vi amo!* - Gesù ha invitato i discepoli a una vita di amore forte e concreto, simile alla sua. Nei discorsi dell'ultima cena troviamo interessanti e vibranti esortazioni su tale argomento. Nel primo di questi grandi sermoni fin dall'inizio Gesù si preoccupa del comportamento dei suoi amici nella sua comunità, durante la sua assenza, perciò dice loro: «Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate gli uni gli altri, come vi ho amato, cosicché anche voi vi amiate gli uni gli altri. In ciò sapranno tutti che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,34s). Questo precetto dell'amore è chiamato «comandamento nuovo», perché nulla di simile era stato richiesto prima della venuta del Cristo. Gesù infatti esige dai suoi discepoli di amarsi fino al segno supremo con il dono della vita, come ha fatto lui (Gv 13,1 ss); nessuno infatti ha un amore più grande di colui che offre la vita per l'amico (Gv 15,13). Nel secondo discorso dell'ultima cena il Maestro riprende questo tema in uno dei brani iniziali, incentrati proprio sull'amore fraterno: «Questo è il mio comandamento, che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati... Queste cose vi comando, che vi amiate gli uni gli altri» (Gv 15,12.17). Vari sono i precetti dati da Gesù ai suoi amici, ma il co- mandamento specificamente "suo" è uno: l'amore scambievole fra i membri della sua famiglia.

Giovanni nella sua prima lettera si fa eco di quest'insegnamento del Cristo: «Dobbiamo amarci gli uni gli altri!» (lGv 3,11; cf. 2Gv 5s), fino al dono della vita, seguendo l'esempio del Figlio di Dio (lGv 3,16). I cristiani debbono amarsi gli uni gli altri, in concreto, secondo il comandamento del Padre (lGv 3,23). Ad imitazione di Dio che ha manifestato il suo amore forte per l'umanità, inviando sulla terra il Figlio suo unigenito, i membri della chiesa debbono amarsi gli uni gli altri: «Noi dobbiamo amare, perché lui per primo ci ha amati» (lGv 4,19). In realtà i cristiani nel loro comportamento debbono ispirarsi all'amore del Signore Gesù, giunto all'offerta della vita per la sua chiesa (Ef 5,2). Nell'ultimo giorno essi saranno giudicati in base all'amore concreto per i fratelli: chi avrà aiutato i bisognosi, prenderà possesso del regno; chi invece si sarà chiuso nel suo egoismo, sarà mandato al fuoco eterno (Mt 25,31- 46).

b. *Amore sincero, concreto e profondo* - Nei primi scritti cristiani troviamo continuamente l'eco di questo insegnamento di Gesù. Paolo infatti nelle sue lettere inculca a varie riprese e con diversi toni la carità fraterna: l'amore deve essere sincero e cordiale (Rm 12,9s), ad imitazione del suo (2Cor 6,6). I cristiani di Tessalonica si mostrano modelli perfetti di tale carità sincera (lTs 1,3; 3,6; 4,9). Fra i credenti tutto deve essere fatto nell'amore (ICor 16,14) e anche nelle punizioni bisogna prendere decisioni conformi alla carità (2Cor 2,6-8; lTm 1,5). In effetti ciò che conta nella vita cristiana è la fede che opera mediante l'amore (Gal 5,6), perciò bisogna servire con amore (Gal 5,13). In particolare Paolo insegna che per amore verso il fratello debole bisogna rinunciare anche ai cibi leciti e alla libertà, se ciò fosse motivo di caduta (Rm 14,15; ICor 8,lss).

La generosità nell'offrire ai bisognosi beni materiali è segno di amore autentico (2Cor 8,7s). La carità cristiana infatti non si esaurisce nel sentimento, ma deve concretizzarsi nell'aiuto, nel soccorso, nella condivisione, per cui il ricco che chiude il cuore al povero non è animato dall'amore (lGv 3,17s). In realtà chi sostiene di amare quel Dio che non vede e non ama il fratello che vede, questi è un mentitore, perché è incapace di amare veramente Dio (lGv 4,20). Però è vero anche il contrario: la prova dell'autentico amore per i fratelli è costituita dall'amore per Dio (lGv 5,2).

I padri e pastori delle chiese si rallegrano e ringraziano Dio, quando constatano che l'amore fraterno è vissuto dai loro cristiani (cf. 2Ts 1,3; Ef 1,15; Col l,3s.8; Fm 5.7; Ap 2,19); inoltre essi pregano per l'aumento della carità in seno alle loro famiglie (lTs 3,12; Ef 3,16s; Fil 1,9; Col 2,1 ss) e ammoniscono i loro figli ad approfondire sempre di più l'amore (lTs 5,12s; Eb 10,24; 2Pt 1,7),

camminando nell'amore sull'esempio di Cristo (Ef 5,2), con la sopportazione umile e dolce, preoccupati di conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace (Ef 4,1-6; Fil 2, lss), vivendo la parola della verità nell'amore e crescendo nel Cristo, dal quale il corpo della chiesa riceve incremento, edificandosi nell'amore (Ef 4,15s): « Rivestitevi dell'amore che è il vincolo della perfezione» (Col 3,14); «Amatevi costantemente gli uni gli altri con cuore puro» (lPt 1,22). Tutti i cristiani debbono essere animati dall'amore fraterno, ma in modo speciale gli anziani (Tt 2,2). Questa carità, pur avendo per oggetto specifico i membri della chiesa, include il rispetto verso tutti (lPt 2,17; 4,8).

Chi è posseduto da tale amore fraterno, dimora nella luce (lGv 2,10), vive in comunione con Dio che è luce (lGv 1,5), è passato dalla morte alla vita divina (lGv 3,14). Dio infatti dimora nel cuore di chi ama (lGv 4,1 lss). In effetti l'amore si identifica con Dio, è una realtà divina, una scintilla del cuore del Padre comunicata ai suoi figli, dinanzi alla quale si rimane ammirati, pieni di stupore. Paolo esalta talmente questa virtù dell'amore fino a proclamarla più grande della fede e della speranza, perché non verrà mai meno: nella gloria del regno non si crederà più, non ci sarà più bisogno di sperare, perché le realtà celesti si posseggono, mentre si continuerà ad amare, anzi la vita beata consisterà nel contemplare e nell'amare (ICor 13). Chi ama, quindi, possiede già la felicità del regno, perché vive in Dio che è Amore. La salvezza eterna dipende dalla perseveranza nell'amore (lTm 2,15). Dio giusto, infatti, non dimentica l'amore dei credenti concretizzato nel servizio (Eb 6,10). Perciò i cristiani animati dall'amore guardano con fiducia al giudizio di Dio (lGv 4,17s).

c. *L'amore fraterno è frutto dello Spirito Santo* - Questa carità cristiana, così concreta e profonda, deriva dall'azione dello Spirito Santo nel cuore dei credenti. Solo lo Spirito di Dio infatti può far riportare vittoria sulla carne cioè sull'egoismo e quindi può far trionfare l'amore. Il brano di Gal 5,16-26 appare in proposito molto eloquente e convincente: mentre le opere della carne sono la dissolutezza e il vizio, «il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, longanimità, bontà, benevolenza, fiducia» (v. 22).

Quindi la carità cristiana è opera dello Spirito Santo che anima la vita di fede; per tale ragione Paolo può attribuire l'amore a questa persona divina ed esprimersi così: «Vi esorto... per l'amore dello Spirito Santo» (Rm 15,30); «Iddio ci ha dato uno Spirito... di amore» (2Tm 1,7). In effetti «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datoci in dono» (Rm 5,5).

d. *L'amore dei pastori delle chiese* -1 grandi apostoli e padri delle comunità cristiane delle origini sono animati da una carità molto profonda per i loro discepoli e figli, per cui si rivolgono ad essi con l'appellativo *diletti* o *amati (agapetói)* (cf. Rm 12,19; ICor 10,14; Gc 1,16; lPt 2,11; lGv 2,7; ecc.). Paolo ama teneramente i suoi figli spirituali (Rm 16,5.8; ICor 4,17), perché li ha generati alla fede. Perciò li ammonisce con amore (ICor 4,14s; 2Cor 11,11): «Desiderandovi ardentemente, eravamo disposti a comunicarvi la nostra stessa vita, tanto vi amavamo); (lTs 2,8). Identico sentimento egli nutre per i suoi collaboratori, in modo speciale per Timoteo (ICor 4,17; 2Tm 1,2; Ef 6,21; Col 1,7; 4,7). Gli apostoli e i presbiteri di Gerusalemme presentano i due missionari Barnaba e Paolo come fratelli amati (At 15,25). Paolo vuole esercitare il suo ministero con amore e dolcezza, perciò desidera non essere costretto ad usare il bastone (ICor 4,21). Scrivendo a Filemone, lo supplica con amore per il suo figlio Onesimo, non volendo usare il suo diritto di comandare liberamente (Fm 9). In genere gli apostoli e i missionari sono riamati dai loro fedeli (Tt 3,15), anche se Paolo in qualche sua comunità rileva un po' di freddezza, nonostante il suo forte amore (2Cor 12,15). Per questo grande apostolo del Cristo, la guida o pastore della comunità deve ricercare la pietà, la giustizia, la fede e l'amore (lTm 6,11); deve farsi modello ai fedeli nell'amore (lTm 4,12), deve perseguire l'amore (2Tm 2,22). Paolo presenta la sua condotta e le sue parole sulla fede e sull'amore che è in Cristo Gesù, come elemento d'ispirazione per la vita di

Timoteo (2Tm 1,13; 3,10).

e. *L'amore coniugale* - Un aspetto molto interessante dell'amore cristiano, trattato soprattutto nella lettera agli Efesini, ha per oggetto il comportamento dei coniugi, ossia la vita di coppia, consacrata con il sacramento del ^ matrimonio. L'autore della lettera ai Colossesi si limita ad esortare i mariti: «Amate le vostre donne e non siate indisponenti verso di loro!» (Col 3,19). Invece nella lettera agli Efesini l'amore coniugale è modellato sul rapporto amoroso fra il Cristo e la chiesa: il marito deve comportarsi con sua moglie allo stesso modo del Signore Gesù, il quale ha donato e sacrificato la vita per la sua sposa, la comunità messianica (Ef 5,25ss).

f. *"Koinòma" e comunità cristiana primitiva* - Parlando dell'amore fraterno nel NT non si può omettere un cenno alla vita della chiesa apostolica. In base alla descrizione lucana si rimane stupiti per la perfetta comunione (*koinònia*) dì cuori e di beni in seno a questa comunità delle origini: i primi credenti partecipavano assiduamente alla vita comune, oltre che alle istruzioni degli apostoli, all'eucaristia e alle preghiere (At 2,42). In questa chiesa regnava la comunione piena, vivevano insieme e tutto era comune a tutti i membri (At 2,44s). Nel secondo sommario di questa prima sezione degli Atti troviamo un altro quadro pittorico e idilliaco della comunione perfetta fra i cristiani: «La moltitudine di coloro che avevano abbracciato la fede aveva un cuore e un'anima sola. Non v'era alcuno che ritenesse cosa propria alcunché di ciò che possedeva, ma tutto era fra loro comune» (At 4,32; cf. vv. 34s). L'amore quindi era vissuto in modo perfetto!

IV - DIO È AMORE — L'amore umano appare un bene incommensurabile, la fonte della vita e della felicità, perché è una scintilla divina, un atomo della vita della ss. Trinità. Dio infatti è presentato e descritto come Amore: l'origine e la manifestazione piena dell'amore. Dio vive nell'amore e di amore, egli opera perché ama: la creazione e la storia trovano la loro ragione ultima nel suo amore. Per quale ragione esiste l'universo? Qual è la causa ultima dell'origine dell'umanità? Perché Dio è intervenuto nella storia dell'uomo, formandosi un popolo al quale affidare promesse di salvezza e di redenzione? Per quale motivo nella pienezza dei tempi il Padre ha inviato l'unico suo Figlio sulla terra? La risposta a questi e analoghi interrogativi si trova nell'amore di Dio. Il Signore si è comportato così, ha operato in tal modo, perché è Amore (lGv 4,8). La tormentosa vicenda dell'umanità, cosparsa di tante tenebre, piena di tali atrocità e misfatti, appare sempre rischiarata da questo potente faro di luce: l'amore di Dio. La storia della salvezza trova la sua spiegazione piena nel Dio-Amore; l'economia della redenzione ha la sua origine prima nell'amore del Padre, è realizzata dall'amore di Dio e del Figlio suo, è compiuta dallo Spirito Santo, l'Amore personificato, in seno alla Trinità, e tende alla consumazione dell'amore nel regno celeste, il luogo o stato della felicità perfetta e dell'amore pieno.

1. L'AMORE DI DIO PER LA CREAZIONE E PER L'UOMO - Tutto ciò che esiste nel cosmo, è opera di Dio; l'universo è una creatura del Signore. Questo è il primo articolo del 'credo' israelitico; la Bibbia si apre con la pagina della creazione del mondo: Dio disse e tutto venne all'esistenza (Gen 1). I cieli, la terra, l'uomo, gli animali, le piante e i fiori, tutto è stato fatto dalla parola di Dio (cf. Gdt 16,14; Is 48,13; Sal 33,6; Sir 42,15). Il quarto evangelista proclama che tutto è avvenuto per mezzo del Verbo di Dio (Gv 1,3).

a. *Dio crea per amore e ama le sue creature* - Se tutto ciò che esiste è stato fatto da Dio, per quale ragione il Signore crea? Perché egli vuole comunicare l'esistenza? In particolare, perché Dio rende l'uomo partecipe della sua vita immortale? La risposta ultima a queste e simili domande si trova nell'amore di Dio. Il Signore crea, perché ama. Amore infatti significa comunicazione e dono dei propri beni e del proprio essere all'altro.

L'AT non offre in modo esplicito tale spiegazione, la presuppone; per tale ragione nei racconti della creazione (Gen 1-3) non compaiono mai termini di amore. Qui non è affermato mai che il Signore crea per amore, perché vuole

intrecciare un dialogo di amore con l'uomo. Questa riflessione sarà fatta negli stadi più recenti della rivelazione. In effetti nel libro della Sapienza è proclamato senza equivoci che Dio ama tutte le sue creature (Sap 11,23-26): «Ami tutte le cose che esistono e niente detesti di ciò che hai fatto, perché se tu odiassi qualche cosa, neppure l'avresti formata» (v. 24). Questo brano da una parte insinua che il Signore crea per amore, in quanto afferma che, se Dio odiasse qualche cosa, neppure l'avrebbe formata, quindi per antitesi è detto che ogni creatura è frutto dell'amore del Signore. Soprattutto qui è proclamato che Dio ama tutte le cose esistenti e le conserva nell'essere, perché le ama. A motivo di tale carità divina il Creatore ha compassione di tutti gli uomini, anche dei peccatori.

Il passo di Dt 10,18 contiene un'interessante affermazione sull'amore di Dio anche per i non israeliti: il Signore ama il forestiero e gli procura cibo e vesti. Nel libro di Giona è rappresentato in modo vivo e piacevole l'amore immenso del Signore per i pagani. La grettezza e piccineria del profeta, che non vuole cooperare alla salvezza dei niniviti e si rattrista quando, suo malgrado, Dio mostra il suo amore misericordioso a questo popolo, mettono bene in risalto l'interesse amoroso e salvifico del Signore anche per chi non è ebreo (Gn l,lss; 3,lss; 4,lss.l0s).

In realtà il Padre celeste ama tutti i suoi figli di qualsiasi razza o colore, come è proclamato esplicitamente nel NT. Dio vuole che tutti gli uomini giungano alla salvezza (lTm 2,4), perché li ama e per tale ragione ha inviato il suo Figlio unigenito sulla terra: «Così Dio ha amato il mondo che ha dato il suo Figlio» l'Unigenito, affinché chiunque crede in lui... abbia la vita eterna» (Gv 3,16). La morte in croce del Cristo per l'umanità peccatrice costituisce la prova più concreta e più eloquente dell'amore di Dio per gli uomini (Rm 5,8).

b. *Dio ama i giusti* - Il Signore nutre una carità forte e creatrice per tutto ciò che esiste e in particolare per tutti gli uomini, però egli ama specialmente coloro che vivono la sua parola. Egli, che ama la Sapienza (Sap 8,3), la rettitudine e l'equità (cf. lCr 29,17; Sal 11,7; 33,5; 37,28; Is 61,8), nutre un amore particolare per le persone giuste. Chi si comporta da padre per gli orfani e come un marito per le vedove, sarà amato più di una madre dall'Altissimo (Sir 4,10). Quindi i misericordiosi sono amati teneramente come figli da Dio. In realtà il Signore ama i giusti e sconvolge le vie degli empi (Sai 146,8s); egli ama quanti odiano il male e custodisce la vita dei suoi fedeli (Sai 97,10). La via del peccatore è detestata da quel Dio che ama chi cerca la giustizia (Pr 15,9). Il giusto è amato dal Signore, anche se muore in giovane età (Sap 4,10); egli infatti possedette la Sapienza e perciò fu reso amico di Dio e profeta; ora Dio ama chi convive con la Sapienza (Sap 7,27s).

In modo tutto speciale Dio ama i discepoli autentici del Figlio suo: i credenti (Rm 1,7; lTm 6,2), anche se li corregge e li sottopone a prove (Eb 12,5s). Sono oggetto di tale amore quanti aiutano gioiosamente e generosamente i poveri (2Cor 9,7). Gesù può assicurare i suoi amici di questa beatificante verità: sono amati dal Padre (Gv 16,27); egli però sente il bisogno di pregare Dio, affinché inondi gli amici del suo amore (Gv 17,26).

2. L'AMORE DEL SIGNORE NELLA STORIA DELLA SALVEZZA - Dio è amore! Egli ama sempre. Il suo amore non si limita all'atto della creazione, ma si manifesta continuamente nell'esistenza dell'umanità. La storia della salvezza è la più eloquente e concreta rivelazione dell'amore del Signore, anzi forma il più affascinante dialogo di amore fra Dio e l'uomo.

a. *Il Signore ama il suo popolo* - Dio ama tutte le creature e tutti gli uomini, però ha nutrito un amore particolare per Israele e per Gerusalemme, la sua città. Il cantico d'amore della vigna illustra con immagini concrete ed eloquenti tutte le premure e le attenzioni del Signore per la casa di Israele (Is 5,1-7). In realtà Dio ha amato Giacobbe (MI 1,2); per tale ragione il Signore può dichiarare alla sua sposa: «D'amore perpetuo ti ho amata, perciò ti ho condotta con amore» (Ger 31,3). Efraim per Dio è un figlio prezioso e delizioso, per il quale egli si commuove con tenerezza (Ger 31,20). Israele è stato amato dal Signore fin dalla

sua fanciullezza, quando viveva in Egitto, ed è stato da lui allevato con tanta tenerezza e attirato con legami amorosi (Os 11,1-4). Questo popolo è molto prezioso, ha grande valore agli occhi di Dio, perché è da lui amato (Is 43,4). Giacobbe è il servo del Signore, l'eletto che egli ama (Is 44,2); per tale ragione Dio, nel suo grande amore e nella sua clemenza, lo ha riscattato (Is 63,9). In effetti, dopo il castigo per la sua infedeltà al patto d'amore con il Signore, Israele sarà amata nuovamente dal suo sposo divino (Os 2,25) e perciò sarà curata, guarita e inondata di gioia, di pace e di benedizione (Ger 31,3- 14; 33,6ss). Dio rinnoverà Sion per il suo amore e gioirà per la salvezza del suo popolo (Sof 3,16s). Il salmista celebra l'amore del Signore per il suo popolo, proclamando che egli ha sottoposto le nazioni a Israele, perché lo ha amato (Sai 47,5). A motivo di tale amore il Signore non ha voluto ascoltare le maledizioni di Balaam contro il suo popolo, anzi le ha mutate in benedizioni (Dt 23,6). Questo amore divino si trova all'origine del prodigio della manna, con la quale il Signore ha nutrito il suo popolo durante l'esodo (Sap 16,24ss). Tale amore di Dio per Israele è riconosciuto anche dal pagano re di Tiro (2Cr 2,10), mentre Paolo proclama che gli ebrei, anche dopo il rifiuto del loro Messia e Salvatore, sono amati da Dio a causa dei padri, poiché i doni e l'elezione sono irrevocabili (Rm 1 l,28s).

Questo amore del Signore per il suo popolo ha avuto una concretizzazione speciale nella storia d'Israele: la fondazione della città del Messia. In effetti Gerusalemme è stata oggetto di un amore speciale di Dio.
I salmisti e i profeti cantano tale amore. Il Signore ha scelto il monte Sion perché lo ha amato (Sai 78,68); egli ama le porte di Sion più di tutte le dimore di Giacobbe (Sai 87,2). Tale amore è fonte di speranza e di gioia; perciò il profeta rincuora Gerusalemme, assicurandole che il Signore la rinnoverà per il suo amore (Sof 3,16s).

L'amore di Dio infatti trionferà e riporterà vittoria sul peccato, l'idolatria, l'infedeltà del suo popolo, rendendolo nuovamente capace di amare; il Signore lo unirà a sé per sempre nell'amore e nella fedeltà (Os 2,21- 25), trasformerà il suo cuore di pietra e gli donerà un cuore nuovo, con il quale conoscerà spontaneamente e vitalmente il suo Dio (Ger 31,33s; Ez 36,26s): «D'amore perpetuo ti ho amato, perciò ti ho condotto con amore» (Ger 31,3). In effetti l'amore del Signore per il suo popolo è più tenero e più forte di quello di una madre per suo figlio (Is 49,15).

Se Dio ha amato in modo così concreto ed efficace Israele, non ha dimostrato minor amore per il suo nuovo popolo, la chiesa (cf. 2Ts 2,16). Anzi nell'ultima fase della storia della salvezza, con la venuta del Messia e la creazione della comunità escatologica, l'amore del Signore ha raggiunto l'espressione e la concretizzazione supreme. Così Dio ha amato il mondo da donare l'unico suo Figlio, il quale salva l'umanità mediante la sua chiesa (Gv 3,16s), radunando nell'unità i dispersi figli di Dio, ossia dando vita al nuovo popolo di Dio con la sua morte redentrice (Gv 11,51 s). In effetti i membri della chiesa, amici del Cristo, sono amati dal Padre (Gv 14,21; 16,27; lTs 1,4); tale amore si concretizza nell'inabitazione della ss. Trinità nel cuore dei fedeli (Gv 14,23). La prova suprema dell'amore di Dio per il suo popolo è costituita dall'invio del Figlio nel mondo (lGv 4,9s.l9), affinché operasse la redenzione dell'umanità con la sua morte in croce (Rm 5,8). Questo amore di Dio per i membri della chiesa si è concretizzato nel dono della filiazione divina: «Vedete quanto grande amore ci ha dato il Padre, che siamo chiamati figli di Dio, e lo siamo!» (lGv 3,1). Nella preghiera dell'"ora" Gesù chiede per il suo popolo il dono dell'unità perfetta, affinché il mondo riconosca che il Padre ha amato la chiesa come ha amato il Figlio (Gv 17,23). Tale amore, prega il Maestro, regni sempre e si manifesti continuamente in seno alla sua comunità (Gv 17,26).

Questo amore divino è accolto con la fede (lGv 4,16) e costituisce il segreto delle vittorie della chiesa contro il male e la morte, in ogni tempo, ma soprattutto sotto rincalzare delle prove e delle tribolazioni (Rm 8,35ss). L'esperienza dell'amore divino è fatta dal popolo di Dio mediante il dono dello Spirito

riversato nel cuore dei credenti (Rm 5,5). Tale amore costituisce il bene supremo della chiesa, dal quale nessuna forza o potenza avversa la può separare (Rm 8,38s). In realtà il Signore è il Dio dell'amore (2Cor 13,11); anzi l'amore ha la sua origine in lui (lGv 4,7), perché egli è l'amore (lGv 4,8.16).

b. *Amore benevolo e alleanza* - Nell'AT è riservato un posto molto importante all'aspetto dell'amore legato all'alleanza, il quale però la trascende, in quanto indica la misericordia del Signore per il suo popolo a motivo della sua fedeltà al patto sinaitico. Non solo Dio mostra il suo amore tenero e benevolo alla sua sposa, perché è fedele all'alleanza, ma perdona le infedeltà d'Israele e continua ad usarle la sua assistenza salvifica, perché ama la sua creatura in modo spontaneo, quasi irrazionale, almeno secondo la logica umana. Ora questo atteggiamento divino di amore fedele e misericordioso è espresso mediante il termine *hesed,* intraducibile nelle lingue moderne e reso con vari sostantivi: grazia, amore, misericordia, benevolenza. Il Signore, per bocca del profeta Osea, promette alla sua sposa di unirla a sé per sempre nella giustizia, nella santità, nell'amore o benevolenza e nella misericordia tenera (Os 2,21). In realtà questo Dio ha amato Israele di amore eterno e l'ha condotto con benevolenza o amore (Ger 31,3). Egli è il Dio fedele che mantiene l'alleanza e la benevolenza o amore verso coloro che lo amano (Dt 7,9), ma in modo speciale verso il suo popolo a motivo del patto e dell'amore benevolo, giurati ai padri (Dt 7,12). In questi ultimi passi è sottolineato il rapporto dello *hesed* con l'alleanza, però in proposito bisogna ricordare che il patto sancito dal Signore con Israele non è di carattere paritetico e prevalentemente giuridico, ma esprime l'amore salvifico, la grazia, la benevolenza di Dio, anche se viene connotata la fedeltà all'alleanza.

Nel Salterio è invocato o esaltato continuamente questo amore benevolo del Signore. Il pio sofferente supplica Dio di salvarlo, di soccorrerlo per la sua benevolenza (Sal 6,5), di ricordarsi di lui secondo il suo amore misericordioso (Sal 25,7). Il Signore infatti è il Dio della benevolenza (Sal 59,11.18); tutti i suoi sentieri sono amore benevolo e fedeltà (Sal 25,10), che superano i cieli (Sal 36,6). L'israelita, confidando nella benevola grazia di Dio (Sal 13,6), a somiglianza del re (Sal 21,8), sarà accompagnato sempre da questo amore misericordioso (Sal 23,6). Nel Sal 89 è cantato questo amore benevolo del Signore verso Davide e la sua discendenza (vv. lss), che non verrà mai meno, nonostante l'infedeltà dell'uomo (vv. 29-38). Il Signore incorona di tale amore misericordioso anche il peccatore, rinnovandolo con il suo perdono (Sai 103,3ss). L'amore benevolo del Signore è eterno, perciò i salmisti invitano tutti a lodare e ringraziare questo Dio buono per tanto amore misericordioso (Sal 106,1; 107,1.8.15; 117,ls; 118,lss; ecc.). Gli interventi salvifici del Signore nella storia d'Israele trovano la fonte e la spiegazione in questo amore benevolo di Dio, anzi perfino la creazione è frutto dello *hesed* divino; il Sal 136 presenta poeticamente Dio creatore e salvatore, caratterizzato da tale amore benevolo: la frase: «Perché eterno è il suo amore!» forma il ritornello e l'acclamazione di ogni versetto.

In questo contesto non possiamo non richiamare l'attenzione sulla famosa endiadi *hesed weemet,* che significa l'amore fedele per persone cui si è legati da un patto o dal vincolo del sangue. Nell'AT spesso si fa appello a questo amore fedele del Signore per implorare la sua misericordia e il suo aiuto. Mosè sul Sinai nella sua preghiera si appella a questa bontà benigna o amore misericordioso del Signore, quale frutto della sua fedeltà al patto (Es 34,6s). Il salmista celebra ed esalta questo amore benevolo e fedele del Signore (Sal 40,11) e lo invoca con ardore nelle situazioni disperate dell'esistenza, per essere salvato (Sal 57,4). Con la protezione di questo amore forte e misericordioso non si teme alcuna avversità, perciò si fa appello ad esso (Sal 40,12; 61,8).

c. *Gli amici di Dio* - Nel popolo di Dio alcune persone in particolare sono amate dal Signore, perché esplicano una missione salvifica e hanno amato con tutto il cuore il loro Dio, aderendo completamente a lui, ascoltando la sua voce e vivendo la sua parola: tali sono i padri d'Israele, Mosè, i giusti, il re Davide; costoro sono chiamati *amici di Dio. S* Àbramo è il primo padre d'Israele,

presentato come amico del Signore (2Cr 20,7; Is 41,8; Dn 3,35; Gc 2,23). Dio ha conversato affabilmente con questo suo servo e gli ha manifestato i suoi progetti, come ci si comporta con gli amici intimi (Gen 18,17ss). Anche Beniamino è considerato tale, perché amato dal Signore (Dt 33,12). '"Mosè è l'altro grande amico di Dio: questi infatti parlava con lui faccia a faccia, come un uomo parla con il suo amico (Es 33,11). Mosè fu amato da Dio e dagli uomini, la sua memoria è in benedizione (Sir 45,1); in effetti egli fu il grande mediatore della rivelazione dell'amore misericordioso del Signore (Es 34,6s; Nm 14,18s; Dt 5,9s). Parimenti Samuele fu amato dal Signore (Sir 46,13); altrettanto Davide e Salomone (2Sam 12,24; lCr 17,16 [LXX]; Sir 47,22; Ne 13,26), oltre al Servo del Signore (Is 48,14). Infine tutti i fedeli e i pii sono amici di Dio (Sal 127,2).

Nel NT gli amici di Dio e del Figlio suo sono i credenti (cf. lTs 1,4; 2Ts 2,13; Col 3,12) e in modo speciale gli apostoli e i primi discepoli: costoro sono amati dal Padre e da Gesù (Gv 14,21; 17,23). Questa amicizia divina però bisogna meritarla, osservando e custodendo la parola del Figlio di Dio (Gv 14,23s), ossia credendo vitalmente in lui (Gv 17,26). Nel gruppo dei primi seguaci del Cristo uno in particolare dal quarto evangelista è chiamato "il discepolo amato", ossia l'amico di Gesù (Gv 21,7.20); costui riposò sul petto del Maestro (Gv 13,23), cioè visse in profonda intimità con il Figlio di Dio, lo seguì fin sul Calvario (Gv 18,15; 19,26s) e lo amò intensamente (Gv 20,2-5).

d. *Il Padre ama il Figlio* - Dio ama il creato, gli uomini, il suo popolo e in modo speciale i giusti e i discepoli del Cristo; però l'oggetto primo e principale del suo amore è il Figlio unigenito, il Verbo fatto carne. Il Padre in persona proclama Gesù Figlio diletto o amato; sulle rive del Giordano durante il battesimo del Cristo fece udire la sua voce: «Tu sei mio Figlio, l'amato! [*ho agapstós*]» (Mc 1,11 e par.). Analoga proclamazione è fatta da Dio sul monte Tabor durante la trasfigurazione di Gesù (Mc 9,7 e par.; 2Pt 1,17). Nella parabola dei vignaioli malvagi l'erede è presentato come il figlio amato, con evidente allusione a Gesù (Mc 12,6 e par.). Il primo evangelista riporta anche l'oracolo profetico di Is 42,lss, nel quale il Messia è presentato come il Servo, amato dal Signore (Mt 12,18).

In realtà il Padre ama il Figlio e fin dall'eternità (Gv 17,24), perciò ha rimesso tutto in suo potere (Gv 3,35). Questo amore unico spiega la ragione per cui il Padre mostra al Figlio quanto egli fa (Gv 5,20). D'altro canto Gesù è Figlio obbediente, pronto a offrire la vita per adempiere la volontà del Padre e per questo è da lui amato (Gv 10,17). Tale amore così forte e profondo è analogo a quello nutrito da Gesù per i suoi amici (Gv 15,9). Il Cristo quindi è l'amato per eccellenza, è il diletto del Padre (Ef 1,6), il quale ha strappato i credenti dal dominio delle tenebre per trasferirli nel regno del Figlio del suo amore (Col 1,13).

e. *L'elezione di amore* - Il Deuteronomio in particolare presenta la storia d'Israele come una elezione di amore: Dio ha scelto questo popolo, non perché più grande e migliore delle altre nazioni, ma perché lo ha amato di un amore di predilezione. Il Signore si è preso questo popolo in Egitto con prove, segni, portenti, lotte, con mano forte e braccio teso, spodestando nazioni più potenti, per farlo entrare in possesso della terra promessa, solo perché ha amato i suoi padri (Dt 4,34-38). Per amore verso i padri il Signore si è unito agli israeliti, scegliendoli fra tutti i popoli (Dt 10,15). La ragione ultima dell'elezione e della liberazione d'Israele risiede dunque unicamente nell'amore speciale di Dio per questo popolo (Dt 7,7s). Il Signore ha scelto Giacobbe perché lo ha amato più di Esaù (MI l,2s; Rm 9,13.25).

f. *Amore, castigo e perdono* - Il Signore ha amato Israele con un amore così appassionato e forte da unire questa comunità a sé come sposa. La liberazione dalla schiavitù d'Egitto e l'alleanza sinaitica sono viste dai profeti come realtà nuziali; l'epopea dell'esodo rappresenta la celebrazione del matrimonio fra il Signore e Israele. Purtroppo questa sposa si è ben presto mostrata infedele, si è prostituita agli dèi stranieri, abbandonando l'unico vero Dio. Che farà questo

sposo geloso, dopo i tradimenti e gli adultèri della sua sposa? La castigherà con durezza e severità (Os 9,15), la costringerà ad abbandonare i suoi amanti, la indurrà a una conversione radicale e profonda, quindi le concederà il suo perdono e la riabiliterà, distruggendo i suoi abominevoli peccati (Os 2,4-25; 3,1-5; 14,5-9): «Io guarirò il loro traviamento, li amerò con trasporto; perché la mia collera si è ritirata da loro» (Os 14,5).

Il Signore per bocca dei profeti denuncia le malvagità del suo popolo, il suo scarso amore, minacciando sventure e castighi (Ger 11,15). Dio ripudia la delizia della sua anima, abbandonandola nelle mani dei suoi nemici (Ger 4,27ss; 12,7), colpendola con un castigo spietato per la sua grande iniquità (Ger 30,14s). Tuttavia la punizione sarà seguita dal perdono: il Signore curerà la ferita della sua sposa e la ricondurrà in patria, mostrandole la sua compassione e il suo amore creatore (Ger 30,16ss; 31,3-14.23-28). Il profeta Ezechiele in due brani molto estesi e carichi di pathos presenta la storia d'Israele in chiave di amore nuziale, tradito dalla sposa del Signore con i suoi adultèri e prostituzioni. Questo popolo è simboleggiato da due sorelle, Gerusalemme e Samaria, infedeli a Dio fin dalla loro giovinezza e perciò castigate severamente. Dopo la tremenda punizione riservata alle adultere, il Signore si ricorderà del patto sinaitico e sancirà con la sua sposa perdonata un'alleanza perenne, rinnovandola e purificandola da tutte le sue immondezze e sozzure (Ez 16; 23; 36,16-36).

Gerusalemme, sotto i colpi dei castighi divini che l'hanno annientata e resa una desolazione (Lam 1,1 ss), riconosce la giustizia di Dio (Lam l,18ss), perché si è convertita. Tobi nel suo cantico invita Israele a convertirsi, perché il castigo dell'esilio è stato meritato giustamente per le sue iniquità (Tb 13,3ss). Tale cambiamento radicale attira l'amore e la misericordia di Dio (Tb 13,8). Del resto il Signore assicura il suo popolo di farlo risorgere, perché lo ama, come se non lo avesse mai respinto (Zc 10,6).

In realtà anche il castigo è segno di amore; la prova e la correzione mostrano l'interesse di Dio per il suo popolo, affinché si converta (Eb 12,4ss). Il Testimone fedele e veritiero rimprovera severamente la chiesa di Laodicea per la sua freddezza e le sue miserie, perché la ama e perciò la invita caldamente e pressantemente alla conversione (Ap 3,19).

3. DIO RIVELA PIENAMENTE IL SUO AMORE NEL FIGLIO - Il Signore nella storia d'Israele si è manifestato concretamente come un Dio di amore e di bontà, come un Padre benevolo e pietoso che perdona tutte le colpe del suo popolo e lo guarisce da tutte le malattie (cf. Sai 85,2ss; 103,3-13); ma la pienezza di tale rivelazione dell'amore la sperimentiamo nella fase finale dell'economia della salvezza, con la venuta sulla terra del Figlio unigenito di Dio.

a. *Il Cristo è la manifestazione perfetta dell'amore de! Padre* - Il NT proclama a varie riprese e senza equivoci che la prova suprema dell'amore di Dio per l'umanità ci è offerta nel dono del Figlio suo, l'Unigenito. Gesù perciò, con la sua persona e la sua opera, costituisce la rivelazione piena dell'amore del Padre per il mondo e per il suo popolo. Dio non avrebbe potuto immaginare e offrire un segno più eloquente e più forte del suo ardente amore per noi peccatori: «Così Dio ha amato il mondo, che ha dato il suo Figlio, l'Unigenito» (Gv 3,16). Il Verbo incarnato forma realmente la manifestazione suprema della vertiginosa carità del Padre per l'umanità disperata, bisognosa di redenzione e di salvezza. Tutta la persona del Cristo è dono dell'amore di Dio: in lui il Padre rivela perfettamente i palpiti del suo cuore per il mondo immerso nelle tenebre del peccato.

Il quarto evangelista in questo passo non menziona esplicitamente la morte in croce del Figlio di Dio, anche se il contesto prossimo la insinua, perché poco prima è stata proclamata la necessità dell'innalzamento del Figlio dell'uomo a somiglianza del serpente di bronzo nel deserto (Gv 3,14). Paolo invece dichiara in modo esplicito che il segno supremo della carità di Dio per noi peccatori si trova nella morte del Signore Gesù: «Dio ci dà prova del suo amore per noi nel fatto che, mentre eravamo peccatori, Cristo morì per noi» (Rm 5,8). Il Padre ci ha

tanto amato che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato in sacrificio per noi tutti (Rm 8,32). Il Cristo crocifisso, sapienza di Dio (ICor 1,30; 2,1-7), è quindi la concretizzazione piena e perfetta dell'amore che il Padre nutre per la sua chiesa (Rm 8,39).

Giovanni nella sua prima lettera sintetizza i due aspetti della rivelazione dell'amore del Padre nell'invio del Figlio e nel sacrificio del Calvario: «L'amore di Dio si è manifestato tra noi in questo: Dio ha inviato il suo Figlio unigenito nel mondo, affinché noi avessimo la vita per mezzo di lui. In questo si è manifestato l'amore: non noi abbiamo amato Dio, ma egli ha amato noi e ha inviato il Figlio suo come propiziazione per i nostri peccati» (lGv 4,9s). In effetti la presentazione di Gesù come propiziazione o propiziatorio o vittima di espiazione richiama i passi dove Gesù Cristo è proclamato propiziazione per i nostri peccati e per quelli di tutto il mondo (lGv 2,2), perché il Figlio di Dio ci purifica da ogni peccato con il suo sangue (lGv 1,7; cf. Rm 3,25). In questi testi l'allusione alla morte redentrice del Cristo è abbastanza trasparente. Quindi la rivelazione o prova suprema dell'amore del Padre per l'umanità peccatrice è costituita dal Figlio, il quale muore sulla croce, perché ha amato la sua chiesa fino all'estremo limite (Gv 13,1 ss). Non si può pensare o dare un amore più grande e più forte di Dio e del Figlio suo.

b. *Gesù ama tutti gli uomini: gli amici e i peccatori* - Il Cristo è la manifestazione perfetta della carità divina del Padre; in realtà egli ha amato in modo profondo e concreto, come solo un uomo dal cuore puro e un vero Dio poteva amare. Gesù ha amato sinceramente tutti gli uomini, giusti e peccatori. Innanzi tutto rileviamo che egli si è affezionato profondamente agli amici. Essendo vero uomo, ha sentito il bisogno dell'amicizia, del calore di una famiglia da amare. Il gruppo dei primi discepoli ha formato la sua famiglia spirituale, alla quale egli era molto attaccato, i cui membri costituivano i suoi amici. Nel suo secondo discorso all'ultima cena fa loro questa dichiarazione di amore: «Voi siete miei amici... Non vi chiamo più servi... ma vi ho chiamati amici» (Gv 15,14s). Sia sufficiente questo richiamo, perché parlando degli amici di Dio abbiamo già toccato il presente tema.

Il Verbo incarnato amò veramente con cuore umano. Il secondo evangelista nella redazione della vocazione del giovane ricco annota che Gesù lo amò, non appena dal suo interlocutore fu assicurato di aver osservato tutti i comandamenti di Dio fin dalla fanciullezza (Mc 10,17-21a). Tale amore si trasformò presto in commiserazione, perché il giovane non accolse l'invito del Maestro buono, a motivo delle grandi ricchezze da lui possedute (Mc 10,21b-25). Invece nel caso di Lazzaro e delle sue sorelle Gesù dimostrò un'amicizia profonda e forte. Marta e Maria possono contare sull'appoggio di Gesù, perciò in occasione della malattia mortale del fratello gli mandano questo messaggio: «Signore, ecco, colui che ami, è ammalato!» (Gv 11,3). L'annotazione dell'evangelista sull'amore del Maestro per la famiglia di Lazzaro (Gv 11,5) ribadisce che Gesù si era affezionato molto a questi fratelli. Ma l'osservazione che mette in maggior risalto il profondo amore del Cristo per l'amico morto riguarda il suo pianto, espressione di dolore profondo, tanto che i giudei commentano: «Ecco quanto lo amava!» (Gv ll,35s).

Gesù si affezionò sinceramente e profondamente ai suoi amici, egli però è il Salvatore di tutti gli uomini (Gv 4,42), quindi non esclude nessuno dal suo cuore; anzi i poveri e i peccatori formano l'oggetto privilegiato della sua carità divina. I sinottici annotano unanimemente la familiarità del Maestro con i pubblicani e i peccatori; nella descrizione della vocazione di Levi è mostrato con vivacità questo comportamento di Gesù, che per gli scribi e i farisei diventa motivo di scandalo e occasione di rimprovero o di contestazione, perché il Maestro ha condiviso la mensa, ha fatto comunione con i peccatori, persone che "i giusti" aborriscono (Mc 2,13-16 e par.). La risposta di Gesù appare molto illuminante sulla sua missione salvifica e perciò sulla sua condotta: «Non hanno bisogno del medico i robusti [sani], ma coloro che stanno male; non sono venuto a chiamare i

giusti ma i peccatori!» (Mc 2,17 e par.). Il terzo evangelista aggiunge l'espressione "alla conversione" (Lc 5,32), per esplicitare che il Maestro con il suo amore vuol favorire il cambiamento radicale della vita dei peccatori. Gesù è il medico divino, venuto a guarire l'umanità ferita mortalmente dal peccato, perciò per poter adempiere la sua missione, cioè per risanare e salvare i peccatori, deve amarli, deve interessarsi di loro, deve visitarli e vivere vicino a loro. Era talmente palese l'interesse, l'amore, la familiarità di Gesù con i peccatori, che dai suoi denigratori era definito «amico dei pubblicani e dei peccatori» (Mt 11,19 = Lc 7,34).

L'evangelista che descrive con particolare piacere l'amicizia di Gesù per i peccatori è Luca. Questi si diletta nel riportare parole e nel rappresentare scene di conversioni, nelle quali traspare e commuove l'amore tenero di Gesù per queste persone, evitate e disprezzate dai "giusti". La descrizione dell'unzione dei piedi del Maestro da parte della prostituta, nella casa del fariseo Simone, costituisce un brano di fine arte drammatica e di profonda soteriologia. L'accostamento dei due personaggi, il "giusto" e la peccatrice, fa risaltare, per opposizione, non solo la fede e l'amore della donna, ma anche la compassione e la misericordia del Signore. Gesù infatti prende le difese della peccatrice e mostra al fariseo che ella è stata salvata per la sua fede. Gesù l'ha accolta, si è lasciato toccare, lavare e ungere i piedi da essa (con grave scandalo del "giusto" Simone), perché la ama, essendo il Salvatore di tutti gli uomini (Lc 7,36- 50). Nell'episodio della conversione di Zaccheo, che ricalca il brano della vocazione di Levi, è sottolineata la finalità salvifica dell'amicizia di Gesù con questo "arci pubblicano" (capo dei pubblicani). Anche qui sono registrate le mormorazioni dei giusti, perché il Maestro si è autoinvitato nella casa di questo pubblico peccatore. Gesù, dopo aver proclamato che la sua visita ha operato la salvezza, dichiara di essere venuto a cercare e salvare ciò che è perduto (Lc 19,1-10). Il Cristo infatti è il buon pastore che va in cerca della pecora perduta e non desiste dalla ricerca, finché non l'abbia trovata; quando finalmente la trova, se la pone sulle spalle, pieno di gioia, e fa grande festa con gli amici e i vicini, per renderli partecipi della sua felicità; tanto il buon pastore ama la sua pecora! (Lc 15,4ss). Si rilevi che le tre meravigliose parabole della misericordia divina (Lc 15,3-32) sono sgorgate dal cuore del Cristo per giustificare il suo comportamento amoroso e familiare con i pubblicani e i peccatori, dinanzi alle mormorazioni dei farisei e degli scribi, "i giusti" (Lc 15,1-3). Paolo è uno di questi peccatori conquistati dall'amore del buon pastore: la grazia misericordiosa del Signore Gesù sovrabbondò in lui con la fede e l'amore che è in Cristo (lTm 1,14).

c. *L 'amore di Gesù per la chiesa* - Il Figlio di Dio ha amato tutti gli uomini, in effetti è morto per salvare tutti; ma egli nutre un amore unico, un amore sponsale per la chiesa, formata dalle persone che accolgono la sua parola. In realtà questa porzione di umanità è la sposa del Cristo, amata dallo sposo messianico (cf. Mc 2,18ss e par.; Mt 22,2ss; 25,lss; Gv 3,29) fino al segno supremo: « Prima della festa di pasqua, sapendo Gesù che era venuta la sua ora..., avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino all'estremo » (Gv 13,1). Il Cristo ha amato sul serio la sua chiesa (cf. 2Ts 2,13; Ef 2,4; Ap 3,9) e con un amore simile a quello del Padre per il Figlio (Gv 15,9), offrendole la prova estrema dell'amore: il sacrificio della vita per la sua salvezza (Gv 15,13; lGv 3,16); a Gesù Cristo, «che ci ama e ci ha prosciolti dai nostri peccati nel suo sangue e ha formato di noi un regno di sacerdoti per il suo Dio e Padre, a lui gloria» (Ap 1,5).

Gesù ha amato concretamente la sua sposa, offrendo se stesso per lei come oblazione e sacrificio di soave odore a Dio (Ef 5,2). La chiesa infatti è la sposa del Cristo, oggetto della sua carità divina; in effetti è stata salvata con la sua morte redentrice, attualizzata e resa efficace nei sacramenti: «Cristo ha amato la chiesa e si è offerto per lei per santificarla, purificarla con il lavacro dell'acqua unito alla parola» (Ef 5,25s).

Nessuna avversità o potenza nemica potrà separare la chiesa dall'amore del

suo sposo: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? La tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, i pericoli, la spada?... Ma in tutte queste cose noi stravinciamo in grazia di colui che ci amò» (Rm 8,35.37). Anzi questo amore così forte e ardente del Signore Gesù, concretizzato nel sacrificio della croce, deve costituire la forza dinamica, l'energia della vita della comunità cristiana: «L'amore di Cristo ci spinge, al pensiero che uno morì per tutti e quindi tutti morirono; e morì per tutti affinché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro» (2Cor 5,14s). Paolo ha sperimentato in prima persona questo amore del Signore Gesù e lo vive in modo profondo, per contraccambiare il dono della sua carità divina, concretizzata nella morte sul Calvario: «Vivo, però non più io, ma vive in me Cristo. La vita che ora io vivo nella carne, la vivo nella fede, quella nel Figlio di Dio che mi amò e diede se stesso per me» (Gal 2,20). Questo amore del Cristo trascende, supera ogni conoscenza umana; la sua esperienza, così divina e inebriante, è un dono del Padre e perciò bisogna domandarlo nella preghiera (Ef 3,14- 19); qui l'autore sacro domanda per i suoi fedeli che, radicati e fondati nell'amore, riescano ad afferrare «la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, cioè a conoscere l'amore del Cristo che trascende ogni conoscenza» (vv. 18s).

AMOS

- IL RUGGITO DEL LEONE — «Amos disse: Il Signore da Sion ruggirà e da Gerusalemme darà la sua voce; faranno lutto le praterie dei pastori e sarà inaridita la vetta del Carmelo» (1,2). Il ruggito del leone è quasi il simbolo di questo profeta tempestoso che irrompe sulla scena del regno settentrionale d'Israele nel VIII sec. a.C. D'origine era invece meridionale, essendo nato a Tekoa, un villaggio 16 km a sud di Gerusalemme, ove egli era un possidente agricolo che allevava bestiame (1,1) e coltivava terreni a sicomori (7,14). La sua profezia rifletterà plasticamente questo suo orizzonte originario, anche se la sua poesia riflette una maturità rivelatrice di un'istruzione qualificata forse ottenuta presso la 'scuola' di qualche santuario. Il suo nome è in pratica l'abbreviazione di quello del suo antagonista, Amasia, il sacerdote ufficiale del santuario reale di Betel (7,10), e significa "Jhwh porta". E, come egli ricorda nella pagina dedicata alla sua vocazione (3,3-8), era stato proprio il Signore a "portarlo", a lanciarlo in una vocazione non desiderata. Attraverso una sequenza di immagini vivissime Amos ricorda l'irresistibilità della vocazione profetica. Come non c'è effetto (camminare insieme, ruggito, caduta a terra) senza una causa previa (mettersi d'accordo, preda, insidia) e, viceversa, come non è concepibile una causa senza il suo effetto (tagliola-preda, tromba- allarme, ruggito-terrore), così se Amos parla è perché il Signore gli ha parlato e se il Signore parla Amos non può non profetare (3,8). È ciò che egli ripeterà al burocrate del culto, il sacerdote Amasia: «Io non sono profeta né figlio di profeta; io sono mandriano e incisore di sicomori. Il Signore mi prese da dietro il gregge e mi disse: Va', profetizza al mio popolo Israele» (7,14-15).

La situazione politica in cui il 'ruggito' della parola profetica di Amos risuona è quella, piuttosto instabile, del regno del nord. Continui colpi di stato hanno liquidato in meno di due secoli ben cinque dinastie, il potere occulto dei militari sanziona frequenti regicidi col relativo corteo di stragi. La politica estera procede in una specie di altalena tra le sfere d'influenza delle due superpotenze, l'occidentale egiziana e l'orientale assira. Gli opposti partiti politici rendono il regno di Samaria, come dirà Osea (7,11), «come un'ingenua colomba, priva d'intelligenza; ora chiamano l'Egitto, ora invece l'Assiria». E i relativi trattati di assistenza tecnico-militare si tramutano in protettorati politico-fiscali, accolti da sovrani ebrei che spesso non durano neppure lo spazio di una stagione, come Zimri (7 giorni!), Zaccaria (6 mesi), Sallum (1 mese). Questo regno cadente, prima di avviarsi ad essere divorato «come una focaccia non rivoltata» (Os 7,8) dall'imperialismo assiro nel 721 a.C., ha qualche bagliore di benessere che lo inebria di nazionalismo. È il periodo del lungo governo di Geroboamo II (786-

746), erede del 'boom' economico iniziato con Acab e con la moglie fenicia Gezabele. L'espansione economica, anche se avrà la consistenza di un fuoco d'artificio, entusiasma e genera macroscopiche ingiustizie sociali e lassismo etico-religioso. L'orgoglio nazionalistico, il capitalismo più sfrenato, il paganesimo nascondono in realtà instabilità, impotenza e debolezza. È su questa atmosfera consumistica che la voce di Amos piomba come un segnale di guerra. Egli versa a dosi massicce la sua franchezza, la sua fierezza e il suo sdegno sulla "dolce vita" dell'alta società sfruttatrice di Samaria.

II - “DIRE-ASCOLTARE-VEDERE”: UNA TRILOGIA STRUTTURALE — Il testo di Amos si rivela sostanzialmente omogeneo e ben coordinato. Di altra mano sono solo alcuni piccoli frammenti. Forse è una relazione esterna dovuta ad un discepolo la narrazione dello scontro con Amasia (7,10-17); quasi certamente posteriore è l’oracolo di restaurazione a sfondo messianico che sigilla il volume (9,11-15); non mancano venature deuteronomistiche dovute forse ad interventi redazionali (2,4-5; 2,10ss; 3,7; 5,25-26). Per alcuni anche le tre strofe dell’inno disseminato nell’interno del libro (4,13; 5,8; 9,5-6) sono da attribuire ad altra mano: si tratta di un delizioso inno liturgico (scandito in finale di strofa da un’antifona: «Signore è il suo nome») che esalta la grandezza che il Signore dispiega nella creazione e nella storia.

Ma la struttura dello scritto di Amos è retta da una trilogia verbale di grande rilievo, distribuita strategicamente nelle tre parti dell’opera. Nelle sette scene della prima sezione (cc. 1—2) risuona la “formula dell’inviato”: «Così dice Jhwh...», a cui segue l’oracolo divino. Nei (cc.3-6) i discorsi sono, invece, introdotti da tre «Ascoltate!» (3,1; 4,1; 5,1) che spesso si intrecciano con i «Guai!» del giudizio divino (5,7 contro i grandi proprietari terrieri;
5,18 per il «giorno di Jhwh»; 6,1 contro i politici). La terza parte (cc.7-9) è occupata da cinque visioni, quattro affini tra loro ed una autonoma, tutte narrate in prima persona: esse sono introdotte dalla formula «Così mi ha fatto vedere il Signore» (7,1.4.7; 8,1).

1. «COSÌ DICE JHWH...» (CC. 1—2) - Nella prima sezione del volume profetico di Amos si introduce il genere letterario degli “oracoli contro le nazioni” in cui ci si sforza di definire alcune leggi morali che riguardano ogni popolo. La morale non è un privilegio esclusivo di Israele, ma ha la sua origine nel Signore dell’universo. La sezione, dedicata a questo grandioso esame di coscienza delle nazioni, è costruita su un settenario di popoli scandito da un’introduzione costante: «Così dice il Signore: Per tre misfatti di... e per quattro» (1,3; 1,6; 1,9; 1,11; 1,13; 2,1; 2,4; 2,6). L’espressione numerica, cara anche alla letteratura sapienziale (Pr 30,15 18.21.29), esprime la pienezza dei delitti delle nazioni che ormai stanno colmando il calice dell’ira divina. L’umanità intera è avvolta nel peccato «e non c’è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3,23). Tutto il settenario contiene al centro di ogni medaglione la stessa scena. Un incendio immenso avvolge le singole capitali, è il Signore stesso che appicca il fuoco ai palazzi dei sovrani e alle mura delle città.

In Damasco, che è feroce come una trebbiatrice di ferro che tutto maciulla, «darò fuoco alla casa di Cazael e divorerà i palazzi di Ben-Adad» (1,4); nella Filistea «appiccherò il fuoco alle mura di Gaza e divorerà i suoi palazzi» (1,7); nella Fenicia «appiccherò il fuoco alle mura di Tiro e divorerà i suoi palazzi»
(1,10); in Edom «appiccherò il fuoco a Teman e divorerà i palazzi di Bozra» (1,12). I crudeli ammoniti, per eliminare fin nelle radici la vita dei galaaditi, «sventrarono le loro donne incinte»: «Appiccherò il fuoco alle mura di Rabba e divorerà i suoi palazzi» (1,13-14). Anche a Moab, che sacrilegamente disonorò con la cremazione le ossa del re di Edom, «appiccherò il fuoco e divorerà i palazzi di Keriot» (2,2): Edom è nemico mortale d’Israele, ma il delitto commesso contro di esso è intollerabile e la morale non ha patria. Prima di rivolgere il giudizio su Israele, la terra della sua missione, il profeta investe Giuda, il regno meridionale, che «ha respinto la legge del Signore e non ha osservato i suoi decreti e si è lasciato traviare dai suoi idoli menzogneri. Appiccherò il fuoco a Giuda e divorerà i palazzi di Gerusalemme» (2,4-5). Al termine di questa rassegna Amos lancia la sua freccia più acuminata contro Israele, la terra della sua predicazione (2,6-15). La lista delle apostasie è sconsolante e le immagini sono violente. Il povero è venduto per il prezzo di un paio di sandali (cf. 8,6), l’avidità dei ricchi è sconfinata, la prostituzione sacra (o l’abuso contro le schiave: 2,7 è oscuro) dilaga, la normativa sui pegni (Es 22,25-26; Dt 24,12-13) è violata, i santuari sono luoghi di corruzione, i profeti

sono ridotti al silenzio... La parola del Signore non si arresta di fronte a nessuno nella sua vigorosa denunzia.

2. «ASCOLTATE!» (CC. 3—6) - È questo il cuore del messaggio di Amos e della profezia in genere. Egli maledice con ironia quasi blasfema il culto ipocrita di Betel e di Gaigaia, i due grandi santuari del regno del nord. Sacrifici, feste, decime, oblazioni di lievito (Lv 2,11) e tutte le "vostre" farse religiose sono un cumulo di peccati: «Venite a Betel e peccate, a Gaigaia e moltiplicate il peccato! Offrite per il mattino i vostri sacrifici... perché così piace a voi, o israeliti!» (4,4-5). «Cercate me e vivrete, non cercate Betel e a Gaigaia non andate, a Bersabea non passate, poiché Gaigaia sarà deportata e Betel sarà ridotta al nulla. Cercate il Signore e vivrete!» (5,4-6). Amos introduce qui un principio teologico caro al profetismo: la religione non ha senso se è priva di giustizia, il culto è magia se non è sostenuto da un impegno sociale per la giustizia. Già Samuele aveva ricordato a Saul: «Il Signore forse gradisce gli olocausti e i sacrifici come obbedire alla voce del Signore? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è più del grasso degli arieti» (ISam 15,22). La negazione del culto è apparentemente assoluta ma in realtà è solo paradossale e dialettica. Essa si sforza di restituire al culto la sua funzione di nervatura dell'intera esistenza. Su questa sequenza centrale di capitoli ritorneremo nell'analisi del messaggio generale di Amos sotto III],

3. «Ciò CHE MI FECE VEDERE JHWH» (CC. 7—9) - Ezechiele sarà il maestro delle visioni, ma anche Amos sa costruire cinque 'visioni' di grande intensità. Tra parentesi ricordiamo che, come il 'veggente' è un sinonimo per 'profeta', così la 'visione' è un equivalente simbolico dell'oracolo profetico. Le prime due visioni hanno in comune la figura del profeta come intercessore: «Signore, perdona, come può resistere Giacobbe? È tanto piccolo» (7,2-3.5-6). Il centro delle due visioni è occupato da una vicenda tragica per l'agricoltura: l'invasione delle cavallette e la siccità (7,1-3.4-6). Un mirabile duplicato delle due visioni è offerto anche da Gioele, che descriverà minuziosamente queste due piaghe fatali per le colture agricole vedendole come un emblema di eserciti invasori (Gl 1,4-12; 2,3-9). La stessa eliminazione del male presente in Israele è messa a tema dalla terza visione (7,7-9). Il filo a piombo può alludere sia alle storture che il Signore riscontra nell'edificio sociale e religioso della nazione ebraica, sia nella radicale demolizione di ogni struttura socio-politica ingiusta. La «corda della solitudine, la livella del vuoto» (Is 34,11; cf. 28,17; 30,13) getteranno rovina soprattutto sulle alture idolatriche, sui santuari e sulla dinastia di Geroboàmo II, re di Samaria.

Sempre con lo stesso schema letterario («ecco ciò che mi fece vedere Jhwh...») la quarta visione ricalca un identico annuncio di giudizio e di punizione (8,1-3). Nella pronunzia settentrionale "frutto maturo" *(qes)* e "fine" (*qajs*) avevano lo stesso suono: il frutto saporoso indica che la stagione sta per concludersi e che si profila all'orizzonte l'inverno. La maturità è preludio alla vecchiaia e allo sfacelo. La gioia si trasformerà in lutto, il canto in silenzio, la vita in cadaveri (cf. Ger 24). Il giudizio di Dio è, quindi, imminente. Lo stesso strappo doloroso e violento dalla vita accompagna la quinta visione (9,1-4) che contempla il crollo del santuario di Betel, simbolo di un culto impuro e senza vita. Rovina e strage sono il binomio su cui la visione è articolata: crollano architravi e capitelli, il sangue è sparso con abbondanza. Il giudizio divino è implacabile, vano è ogni tentativo di sottrarsi ad una presenza che incombe dappertutto.

III - AMOS, IL PROFETA DELLA GIUSTIZIA E DELLA FEDE — Lo stesso percorso nelle tre sezioni in cui si articola l'opera di Amos ci ha già fatto intuire le direttrici fondamentali del suo pensiero, legate ad una vigorosa passione per la giustizia e al recupero di una religiosità genuina e non ipocrita.

1. PER LA GIUSTIZIA - La parola di Amos demolisce le lussuose residenze dell'aristocrazia in cui «sono accumulate violenza e rapina» (3,10). La casa di città e la casa di campagna, i saloni tappezzati d'avorio che secoli dopo l'archeologia porterà alla luce a Samaria, gli splendidi divani damascati (3,12)

sono denunciati con violenza come vergogne quando la gente muore di fame (3,11.15). La parola di Amos attacca le nobildonne dell'alta società pasciute come «vacche di Basan» (4,1-3): il quadro grottesco sprizza tutta la nausea del contadino per quelle orge. Le labbra volgari delle donne nobili sono intraviste dal profeta già come sanguinanti, quando sulle rovine di Samaria abbattuta i deportati saranno legati l'un l'altro con arpioni inseriti nel labbro inferiore. Amos è un'antenna sensibile a tutte le violazioni dei diritti umani. La sua poesia corre diritta alla radice dei problemi senza lirismi gratuiti, comunicando anche al lettore lo stesso sdegno e la stessa ansia di giustizia.

2. PER LA FEDE - Il *kérygma* profetico, già fatto balenare da Samuele (1 Sam 15,22-23) e da Elia (IRe 21), si fissa su un dato fondamentale che sopra [/'II, 2] abbiamo registrato: quello del nesso inscindibile tra fede e vita, tra culto ed esistenza. È questo un tema che rende teologica la difesa della giustizia e non solo un impegno sociale. Seguito da Osea (6,6), da Isaia (1; 5), da Michea (6,6-8), da Geremia (6,20; 7,21-23), Amos svela impietosamente l'ipocrisia del culto ufficiale: «Io detesto, respingo le vostre festività, non odorerò il profumo delle vostre adunanze solenni; anche se mi offrirete olocausti e oblazioni non li gradirò... Via da me il tumulto dei tuoi canti, lo squillare delle tue cetre non ascolterò» (5,21-23). Il rifiuto è deciso e prepara quello di Gesù: «Guai a voi, farisei, che pagate la decima della menta, della ruta e di ogni erbaggio e poi trasgredite la giustizia e l'amore di Dio. Queste cose bisognava curare senza trascurare le altre» (Le 11,42). L'invito alla giustizia e alla conversione (4,6-11) è l'unica espressione dell'autentica fede che demolisce le false difese di una religiosità sacrale e comoda.

3. PER IL "GIORNO DI JHWH" - Amos introduce una categoria teologica che avrà grande rilievo nella teologia successiva, quella del *jòm Jhwh,* del "giorno di Jhwh". Essa designa l'evento decisivo e risolutivo della storia umana con cui Dio instaurerà il suo regno di giustizia e di pace in un mondo rinnovato. Le prospettive attuali che celebrano i potenti e i sazi saranno ribaltate a favore dei poveri e degli affamati (cf. Le 6,20-26). Amos proclama questo ribaltamento come imminente in 2,13-15 con otto vivaci immagini belliche. I carri armati affonderanno nella fanghiglia, la fanteria leggera resterà paralizzata, i reparti addestrati si bloccheranno, gli eroi eliminati, gli arcieri non resisteranno, le truppe d'assalto non avranno scampo, la cavalleria sarà annientata e anche gli arditi si abbandoneranno a una fuga sgangherata. Un'altra, indimenticabile rappresentazione del "giorno" inesorabile del Signore già in azione nell'interno della storia è tracciata nel quadretto di 5,18-20. Alle spalle di chi fugge si ode l'ansito del leone, ma ecco pararsi innanzi un orso; schivato il pericolo esterno e chiusa la porta alle spalle, ci si appoggia spossati con una mano alla parete; una serpe velenosa vi si attorciglia e morde.

4. PER LA SPERANZA - Amos ha fatto divampare la sua passione e la sua condanna per una società ingiusta e per una religiosità artificiosa. Ma l'ultima sua parola non è di maledizione. Ecco il suo sogno: «Ecco, giorni stanno arrivando oracolo del Signore Dio in cui manderò la fame sulla terra: non fame di pane né sete di acqua, bensì dì ascoltare le parole del Signore» (8,11). Il suo volume di oracoli di giudizio è attualmente chiuso da un quadro luminoso (anche se forse non autentico ma redazionale). Risplende in 9,11-15 il regno davidico, sede della presenza divina nella storia (2Sam 7): ridotto ad una capanna sbrecciata e cadente, ritornerà ad essere impero potente e città santa (cf. At 15,14-18). Risplende in 9,11-15 anche la campagna palestinese sotto il segno della benedizione che è fertilità spontanea della terra. I ritmi agricoli (aratura, mietitura, vendemmia, semina) acquistano un'accelerazione inaudita. Le immagini fantastiche del regno messianico sognate dal successivo giudaismo sono anticipate in questi monti e colline che sembrano fondersi in colate di mosto. Risplende infine di felicità, in 9,11-15, il popolo ebraico ritornando alla sua terra, alle sue vigne, alle sue città da cui non sarà mai più sradicato

ANGELI/DEMONI

In tutte le religioni dell'antichità, accanto alle più o meno numerose divinità che insieme ad eroi divinizzati popolavano il pantheon di ciascun popolo, compare sempre uno stuolo di esseri di natura intermedia tra l'uomo e il dio, alcuni d'indole e con funzioni di bene e altri di male. Quando la fede nell'esistenza di tali esseri intermedi sia penetrata in Israele e come si sia poi sviluppata nel corso dei secoli non è possibile determinare con esattezza. In genere si ritiene che sia stata assimilata dal mondo pagano circostante, ove tanto i cananei quanto gli assiro-babilonesi immaginavano le varie divinità circondate da una corte di 'servitori' o ministri al modo dei re e dei prìncipi di questo mondo. È chiaro comunque che in questo processo di assimilazione si dovette compiere una grande opera di demitizzazione per purificare il concetto di tali esseri da ogni ombra di politeismo e per armonizzarlo con la fede irrinunciabile nel Dio vero, unico e trascendente, a cui la parte eletta d'Israele restò sempre fedele.

I - GLI ANGELI - NOMI E FUNZIONI - Il termine 'angelo' deriva a noi direttamente dal greco *àngelos,* con cui i LXX normalmente resero l'ebraico *maleak,* inviato, messaggero, nunzio. È perciò un nome di funzione, non di natura. Nell'AT si applica sia a esseri umani inviati da uomini (ancora nel NT cf. Le 7, 24.27; 9,52), sia a esseri sovrumani inviati da Dio. Come messaggeri celesti, gli angeli appaiono spesso in sembianze umane e pertanto non sempre sono riconosciuti. Esercitano anche funzioni permanenti e talvolta svolgono compiti specifici non legati all'annunzio, come quello di guidare il popolo nell'esodo dall'Egitto (Es 14,19; 23,20.23) o di annientare l'esercito nemico d'Israele (2Re 19,35). Sicché gradatamente il termine passa ad indicare qualunque creatura celeste, superiore agli uomini ma inferiore a Dio, incaricata di esercitare una qualsiasi funzione nel mondo visibile e invisibile.

2. LA CORTE CELESTE - Immaginato come un sovrano seduto sul suo trono nell'atto di governare l'universo (IRe 22,15; Is 6,lss), il Dio d'Israele appare circondato, riverito e servito da uno stuolo innumerevole di esseri, designati talvolta come "servi" (Gb 4,18), ma più spesso come "santi" (Gb 5,1; 15,15; Sai 89,6; Dn 4,10), "figli di Dio" (Gb 1,6; 2,1; Sai 29,1; 89,7; Dt 32,8) o dell'Altissimo (Sai 89,6), "forti" o "eroi" (Sai 78,25; 103,20), "vigilanti" (Dn 4,10.14.20), ecc. Tutti insieme costituiscono le "schiere" (Sai 148,2) o "l'esercito del cielo" (IRe 22,19) e del Signore (Jhwh) (Gs 5,4), il quale pertanto è chiamato anche "Signore degli eserciti" (ISam 1,3.11; Sai 25,10; Is 1,9; 6,3; 48,3; Ger 7,3; 9,14).

In Dn 7,10 il profeta vede intorno al trono di Dio un'infinità di esseri celesti, che in «mille migliaia lo servivano e miriadi di miriadi stavano davanti a lui». Ancora nel NT, quando l'angelo annunzia ai pastori di Betlemme che è nato il Salvatore, «una moltitudine dell'esercito celeste» si unisce a lui nel lodare il Signore dicendo: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama» (Le 2,13.14); mentre nella visione dell'Agnello immolato Giovanni ode il "clamore" e vede pure lui «una moltitudine di angeli, che circondavano il trono... in numero di miriadi di miriadi e di migliaia di migliaia» (Ap 5,11).

3. I CHERUBINI E I SERAFINI - Occupano un posto privilegiato in tutta la corte celeste, perché più vicini a Dio e addetti al suo immediato servizio. I primi stanno presso il trono divino, lo sostengono e lo tirano o lo trasportano (Ez 10). Nello stesso senso vanno intesi i testi in cui si dice che Dio siede sui cherubini e cavalca su di essi (ISam 4,4; 2Sam 6,2; 22,11; Sai 80,2; 99,1). Singolare è la loro presenza «dinanzi al giardino di Eden» per custodire con « la fiamma di una spada folgorante l'accesso all'albero della vita» (Gen 3,24). Iconograficamente erano rappresentati con le ali dispiegate sia sull'arca dell'alleanza che sulle pareti e la porta del tempio (Es 25,18s; IRe 6,23-35). I serafini invece, che etimologicamente valgono "[spiriti] ardenti", sono ricordati solo nella visione inaugurale di Is 6,2-7 mentre circondano il trono di Jhwh e ne cantano la santità e

la gloria. Sono dotati di sei ali: due per volare, due per velarsi la faccia e due per coprirsi i piedi. Uno di essi purifica le labbra del profeta con un carbone ardente perché, purificato da ogni peccato, possa annunziare la parola di Dio.

4. L'ANGELO DI JHWH - Chiamato anche "angelo di *'Elohtm"* (Dio), è una figura singolarissima che, da come appare e agisce in molti testi biblici, è da considerarsi senz'altro superiore a tutti gli altri angeli. Compare per la prima volta nella storia di Agar (Gen 16,7-13), poi nel racconto del sacrificio di Isacco (Gen 22,11- 18), quindi sempre più spesso nei momenti più drammatici della storia d'Israele (Es 3,2-6; 14,19; 23,23; Nm 22,22; Gdc 6,11; 2Re 1,3). Ma mentre in alcuni testi si presenta nettamente distinto da Dio e quale suo intermediario (Nm 20,16; 2Re 14,16), in altri sembra confondersi con lui, agendo e parlando quasi fosse Dio stesso (Gen 22,15-17; 31,11-13; Es 3,2-6). Per i testi di quest'ultimo genere alcuni studiosi hanno pensato ad una interpolazione da parte di un redattore che avrebbe introdotto la presenza dell'angelo per preservare la trascendenza divina. Ma più probabilmente si deve pensare ad un modo fin troppo sintetico di narrare: l'angelo quale rappresentante dell'Altissimo parla e agisce in prima persona interpretando e traducendo per l'uomo la sua volontà, senza che il narratore si preoccupi di segnalare che egli riferisce ciò che gli è stato commesso di dire o di fare. Comunque, ad eccezione di 2Sam 24,17 ove è incaricato di punire Israele con la peste a causa del peccato commesso da Davide per aver voluto censire il suo popolo, in tutti gli altri testi l'angelo di Jhwh agisce sempre a scopo benefico con funzioni di mediazione, di intercessione e di difesa (IRe 22,19-24; Zc 3; Gb 16,19). Quantunque nella tradizione giudaica successiva il suo ruolo appaia alquanto ridotto, la sua figura riappare ancora nei vangeli dell'infanzia (Mt 1,20.24; 2,13.19; Le 1,11; 2,9).

5. ANGELI CUSTODI E ARCANGELI - Nell'antichità biblica gli angeli non si distinguevano per la natura delle missioni loro affidate. Così, accanto agli angeli inviati per opere di bene, troviamo l'angelo sterminatore che porta la rovina nelle case degli egiziani (Es 12,23), l'angelo che semina la peste in mezzo a Israele (2Sam 24,16-17) e che colpisce l'esercito di Sennacherib (2Re 19,35), mentre nel libro di Giobbe Satana è ancora alla corte celeste (1,6-12; 2,1-10). In seguito però, a partire dall'esilio babilonese e sempre più nei tempi successivi, per influsso e per reazione al sincretismo iranico-babilonese, non solo si opera una netta distinzione tra angeli buoni e cattivi, ma si affina pure la loro concezione, si precisano i loro compiti e si moltiplica il loro numero. Da una parte si vuole esaltare la trascendenza di Dio invisibile e ineffabile e dall'altra metterne in risalto la gloria e la potenza, che si manifestano sia nel numero accresciuto di angeli come nella molteplicità degli incarichi loro affidati.

Particolarmente significativa risulta in proposito l'angelologia presente nei libri di Tobia e di Daniele. Nel primo, l'angelo che accompagna, protegge e porta a buon esito tutte le imprese del protagonista non solo si comporta da vero angelo custode, ma al termine della sua missione rivela: «Io sono Raffaele, uno dei sette angeli che sono al servizio di Dio ed hanno accesso alla maestà del Signore» (Tb 12,15). Nel secondo, oltre all'accenno alle "miriadi di miriadi" di esseri celesti che sono attorno al trono di Dio (Dn 7,10), si conoscono pure degli angeli che presiedono ai destini delle nazioni (Dn10,13-21). Inoltre si fanno i nomi di due angeli tra i più importanti: Gabriele e Michele. L'uno rivela al profeta il significato delle sue visioni (Dn 8,16; 9,21), come aveva già fatto un angelo anonimo con i profeti Ezechiele (cc. 8—11; 40—44) e Zaccaria (cc. 1—6) e come poi diventerà abituale in tutta la letteratura apocalittica, compresa quella del NT. L'altro è presentato come «uno dei primi prìncipi» (Dn 10,13) e come il «grande principe» in assoluto d'Israele, che «sta a guardia dei figli del suo popolo» (Dn 10,21; 12,1). Gli angeli che vegliano sugli uomini (Tb 3,17; Dn 3,49s), presentano a Dio le loro preghiere (Tb 12,12) e in pratica fanno loro da custodi (Sal 91,11), ricompaiono in qualche modo nel NT (Mt 18,10). Così anche i «sette angeli che stanno davanti al trono di Dio» e che sono detti pure «angeli della presenza» li ritroviamo ancora in Ap 1,4 e 8,2 al pari dell'angelo interprete

delle visioni. Gli apocrifi dell'AT ne avevano individuato i nomi principali in Uriele, Raffaele, Raguele, Michele, Sarcoele e Gabriele (cf. *Enoch* 20,1-8); ma di essi solo Gabriele è ricordato come tale nel NT (Lc 1,19).

Ispirandosi alla denominazione di "prìncipe" usata per Michele in Dn 10,13.21; 12,1, s. Paolo parla genericamente di un "arcangelo" (angelo principe) che dovrà dare il segnale dell'ultimo giorno. La lettera di Giuda (v. 9) a sua volta applica concretamente questo titolo greco a Michele e solo più tardi la tradizione ecclesiastica lo estenderà pure a Gabriele e a Raffaele, unendoli appunto a Michele nel formare l'ordine degli arcangeli, che insieme agli angeli e ai già ricordati cherubini e serafini formano i primi quattro ordini della gerarchia angelica, comprendente anche i principati, le potestà, le virtù, i troni e le dominazioni (Col 1,16; 2,10; Ef 1,21; lPt 3,22) fino a raggiungere il numero di nove.

6. GLI ANGELI NEL MINISTERO DI GESÙ - Gli angeli con la loro presenza segnano i momenti più salienti della vita e del destino di Gesù. Nei vangeli dell'infanzia l'angelo del Signore appare più volte in sogno a Giuseppe per consigliarlo e dirigerlo (Mt 1,20.24; 2,13.19). Anche la nascita di Giovanni Battista è rivelata anzitempo al padre Zaccaria da un angelo del Signore (Lc 1,11), che poi si rivela essere l'angelo della presenza: Gabriele (Lc 1,19), il medesimo che sei mesi dopo sarà inviato alla vergine Maria a Nazareth (Lc 1,26). L'angelo del Signore compare ancora ai pastori nella notte di Betlemme per annunziare la "grande gioia" della nascita del Salvatore, seguito da «una moltitudine dell'esercito celeste» che si unisce a lui nel canto del "Gloria" (Lc 2,9-14).

Durante il ministero pubblico Gesù è in continua e stretta relazione con gli angeli di Dio, che salgono e scendono su di lui (Gv 1,51), lo assistono nella solitudine del deserto (Mc 1,13; Mt 4,11), lo confortano nell'agonia del Getsemani (Lc 22,43), sono sempre a sua disposizione (Mt 26,53) e ne proclamano la risurrezione (Mc 16,5-7; Mt 28,2-3; Le 24,4; Gv 20,12). Egli a sua volta ne parla come di esseri reali e viventi, immuni dalle esigenze della natura umana (Mt 22,30; Mc 12,25; Le 20,36) e che tuttavia vegliano sul destino degli uomini (Mt 18,10); come di esseri che partecipano della gloria di Dio e si rallegrano della sua gioia (Lc 15,10). Nella sua incarnazione il Figlio di Dio si è reso inferiore agli angeli (Eb 2,9), ma nella sua risurrezione è stato collocato al di sopra di tutti gli esseri celesti (Ef 1,21), che difatti lo adorano (Eb 1,6-7) e lo riconoscono come Signore (Ap 5,1 ls; 7,1 ls), giacché è in lui e per lui che sono stati creati (Col 1,16). Essi pure ignorano il giorno del suo ritorno per il giudizio finale (Mt 24,26), ma ne saranno gli esecutori (Mt 13,39.49; 24,31), lo precederanno e lo accompagneranno (Mt 25,31; 2Ts 1,7; Ap 14,14-16), raduneranno gli eletti dalle quattro estremità della terra (Mt 24,31; Me 13,27) e getteranno lontano nella "fornace ardente" tutti gli operatori di iniquità (Mt 13,41-42).

7. GLI ANGELI NELLA VITA DELLA CHIESA - La chiesa eredita da Israele la fede nell'esistenza degli angeli e la mantiene con semplicità, nutrendo verso di essi la stessa stima e la stessa venerazione, senza indulgere tuttavia alle fantastiche speculazioni, tipiche di molta parte della letteratura tardo-giudaica. Il NT, come si è appena visto, insiste nel sottolineare il loro rapporto di inferiorità e di sottomissione a Cristo, anzi alla stessa chiesa che ne è il corpo (Ef 3,10; 5,23). Contro coloro che identificavano negli angeli i supremi reggitori del mondo attraverso il governo dei suoi elementi, Col 2,18 condanna vigorosamente il culto eccessivo che veniva loro tributato (cf. Ap 22,8-9).

La funzione degli angeli però è riconosciuta largamente, soprattutto in relazione alla diffusione della parola di Dio. Ne forniscono una valida testimonianza gli Atti. Due angeli in veste umana svelano agli undici che quel Gesù «che è stato assunto di mezzo a voi verso il cielo, verrà così, in quel modo come lo avete visto andarsene in cielo» (1,10-11). Un angelo del Signore libera gli apostoli dal carcere (5,19; 12,7-10), sollecita il diacono Filippo a incamminarsi sulla via di Gaza per unirsi all'eunuco della regina Candace (8,26),

appare al centurione Cornelio e gli indica la via della salvezza (10,3; 11,13), appare anche a Paolo in viaggio per Roma e lo assicura che scamperà dal naufragio insieme a tutti i compagni di viaggio (27,23). Secondo l'Apocalisse, poi, gli angeli presentano a Dio le preghiere dei santi (5,8; 8,3), proteggono la chiesa e insieme al loro capo Michele combattono per la sua salvezza (12,1-9). Merita di essere rilevato infine che gli angeli sono ancora accanto ai giusti per introdurli nel paradiso (Le 16,22), ma già sulla terra assistono alle loro assemblee liturgiche (ICor 11,10) e dal cielo contemplano le lotte sostenute dai predicatori del vangelo (ICor 4,9).

10 - I DEMONI — 1. ORIGINI - Lo sviluppo della demonologia biblica segue un itinerario molto più complesso di quello dell'angelologia, perché se era relativamente facile immaginare che Jhwh fosse circondato da una corte di esseri celesti e si servisse di essi quali suoi ministri e messaggeri, era estremamente difficile ammettere l'esistenza di altri esseri dotati di poteri occulti che dividessero con lui il dominio sugli uomini e sul mondo, anche se limitatamente alla sfera del male. Perciò gli autori biblici più antichi, fin quasi verso l'esilio, evitano di parlare apertamente di demoni, preferendo far provenire da Dio anche i vari mali che affliggono l'uomo, come la peste (Sai 91,6; Ab 3,5), la febbre (Dt 32.24), ecc., talvolta sotto la forma di un angelo sterminatore (Es 12,23; 2Sam 24,16; 2Re 19,35) o di uno spirito cattivo (ISam 16,4-16.23) inviati direttamente da Dio. Non mancano tuttavia tracce letterarie che rivelano la credenza popolare nell'esistenza di spiriti cattivi, dai quali l'uomo tenta di premunirsi con riti e pratiche magiche. Tra essi si segnalano: gli *'elohìm,* spiriti dei defunti, che i negromanti evocavano (ISam 28,13; cf. 2Re 21,6; Is 8,19) nonostante la proibizione assoluta della legge (Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11); gli *Sedtm,* esseri a vero carattere demoniaco ai quali gli israeliti giunsero ad offrire sacrifici (Dt 32,17; Sai 106,37); gli *Seìrìm,* esseri strani e villosi come satiri, che si credeva abitassero tra le rovine o in luoghi aridi e lontani (Lv 17,7; 2Cr 11,15; Is 13,21; 34,12.14). A questi stessi luoghi è legata pure la presenza dei soli due demoni di cui i testi antichi facciano i nomi: alle case diroccate il demone Lilit (Is 34,14), creduto dì sesso femminile; al deserto Azazel, al quale nel giorno solenne dell'espiazione veniva offerto un capro su cui precedentemente il sommo sacerdote aveva come deposto i peccati del popolo (Lv 16; /" Levitico II, 4).

2. SVILUPPI - Il libro biblico in cui più apertamente si manifesta la credenza degli israeliti nei demoni è quello di Tobia, che in parallelismo antitetico con l'azione benefica svolta dall'angelo Raffaele fa risaltare l'opera malefica del demonio Asmodeo, cui si attribuisce una tale violenza di persecuzione da giungere ad uccidere tutti coloro che vorrebbero unirsi in matrimonio con la donna da lui torturata (Tb 3,8; 6,14-15). Ma il libro conosce pure un modo efficace per esorcizzare qualunque demonio o spirito malvagio: far bruciare il fegato e il cuore di un pesce, il cui fumo, accompagnato dalla preghiera, costringe immancabilmente lo spirito ad abbandonare la preda e a fuggirsene lontano (Tb 6,8.17-18; 8,2-3).

Gli scritti giudaici successivi, non compresi nel canone, espliciteranno ancora di più la dottrina dei demoni, sebbene non in modo uniforme, fino a farne un universo rivale di Dio e dei suoi santi spiriti. In genere si preferisce chiamarli spiriti maligni, impuri e ingannatori, tutti uniti intorno ad un capo che per alcuni porta il nome di Mastema e per altri quello di Belial o Beliar. Essi avrebbero avuto origine dall'unione degli angeli con le famose "figlie degli uomini" (di cui Gen 6,2-4) o da una ribellione degli stessi angeli contro Dio (cf. Is 14,13-14; Ez 28,1). Caratterizzati dall'orgoglio e dalla lussuria, tormentano gli uomini nel corpo e nello spirito, li inducono al male e giungono a impossessarsi dei loro corpi. Si prevede però la decadenza del loro potere nei tempi messianici, quando saranno precipitati nell'inferno.

3. SATANA E IL SUO ESERCITO - Letteralmente il termine ebraico *sa- tan* vale: avversario, nemico o accusatore (IRe 24,4; 2Re 19,22; Sal 109,6. In greco è reso còn *diàbolos,* da cui 'diavolo'. Nel libro di Giobbe (cc. 1—2) la figura di

Satana è ancora quella di un angelo della corte celeste, che svolge il ruolo di pubblico ministero o accusatore ma con tendenze sfavorevoli verso l'uomo giusto, di cui mette in dubbio la bontà, la fedeltà e la rettitudine, ottenendo da Dio la facoltà di metterlo alla prova (Gb 1,11; 2,4). In lCr 21,1 Satana induce Davide a fare il censimento del suo popolo; ma il suo nome è stato introdotto dal redattore per uno scrupolo teologico, onde evitare di attribuire a Dio il mandato di compiere un'azione illecita, come raccontato nel parallelo 2Sam 24,1. In Zc 3,1-5 però, pur mantenendo il ruolo di pubblico accusatore, Satana di fatto si rivela avversario di Dio e dei suoi progetti di misericordia verso il suo popolo, finché l'angelo del Signore non lo allontanerà ordinandogli in forma deprecativa: «Che il Signore ti reprima, Satana!» (v. 2).

Nella letteratura post canonica, in cui si insiste sulla netta separazione e opposizione tra il mondo del bene e quello del male, il ruolo del diavolo si estende enormemente, al punto che esso viene considerato il principe di un mondo anti-divino e il principio di ogni male, con una schiera di demoni al suo servizio e sempre incline a ingannare e a sedurre l'uomo per trascinarlo nella propria sfera. Allo stesso tempo gli si attribuisce la responsabilità dei peccati più gravi ricordati nella storia biblica, e tra essi principalmente quello delle origini, nella veste del serpente astuto e ingannatore che seduce Adamo ed Eva (Gen 3). Onde anche Sap 2,24 afferma: «Per invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo e ne fanno esperienza quanti sono del suo numero». Per la stessa ragione anche nel NT il diavolo è definito: il malvagio, il nemico, il tentatore, il seduttore, il serpente antico (Ap 12,9), bugiardo e omicida fin dal principio (Gv 8,44), principe di questo mondo (Gv 12,31; 14,30; 16,11) e dio del presente secolo (2Cor 4,4).

8. LA VITTORIA DI CRISTO SU SATANA E I DEMONI - La concezione del NT sulla presenza e l'opera malefica degli spiriti del male nel mondo, pur non registrando alcuno sforzo di sistematizzazione rispetto alle credenze che eredita dall'ambiente culturale circostante giudaico ed ellenistico, si presenta nell'insieme abbastanza chiara e lineare in ogni sua parte, essendo segnata da un'assoluta opposizione tra Dio e Satana, che si traduce in una lotta aperta, accanita e costante ingaggiata da Cristo in persona per far avanzare la dilatazione del regno di Dio verso una completa vittoria sul regno delle tenebre, fino alla sua definitiva distruzione.

Gesù affronta personalmente Satana già prima di dare inizio al suo ministero pubblico e ne respinge vigorosamente le suggestioni (Mc 1,12- 13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Si può poi affermare che nel corso della sua predicazione tutta la sua opera è rivolta a snidare gli spiriti maligni da coloro che ne erano oppressi, dovunque si incontrassero e qualunque fosse la forma in cui il loro potere si manifestava nella realtà umana. Nel descrivere i /"miracoli di guarigione operati da Gesù, gli evangelisti non usano sempre un linguaggio uniforme. Comunque, accanto a racconti di miracoli in cui non si intravede alcun accenno all'influsso di agenti preternaturali, se ne leggono altri in cui i gesti di Gesù per ridare la sanità assumono l'aspetto di veri esorcismi; e altri ancora, molto numerosi, in cui si parla implicitamente di ossessione o possessione diabolica con terminologia propria o equivalente: "demonizzati", "avere o possedere

un demonio” ovvero “uno spirito impuro” o cattivo. Qualunque sia il giudizio che si voglia dare circa l’opinione comune del tempo, che legava anche i mali fisici all’influsso delle potenze demoniache, è fuori dubbio che gli evangelisti, servendosi di tali categorie culturali, hanno voluto mostrare fino all’evidenza dei fatti il potere taumaturgico di Gesù e insieme la sua superiorità su tutte le potenze diaboliche, anche le più ostinate.

Da parte sua Gesù non lega mai il male fisico al demonio attraverso il peccato; anzi lo esclude (Gv 9,2-3). Insegna invece che il suo potere di guarire i malati è segno manifestati- vo del suo potere di rimettere i peccati (Mc 2,5-11; Mt 9,2-7; Le 5,20-24); e quanto a se stesso, accusato di magia e di scacciare i demoni in nome del loro principe Beelzebul, afferma di farlo nella potenza dello Spirito di Dio e a dimostrazione che «realmente è giunto a voi il regno di Dio» (Mt 12,25-28; Le 11,17-20). Quando poi i discepoli gli riferiscono, soddisfatti, che «anche i demoni ci obbediscono quando invochiamo il tuo nome», egli conferma e spiega: «Vedevo Satana precipitare dal cielo come un fulmine» (Lc 10,17-18).

9. LA LOTTA DELLA CHIESA - Anche nella lotta contro Satana e i suoi angeli la chiesa continua l’opera intrapresa da Cristo per portarla a compimento con lui, fino all’annientamento delle potenze del male. Forti del potere loro conferito (Mc 6,7; Lc 9,1), gli apostoli con i vari collaboratori, mentre da un lato si sforzano essi pure di far progredire il regno di Dio con l’annunzio della verità, dall’altro combattono irresistibilmente contro il dominio di Satana in tutte le forme in cui si manifesta: ossessione (At 8,7; 19,11-17), magia e superstizione (At 13,8; 19,18s), divinazione (At 16,16) e idolatria (Ap 9,20). D’altra parte il NT ci mostra come, nonostante la sconfitta subita, Satana resta sempre all’opera: sparge false dottrine (Gal 4,8-9; lTm, si nasconde dietro gli idoli (ICor 10,20s; 2Cor 6,15), incita al male (2Ts 2,11; 2Cor 4,4), cerca di sedurre (lTm 5,15), è sempre in agguato e «va in giro come un leone ruggente, cercando qualcuno da divorare» (lPt 5,8). Per questo tutti indistintamente gli scrittori del NT non si stancano di esortare alla sobrietà, alla vigilanza e alla fortezza nel resistergli per poterlo vincere (Rm 16,20; TCor 7,5; 2Cor 2,11; 11,14; lTs 2,18; Ef 4,27; 6,11.16; lTm 3,6s; ZTm 2,26; Gc 4,7; lPt 5,8). Egli può tentare l’uomo per indurlo al male, ma solo perché Dio lo permette (Ap 13,7) e comunque solo per breve tempo (Ap 12,12), e affinché i credenti possano vincerlo insieme a Cristo (Gc 1,12; Ap 2,26; 3,12.21; 21,7). Quanto alla sorte finale di Satana, è assicurato che «il Dio della pace lo schiaccerà» presto sotto i piedi degli eletti (Rm 16,20) e che «il Signore Gesù distruggerà l’iniquo con il soffio della sua bocca e lo annienterà con la manifestazione della sua parusia» (2Ts 2,8). Satana e i suoi angeli saranno ricacciati per sempre nel buio dell’inferno e nelle fosse tenebrose del tartaro, ove furono relegati all’inizio a causa del loro peccato (2Pt 2,4; Gd 6), in uno «stagno di fuoco e di zolfo», ove «saranno tormentati giorno e notte nei secoli dei secoli» (Ap 20,10).

ANIMALI

I - INTRODUZIONE — Tra tutti gli esseri che compongono l’universo, l’animale è quello che maggiormente si avvicina all’uomo. Da sempre l’uomo ha dovuto condividere con gli animali o contendere ad essi il suo spazio vitale. È naturale quindi che l’animale abbia assunto volta a volta nei confronti dell’uomo i tratti del nemico, dell’amico o semplicemente del mezzo utile per raggiungere determinati scopi. Di qui ha origine anche il significato simbolico attribuito a determinati animali a motivo della loro forma e del ruolo da essi svolto nei rapporti con gli uomini. Nel Medioevo esistevano addirittura libri chiamati ‘bestiari’ nei quali venivano elencate le proprietà reali o simboliche dei vari tipi di animali.

Ai nostri tempi la progressiva scomparsa degli animali feroci ha dato origine a una nuova sensibilità nei confronti degli animali, che sono visti soprattutto come amici con cui bisogna vivere e che bisogna difendere contro abusi e vessazioni.

D'altro canto gli studi di carattere ecologico hanno messo in luce l'importanza di ogni specie animale per la conservazione dell'ambiente e del suo equilibrio.

Nel contesto di questa nuova mentalità viene spontaneo domandarsi se la rivelazione riconosce agli animali una dignità e un ruolo specifico nel piano salvifico di Dio e se pone dei princìpi che esigano una loro difesa nei confronti dell'uomo. Senza dubbio la Bibbia non ha una riflessione esplicita circa gli animali. In essa si trovano però numerosi riferimenti al mondo animale: a volte l'animale viene considerato in se stesso, all'interno del piano salvifico di Dio; altre volte invece si parla dell'animale come di uno strumento di Dio e dell'uomo nei loro reciproci rapporti; non mancano infine i casi in cui gli animali diventano simboli di realtà naturali e soprannaturali. Dalla sintesi di tutte queste indicazioni sparse nella Bibbia si possono ricavare dei princìpi molto validi per un corretto rapporto dell'uomo con l'animale.

- GLI ANIMALI NEL PIANO DI DIO — Il dialogo della salvezza ha luogo esclusivamente tra Dio e l'uomo. Esso però fa sentire il suo influsso anche su tutto l'universo creato, il quale porta le conseguenze sia del peccato dell'uomo, sia della redenzione concessagli da Dio. È dunque all'interno del piano salvifico di Dio che bisogna anzitutto cercare il significato e il ruolo che la rivelazione assegna agli animali.

1. GLI ANIMALI NEL CONTESTO DELLA CREAZIONE - Una riflessione esplicita sul posto che nel piano di Dio è riservato agli animali si trova esclusivamente nei racconti che hanno per oggetto le origini del mondo e dell'uomo. Il racconto jahwista della creazione (Gen 2,4b-25), che è anche il più antico, parla degli animali subito dopo aver narrato l'origine dell'uomo, la sua collocazione nel giardino dell'Eden e la proibizione datagli da Dio di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male. È proprio a questo punto che Dio, per togliere l'uomo dalla solitudine in cui si trova, decide di dargli un aiuto a lui corrispondente. Perciò modella dal terreno tutto il bestiame, tutte le fiere della steppa e tutti i volatili del cielo e li conduce all'uomo, il quale impone loro il nome; ma in nessuno di essi egli riconosce un aiuto a lui corrispondente (vv. 18-20). Allora Dio, facendo uso di una costola dell'uomo, plasma la donna, nella quale questi trova finalmente ciò che Dio aveva progettato per lui (vv. 21-23).

Da questo racconto risulta chiaramente che gli animali sono superiori a tutti gli altri esseri inanimati e si avvicinano all'uomo al punto di condividere con lui l'appellativo di "esseri viventi" (lett. "anime viventi": cf. Gen 2,7.19) e di far sospettare che tra essi l'uomo possa trovare un suo simile. Al tempo stesso, però, appare in modo inequivocabile l'inferiorità e la sottomissione dell'animale all'uomo, significate nel fatto che è questi a dargli il nome, mentre la sua solitudine trova rimedio solo in un essere totalmente uguale a lui, pur nella differenza di sesso.

Il racconto sacerdotale della creazione (Gen 1,1—2,4a) spiega l'origine degli animali in un modo leggermente diverso. L'autore colloca la creazione dei volatili, insieme a quella degli animali acquatici, non menzionati nell'altro racconto, nel quinto giorno (sesta opera; vv. 20-22). Nel sesto giorno invece, immediatamente prima della creazione dell'uomo, viene narrata la creazione degli animali terrestri, distinti in tre categorie: bestiame, rettili e fiere della terra (settima opera; vv. 24-25).

Anche nel racconto sacerdotale è sottolineata la somiglianza degli animali con l'uomo: anch'essi infatti sono considerati come parte del grande mondo degli "esseri viventi" e ricevono come l'uomo una benedizione che ne garantisce la fecondità; questa benedizione viene conferita in modo diretto ai pesci e agli uccelli, mentre per gli altri animali essa è inclusa nella benedizione dell'uomo pronunziata da Dio al termine del sesto giorno. Al tempo stesso però gli animali appaiono come nettamente inferiori all'uomo: essi infatti vengono creati prima di lui e in vista di lui, e sono prodotti solo indirettamente da Dio in forza del potere che egli ha dato alle acque e alla terra; per di più non portano come l'uomo

l'immagine di Dio e sono sottomessi al suo potere (vv. 26-28).

Il potere che l'uomo ha sugli animali non include però, secondo la tradizione sacerdotale, la facoltà di ucciderli e di cibarsi della loro carne, facoltà che è negata anche agli animali nei confronti degli altri animali e a maggior ragione nei confronti dell'uomo: animali e uomo sono dunque vegetariani (vv. 29-30). Questo dettaglio mette in luce la profonda armonia che regnava nella creazione prima del peccato dell'uomo. La facoltà di uccidere gli animali e di mangiarne la carne è stata data all'uomo solo dopo il diluvio (Gen 9,2-3), come conseguenza della violenza che aveva causato lo scatenarsi di questo terribile castigo (cf. Gen 6,13); un analogo potere è negato però agli animali nei confronti dell'uomo (9,5). Ma anche per l'uomo vi è una restrizione: Dio gli proibisce di mangiare la carne che ha in sé il suo sangue (9,4), perché questo, in quanto sede della vita, può essere usato soltanto a fini cultuali (Lv 17,11; Dt12,16.23-25). È questo un modo pratico di riconoscere il potere assoluto di Dio su ogni vita.

Infine la tradizione sacerdotale include nell'alleanza stabilita da Dio per mezzo di Noè non solo l'umanità, ma anche gli animali (Gen 9,9-11).

I due racconti della creazione mettono in luce, anche se in modi diversi, un'importante verità: gli animali sono inferiori all'uomo e a lui sottomessi; tuttavia essi derivano da Dio e, per il fatto di possedere la vita, mantengono con lui un rapporto speciale che l'uomo deve riconoscere e rispettare.

2. LA STORIA DELLA SALVEZZA - Il posto che i racconti della creazione riconoscono agli animali nel piano di Dio è lo stesso che traspare anche nei testi che delineano lo svolgersi della storia della salvezza. Da essi appare che gli animali sono continuamente inseriti nel fitto tessuto di rapporti che collegano l'uomo con Dio, il quale, pur ponendoli al servizio dell'umanità e del suo popolo, ha un'attenzione speciale per essi e se ne serve come strumenti sia di benedizione che di castigo.

a. *L'animale compagno di viaggio dell'uomo* - Nella Bibbia le vicende degli uomini si intrecciano spesso con quelle degli animali con cui convivono. Anzitutto colpiscono i testi in cui si sottolinea la profonda somiglianza e continuità che esiste tra il regno animale e quello umano: «Infatti la sorte degli uomini è la stessa che quella degli animali: come muoiono questi cosi muoiono quelli. Gli uni e gli altri hanno uno stesso soffio vitale, senza che l'uomo abbia nulla in più rispetto all'animale. Gli uni e gli altri sono vento vano. Gli uni e gli altri vanno verso lo stesso luogo: gli uni e gli altri vengono dalla polvere, gli uni e gli altri tornano alla polvere. Chi lo sa se lo spirito vitale dell'uomo sale in alto e se quello dell'animale scende sotterra!» (Qo 3,19-21; cf. Sai 49,13.21). Sia l'uomo che l'animale ritornerebbero immediatamente in polvere se Dio ritirasse da loro il suo soffio (Gb 34,14-15). Per la precarietà della loro vita gli uomini non sono dunque diversi dagli animali. Ciò non toglie però che questi siano nettamente inferiori all'uomo e a lui sottomessi (cf. Sai 8,7-9; Sir 17,4; Mt 12,12).

Lo stretto contatto che esiste tra uomo e animali fa sì che tra l'uno e gli altri si instaurino rapporti che assumono connotazioni diverse a seconda delle circostanze. Spesso si coglie nelle pagine della Bibbia la paura che suscita nell'uomo l'animale selvaggio, che domina incontrastato là dove l'uomo è assente o è stato eliminato (Es 23,29; Dt 7,22; Is 13,21-22; 34,11-15; Sof 2,14-15). A volte invece l'animale rappresenta per l'uomo un aiuto prezioso, come avviene nel caso di Balaam salvato dalla sua asina (Nm 22,22-35), di Giona salvato dal pesce (Gi 2,1.11) o di Elia nutrito dai corvi (IRe 17,6); oppure è l'uomo che viene in soccorso degli animali, come è capitato in occasione del diluvio (Gen 7,2-3.8).

Altre volte infine uomini e animali sono solidali nel medesimo destino, come avviene ancora nel caso del diluvio (Gen 6,17; 7,23), dell'uccisione dei primogeniti dell'Egitto (Es 11,5; 12,29) o della distruzione di una città (Dt 13,16; cf. ISam 15,3; Ger 21,6; Ez 14,13); può capitare anche che, in caso di peccato, gli animali siano associati alla penitenza degli uomini (Gi 3,7-8).

b. *La misericordia di Dio per gli animali* - Gli animali, pur essendo normalmente coinvolti nel destino dell'uomo, sono anche oggetto di un'attenzione specifica da parte di Dio. Questi infatti estende a tutti gli animali la sua provvidenza paterna e amorosa, dando loro il cibo e tutto quello che è necessario alla loro esistenza (Gb 38,39—39,30; Sai 36,7; 104,11-30; 147,9). Gesù si rifà a questa intuizione biblica quando afferma: «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, non mietono né raccolgono in granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre; e voi non valete più di loro?» (Mt 6,26; cf. Lc 12,24). Dio ha pietà non solo degli uomini, ma anche degli animali (Gi 4,11). Questi dal canto loro si riempiono di terrore di fronte allo scatenarsi dell'ira divina (Ez 38,20); insieme agli uomini sono anch'essi chiamati a lodare il nome di Jhwh (Sai 148,10; cf. Dn 3,79-81).

Particolare interesse suscitano le norme della legge mosaica che riguardano gli animali o sono formulate in loro favore. I primogeniti degli animali sono riservati a Dio come quelli degli uomini (Es 13,12-13). Anche gli animali che lavorano per l'uomo sono soggetti all'osservanza del sabato (Es 20,10; 23,12; cf. Dt 5,14); nell'anno sabbatico i frutti della terra sono a disposizione non solo degli indigenti, ma anche delle bestie selvatiche (Es 23,11; Lv 25,7). È proibito l'accoppiamento di uomini e di animali (Es 22,18; Dt 27,21; Lv 18,23) e di animali di specie diversa (Lv 19,19).

Inoltre animali di specie diversa non possono essere attaccati allo stesso carro (Dt 22,10); non è lecito mettere la museruola al bue che trebbia (Dt 25,4; cf. ICor 9,9), cuocere il capretto nel latte della madre (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21) o uccidere nello stesso giorno una vacca o una pecora e il loro piccolo (Lv 22,28). Si raccomanda di alleviare l'asino sottoposto a un peso eccessivo (Es 23,5), di sollevarlo se è caduto (Dt 22,4) e di riportare al suo padrone l'asino o il bue che si è perduto (Es 23,4; Dt 22,1-3). Quando si trova un nido è proibito prendere la madre insieme ai suoi piccoli o alle uova che sta covando (Dt 22,6-7). Esiste persino il caso in cui un animale è sottoposto alla pena di morte, come il bue che uccide una persona (Es 21,28-32), l'animale con cui una persona si accoppia (Lv 20,15-16).

Parecchie di queste norme, pur avendo avuto in realtà le origini più disparate, acquistano nella Bibbia il significato di una tutela degli animali voluta e imposta da Dio, e servono a inculcare nell'uomo un sentimento di bontà e di moderazione nei loro confronti (cf. Pr 12,10).

c. *Gli animali strumenti di benedizione e di castigo* - Dio non solo si interessa degli animali, ma li chiama a svolgere un ruolo nei suoi rapporti con Israele che, in forza dell'alleanza, è diventato il suo popolo prediletto. Spesso infatti gli animali sono nominati come strumenti di cui Dio si serve per attuare le sue benedizioni a favore del suo popolo o per punirlo in caso di infedeltà.

La benedizione divina include abbondanza e fecondità del bestiame di cui Israele ha particolare bisogno sia come strumento di lavoro sia come cibo (Dt 7,13-14; 28,4.11; 32,14; Sai 144,13); la scomparsa degli animali viene vista perciò come il segno del castigo divino (Dt 28,18.31; Gl 1,18; Os 4,3). Fa parte delle benedizioni divine anche la difesa di Israele dagli animali feroci (Lv 26,6; Sai 91,11-13; Dn 6,17-23; 14,31-42; cf. At 28,3-6), i quali invece sono scatenati contro il popolo in caso di infedeltà (Dt 28,26.42; 32,24; Lv 26,22; Ger 15,3). Come esempi di flagelli provocati dagli animali si possono ricordare i morsi dei serpenti velenosi (Nm 21,5-7; cf. Sap 16,10), l'invasione delle cavallette (Am 4,9; 7,1-2; Gl 1,4; 2,3-9; Ap 9,3-5) e l'attacco dei leoni (2Re 17,25-26).

A volte infine gli animali sono usati da Jhwh per punire i nemici del suo popolo. Si ricordino per esempio gli animali che intervengono contro gli egiziani (Es 7,26-8,28; 10,1-20; cf. Sap 16,1-9), quelli che agiscono nei confronti delle popolazioni cananee (Es 23,28; Dt 7,20; Gs 24,12; cf. Sap 12,8) e quelli chiamati a divorare le carni dei nemici di Dio e del suo popolo (Ez 39,4.17-20; Ap 19,17-(18,21). Il libro della Sapienza afferma che gli idolatri saranno tormentati dagli stessi animali che hanno adorato (11,15-16; 16,1).

La storia della salvezza mette chiaramente in luce che l'animale è soggetto all'uomo e svolge un ruolo positivo nei suoi confronti solo se egli a sua volta è sottomesso a Dio; altrimenti l'animale si erge contro di lui per distruggerlo. Lo scontro tra gli animali e l'uomo è dunque uno dei tanti segni che evidenziano la presenza del peccato nel mondo.

3. I TEMPI ESCATOLOGICI - La tensione e la mutua sopraffazione che esistono tra gli animali e l'uomo sono presentati nella Bibbia come una realtà provvisoria, che negli ultimi tempi è destinata a lasciare il posto ad una profonda armonia non solo tra l'uomo e Dio, ma anche tra l'uomo e il regno animale.

Nell'universo rinnovato gli animali selvaggi scompariranno (Ez 34,25), oppure, secondo altri testi, essi diventeranno pacifici: «Il lupo abiterà insieme all'agnello e la pantera giacerà insieme con il capretto; il vitello ed il leone pascoleranno insieme, un piccolo bambino li guiderà. La vacca e l'orso pascoleranno, i loro piccoli giaceranno insieme, il leone come il bue si nutrirà di paglia. Il lattante si divertirà sulla buca dell'aspide ed il bambino porrà la mano nel covo della vipera» (Is 11,6-8; cf. 65,25): una volta eliminata la violenza che ha corrotto il mondo, gli animali selvaggi diventeranno di nuovo vegetariani come erano all'inizio (cf. Gen 1,30), segno questo di un ritorno all'armonia originaria.

La riconciliazione tra gli uomini e gli animali viene presentata come l'adempimento dell'alleanza stipulata un giorno con Noè: «Farò per loro un patto in quel giorno con le bestie dei campi, con gli uccelli del cielo e i rettili della terra; l'arco, la spada e la guerra li bandirò dalla terra e li farò dormire tranquilli» (Os 2,20). È nel contesto di questo rinnovamento finale che gli animali selvaggi daranno anch'essi lode a Dio per le sue opere meravigliose compiute a favore del suo popolo (Is 43,20).

L'attesa della riconciliazione finale dell'uomo con gli animali trova un suo compimento anticipato, anche se parziale, nel NT: la permanenza di Gesù con le fiere, dopo il suo battesimo (Mc 1,13), sembra infatti alludere alla pace paradisiaca annunziata da Isaia; la stessa speranza sembra attuata nel fatto che i discepoli, inviati da Gesù a predicare il vangelo in tutto il mondo, non potranno essere danneggiati da alcun animale velenoso (Mc 16,18; cf. Lc 10,19).

Al termine di questo esame si può concludere che nel piano divino, così come è delineato nella Bibbia, l'animale, pur essendo subordinato all'uomo, conserva una sua dignità che l'uomo deve rispettare. Questa dignità deriva in ultima analisi dal dono della vita, che lo accomuna all'uomo e lo pone in un rapporto speciale con Dio. La ferocia di certi animali viene considerata come una conseguenza del peccato dell'uomo, destinata a scomparire quando il piano salvifico di Dio giungerà a compimento.

III - GLI ANIMALI NELLA VITA RELIGIOSA DI ISRAELE — La riflessione circa il ruolo che gli animali svolgono nel piano salvifico di Dio va di pari passo con la loro utilizzazione nella sfera del culto e in quella di una vita sottomessa al volere divino. Diversi sono gli ambiti in cui gli animali fanno la loro apparizione, esercitando delle funzioni che sono a volte negative e a volte altamente positive.

1. CONTRO LA TENTAZIONE DI DIVINIZZARE GLI ANIMALI - La religione israelitica si è sviluppata in un contesto culturale in cui la divinità veniva spesso associata a determinati animali che, come il vitello e il serpente, ne mettevano in luce una caratteristica specifica, quella cioè di conferire la fecondità. Sembra certo che la statua non fosse identificata con la divinità, ma piuttosto venisse considerata come il luogo in cui la divinità si rende presente tra gli uomini: attraverso la statua gli uomini potevano dunque entrare in rapporto con essa e catturarne la potenza straordinaria.

Nell'AT viene proibita non solo l'adorazione di qualsiasi altra divinità all'infuori di Jhwh, ma anche viene esclusa ogni raffigurazione dello stesso Jhwh: «Non prevaricate facendovi una figura scolpita di qualsiasi simulacro, immagine di maschio o di femmina, immagine di qualsiasi animale terrestre, immagine di qualsiasi uccello che vola nel cielo, immagine di qualsiasi rettile che striscia sul

suolo, immagine di qualsiasi pesce che si trova nell'acqua, sotto la terra» (Dt 4,16-18; cf. Es 20,4). Secondo la tradizione deuteronomistica il semplice fatto di associare Jhwh con la statua di un animale significava porlo sullo stesso piano delle divinità cananee, cadendo così in un paganesimo pratico non meno pericoloso di quello teorico.

Israele ha spesso ceduto alla tentazione di rappresentare Jhwh sotto forma di un animale, soprattutto il vitello (Es 32,1-6; IRe 12,28-32; Os 8,5; 10,5; Sai 106,20) e il serpente (2Re 18,4; cf. Ez 8,10). Dopo l'esilio l'adorazione di immagini di animali viene vista come la caratteristica dei pagani (Sap 13,10.14) e specialmente degli egiziani (Sap 15,18-19; 11,15; 12,24). L'uccisione da parte di Daniele di un drago considerato come una divinità (Dn 14,23-27) viene raccontata per mettere in ridicolo le credenze dei pagani. Paolo così descrive l'idolatria: «Scambiarono la gloria di Dio incorruttibile con le sembianze di uomo corruttibile, di volatili, di quadrupedi, di serpenti» (Rm 1,23).

2. ANIMALI PURI E IMPURI - Nella vita religiosa e sociale del popolo di Israele ha assunto un'importanza primaria la distinzione tra animali puri e impuri. Sono considerati come impuri sia gli animali che non hanno lo zoccolo spaccato e sono ruminanti (o sono considerati come tali), sia quelli che, avendo lo zoccolo spaccato, non ruminano. In base a questa regola sono dichiarati esplicitamente come impuri il cammello, l'irace, la lepre e il maiale. Gli animali acquatici sono impuri se non hanno pinne e squame; sono impuri anche gli uccelli da preda e gli uccelli rapaci, nonché gli insetti alati che camminano su quattro zampe, ad eccezione delle locuste, cavallette, grilli e acridi, e infine i rettili, tra i quali sono enumerati anche i topi, le lucertole, le talpe, ecc. (Dt 14,3-21; Lv 11). Infine sono impuri anche gli animali morti di morte naturale o uccisi da altri animali (Lv 17,15).

La distinzione tra animali puri e impuri viene fatta risalire dalla Bibbia fino alle origini del mondo: a Noè infatti viene ordinato di far entrare nell'arca sette paia di animali puri e un solo paio di animali impuri (Gen 7,2-3 = J). La vera origine di questa discriminazione non è però conosciuta: in genere si pensa che gli animali impuri fossero usati nel contesto di culti o di pratiche pagane. Di conseguenza essi sono stati esclusi dal culto (cf. Gen 8,20) ed è stato proibito cibarsi delle loro carni e toccarne i cadaveri.

Queste prescrizioni hanno assunto un'importanza speciale durante il tempo dell'esilio, quando l'astensione da certi tipi di carni è stata considerata dagli israeliti come un mezzo disposto da Dio per tenersi separati dai popoli in mezzo a cui vivevano, i quali non avevano le stesse usanze (cf. Lv 20,25-26; Dt 14,2-3). In seguito questa usanza sarà spiegata in modo allegorico, come un mezzo attraverso il quale viene inculcata una lezione di carattere morale *(Aristea* 150-166).

Nel NT la distinzione tra animali puri e impuri, con tutte le sue conseguenze in campo alimentare, viene progressivamente eliminata (Me 7,15-19; At 10,9-16; cf. Rm 14,14.20; Col 2,16.20-21; lTm 4,3-4; Eb9,10): alla luce della salvezza operata da Cristo risulta ormai chiaro che solo la fede è capace di riconciliare l'uomo con Dio, di fronte al quale non vi è alcuna discriminazione di persone (cf. Gal 2,16; At 10,28). [^Cibo II]

3. GLI ANIMALI NEL CULTO - Gli animali fanno anzitutto la loro apparizione nei riti con cui viene ratificata l'alleanza. /'Abramo riceve da Dio l'ordine di prendere una giovenca, una capra, un ariete, una tortora e un pulcino di uccello, di spezzare ciascuno di essi (ad eccezione degli uccelli) in due parti e di porle l'una di fronte all'altra; in mezzo ad esse poi Dio passa sotto forma di fuoco (Gen 15,9-10.17-18): è questo un antico rito imprecatorio mediante il quale i contraenti, in questo caso Dio soltanto, si augurano di subire la stessa sorte degli animali se non saranno fedeli agli impegni presi (cf. Ger 34,18). /" Mosè invece fa immolare dei vitelli e sparge metà de) loro sangue sull'altare e l'altra metà sul popolo (Es 24,5-8), significando così l'unione strettissima che mediante 1'/" alleanza si è attuata tra Dio e Israele, i quali sono diventati partecipi della stessa

vita, che è contenuta nel sangue (cf. Lv 17,11). Secondo un altro testo Mosè ratifica l'alleanza mediante un banchetto consumato dai capi del popolo alla presenza di Jhwh (Es 24,11): questo rito è analogo a quello che aveva luogo nei sacrifici di comunione.

I sacrifici offerti dagli israeliti erano l'olocausto, il sacrificio di comunione e i sacrifici espiatori (cf. Lv 1-7). Gli animali usati come vittime erano capi di bestiame grosso (vitelli e buoi) o minuto (pecore e capre). Il rito si apriva con l'imposizione delle mani sulla vittima da parte dell'offerente, il quale con questo gesto riconosceva che l'animale era suo e lo dedicava alla divinità. La vittima veniva poi immolata e il sacerdote compiva il rito del sangue, che consisteva nell'accostare il sangue agli oggetti più sacri del culto e cioè, a seconda dei casi, il propiziatorio, il velo del santo dei santi, l'altare dell'incenso o l'altare degli olocausti: lo scopo era quello di significare la restaurazione della comunione di vita con la divinità interrotta dal peccato. Infine tutta la carne della vittima negli olocausti veniva bruciata in onore della divinità, mentre negli altri sacrifici parte veniva bruciata e parte veniva consumata dai sacerdoti e, nei sacrifici di comunione, parte veniva mangiata dagli offerenti come segno di comunione con Dio [Levitico II, 1].

Accanto ai normali sacrifici bisogna ricordare il rito dell'agnello pasquale, che, dopo l'esilio, veniva immolato nel tempio mentre la sua carne veniva poi consumata nelle case come ricordo dell'uscita dall'Egitto (Es 12,1-11; /Pasqua). Infine è degno di nota il rito del capro emissario il quale, nel "giorno dell'espiazione", veniva caricato dei peccati del popolo e poi veniva inviato ad Azazel nel deserto (Lv 16,20-22), quasi a significare l'eliminazione del peccato dal popolo [Levitico II, 4].

Una forte corrente di pensiero all'interno della Bibbia si erge contro i sacrifici (Os 6,6; Am 5,22; Is 1,10- 16; Sal 40,7-9; 50,8-15, ecc.). Essa però non è determinata da un maggior rispetto verso gli animali, bensì dal fatto che i sacrifici erano diventati pratiche vuote e formali, alle quali non faceva riscontro la fedeltà a Dio e l'osservanza dei comandamenti.

Nella religione ebraica il fatto che certi animali possano essere offerti in dono alla divinità rappresenta un riconoscimento della loro dignità e importanza. Essi non sono divinità e non possono essere usati come immagini di Dio, ma sono creature che Dio ha dato all'uomo perché questi, attraverso di esse, possa risalire a lui. Viene a contatto sia nella sua vita quotidiana, sia nella sua esperienza religiosa.

1. IMMAGINI E METAFORE - L'animale, in quanto irragionevole, diventa facilmente simbolo di un comportamento stupido e irrazionale (Sai 73,22; Tt 1,12; 2Pt 2,12; Gd 10; cf. Dn 4,13); i nemici sono paragonati a una mandria di tori e a leoni feroci o ad un branco di cani (Sal 22,13-14.17); un esercito invasore è descritto come uno sciame di cavallette (Ger 51,27; Na 3,15-17), i farisei sono chiamati razza di vipere (Mt 3,7; 12,34; 23,33). Il serpente, essendo una divinità cananea alla quale Israele si è spesso sentito attratto, diventa il simbolo della tentazione (Gen 3); il montone e il capro, a motivo della loro forza, diventano simboli di re (Dn 8); un popolo diviso è descritto come un gregge senza pastore (Is 53,6; cf. Me 6,34) e la distruzione dei nemici di Israele come una grande ecatombe di animali per il sacrificio (Is 34,6-7; Ez 39,17-20). Le sofferenze di Paolo ad Efeso sono rappresentate come una lotta sostenuta nel circo contro le bestie feroci (ICor 15,32).

2. SIMBOLI RELIGIOSI - I simboli religiosi tratti dal mondo animale sono numerosi. Particolarmente efficace è la rappresentazione di Jhwh come un leone (Os 5,14) che ruggisce da Gerusalemme (Am 1,2; Gl 4,16; Ger 25,30). Israele, in quanto popolo di Dio, viene a volte simboleggiato nella colomba (Os 7,11; 11,11; Sai 68,14; Is 60,8; Ct 2,14; 5,2; 6,9; *4Esd* 5,25-27): probabilmente nel battesimo di Gesù lo Spirito Santo appare sotto forma di colomba (Me 1,10 e par.) per significare che l'opera a cui avrebbe guidato Gesù sarebbe stata il raduno escatologico del popolo di Dio.

Il popolo di Israele viene anche rappresentato come un gregge che è stato portato fuori strada dai suoi pastori, ma che un giorno sarà guidato da Dio stesso (Ger 23,1-3; 31,10; Ez 34,1-22; cf. Zc 11,4-17; Sal 23); la stessa immagine è usata da Gesù per indicare la misericordia di Dio, buon pastore, verso i peccatori (Mt 18,12- 14; Le 15,3-7) e per designare la comunità dei suoi discepoli e il ruolo unico che egli svolge al suo interno (Lc 12,32; Gv 10,1-8; cf. 21,15-17; Eb 13,20; 2Pt 2,25).

Un'altra immagine tratta dal mondo animale è quella dell'agnello, che viene applicata al Servo di Jhwh a motivo della sua mitezza (Is 53,7; cf. Ger 11,19) e, implicitamente, in quanto vittima sacrificale (Is 53,10). A partire dalla figura del Servo di Jhwh si comprende la designazione giovannea di Gesù come agnello di Dio (Gv 1,29.36) e come agnello sgozzato al quale è dato di aprire il libro dei sette sigilli (Ap 5,6; 14,1). Forse non è escluso, all'origine di questa simbologia, un riferimento all'agnello pasquale, che era simbolo della liberazione di Israele dall'Egitto.

Ricordiamo infine i quattro animali che, secondo Ezechiele, trasportano il carro del Signore (Ez 1,5-12): essi ricordano i *karibu* assiri, esseri dalla testa umana, corpo di leone, zampe di toro e ali di aquila, le cui statue custodivano i palazzi di Babilonia. Le caratteristiche di questi animali si ritrovano nei quattro esseri viventi dell'Apocalisse (Ap 4,7-8), i quali rappresentano i quattro angeli che presiedono al governo del mondo fisico. La tradizione ha visto in essi i simboli dei quattro evangelisti.

3. LE POTENZE DEL MALE - Nei miti babilonesi la creazione è presentata come l'effetto della lotta vittoriosa della divinità contro un mostro marino che personifica il caos primordiale. Questa concezione viene esplicitamente negata dalla Bibbia, la quale descrive Dio che crea con la sua parola e presenta i grandi mostri marini *(tanninlm)* come creature di Dio (Gen 1,21). Il libro di Giobbe identifica il mostro marino per eccellenza, il Leviatan, con il coccodrillo e ne mostra la totale sottomissione a Dio (Gb 40,25-41,26; cf. Sal 104,26; 148,7).

Malgrado il diverso modo di concepire la creazione, la Bibbia non ha però del tutto abbandonato l'idea della lotta di Dio contro il dragone primitivo. In diversi testi poetici si trova infatti l'idea secondo cui il mostro primordiale, chiamato Leviatan e Raab, è stato vinto e incatenato da Dio (Gb 7,12; 9,13; 26,12-13; Sal 74,13-14; 89,10-11); esso dunque esiste tuttora e all'occorrenza può essere rievocato (cf. Gb 3,8; Am 9,3). Nel Deutero-Isaia la vittoria divina sul drago primordiale viene usata per illustrare il miracolo del passaggio del Mar Rosso e viene considerata come una garanzia della liberazione finale del popolo (Is 51,9-11). Si fa strada così la tendenza a simboleggiare nel mostro primordiale, identificato con il coccodrillo, l'Egitto (Is 30,7; cf. Sai 87,4; Ez 29,3; 32,2), in quanto potenza avversa a Dio, e a rimandare alla fine dei tempi la sua distruzione e quella di tutte le potenze avverse a Dio (Is 27,1).

Nell'apocalittica il tema del mostro primordiale viene ulteriormente sviluppato. In Daniele i quattro mostri marini rappresentano i grandi imperi dell'antichità, i quali si oppongono a Dio e sono da lui distrutti (Dn 7,2-12.17). Nell'Apocalisse di Giovanni compare un grande drago che combatte contro la donna e la sua discendenza (Ap 12,1-6.13-17); contro di esso si schierano Michele e i suoi angeli (Ap 12,7-12). Il mostro, che viene identificato con il "serpente antico" (cf. Gen 3,1), si fa rappresentare in terra da una bestia, che simboleggia l'Impero romano (Ap13,1-10; 17,1-14); ad essa si associa una seconda bestia (Ap 13,11-18), che rappresenta l'ideologia al servizio del potere politico. Alla fine sia le bestie che il drago vengono annientati (Ap 19,19-20; 20,1-3.7-10) e ha inizio il regno di Dio e dell'Agnello, cioè Cristo (Ap 21-22).

Alla concezione del mostro marino identificato con il demonio si ispira anche l'episodio evangelico dell'indemoniato di Gerasa (Mc 5,1-20): i demoni, attraverso i porci, animali impuri per eccellenza, sono ricacciati nel loro elemento primordiale, cioè nelle acque del mare.

I simboli tratti dal mondo animale mostrano come in esso siano

continuamente presenti due componenti antitetiche, una positiva da valorizzare e una negativa contro cui combattere. L'animale può essere l'amico più grande che richiama le realtà più nobili, o il nemico con cui vengono identificati i mali che minacciano continuamente l'esistenza umana.

V - CONCLUSIONE — Gli animali occupano un posto importante nella Bibbia. Essa non fornisce però delle indicazioni dettagliate e precise circa l'atteggiamento che l'uomo deve avere nei loro confronti. Tutt'al più si possono ricavare da essa alcune linee di riflessione che possono avere importanti conseguenze di carattere pratico.

Anzitutto è chiaro che l'animale appartiene all'uomo, il quale può servirsene sia come cibo sia come strumento di lavoro. A differenza di altri sistemi religiosi, la Bibbia riconosce dunque come lecita l'uccisione dell'animale non solo per scopi difensivi, ma anche per qualunque altro fine che sia di utilità all'uomo.

Al tempo stesso però la Bibbia suggerisce il rispetto dell'animale in quanto creatura di Dio e a lui sottomessa. Lo sfruttamento eccessivo, la tortura, l'eliminazione metodica di specie animali non sono certamente legittimate dalla Bibbia, anche se raramente il tema viene espressamente affrontato.

Ma soprattutto ciò che è caratteristico del pensiero biblico è la tensione verso un'armonia totale tra uomo, animali e ambiente. Questa armonia, già attuata nel momento delle origini e poi distrutta dal peccato dell'uomo, viene vista come il punto d'arrivo di tutta la storia e trova le sue premesse e una parziale anticipazione nella salvezza operata da Cristo. In questa prospettiva emerge per l'uomo il dovere di eliminare ogni strumentalizzazione degli animali per scopi egoistici e di dare loro la possibilità di svolgere il proprio ruolo in un ambiente risanato.

ANZIANO

I - LA CONDIZIONE DELL'ANZIANO NEL MONDO BIBLICO —
1. DEBOLEZZA E PROSSIMITÀ DELLA MORTE - Il testo biblico più suggestivo che descrive la progressiva decadenza del vecchio fino alle soglie della morte è Qo 12,1-7. Attraverso metafore ardite il testo mette in evidenza l'inevitabile affievolimento delle forze fisiche, l'attenuazione inarrestabile della vigilanza psichica e presenta il quadro di un rapido e ineluttabile avvio verso la fine dell'uomo, quando «la polvere torna alla terra da dove è venuta, e il soffio vitale torna a Dio che lo ha dato» (12,7). Come è noto, il Qo non conosce una speranza di vita oltre la morte e, per questo, la sua esortazione iniziale è quella di «pensare al Creatore nei giorni della giovinezza» (12,1), accettando, prima che venga la vecchiaia, la chiamata divina a godere delle piccole gioie che Dio dona all'uomo [Vita III; Risurrezione III]. L'esperienza del decadimento fisico e psichico e la consapevolezza della prossimità della morte non provocano, però, alcuno smarrimento e tanto meno disperazione.

La morte in età tarda è considerata sia nell'AT sia nel NT un fatto del tutto naturale. La morte dell'anziano è sentita come una cessazione della vita più per sazietà che per esaurimento e viene accettata senza drammi. Così muore, ad esempio, Giacobbe, dopo aver lucidamente disposto la trasmissione ai suoi figli della benedizione di cui Dio lo aveva dotato (Gen 49). Con uguale naturalezza sono ricordate le morti di altri vecchi come Abramo, Giuseppe, Tobia. Il pensiero della morte è traumatico solo per chi sente di avere ancora molte energie da spendere, non per chi ne sperimenta il totale affievolimento.

Questo concetto è espresso in termini che rasentano la grossolanità in Sir 41,1-2: «O morte, quanto è amaro il tuo ricordo per colui che si gode in pace i suoi beni, tranquillo e prosperoso in ogni cosa, capace ancora di smaltire un bel pranzo! O morte, quanto è gradito il tuo decreto per colui che è nel bisogno e stremato di forze, avanzato negli anni e pieno di ansietà, e ha perso la fiducia e la speranza». Ne deriva la conseguenza che il vecchio non è normalmente invitato a rattristarsi con il pensiero della morte. La sua prossimità gli è segnalata dai mali che sperimenta, ma egli è invitato a tenerla presente con serena obiettività e a vivere con lucidità nella consapevolezza dei limiti che l'età gli impone. Significativo può essere a questo proposito il comportamento di Barzillai che,

non esplicitamente, ma per la simpatia con cui viene riferito, può certamente considerarsi esemplare. A Davide che gli offre la possibilità di trasferirsi con lui a Gerusalemme, risponde: «Quanto mi resta da vivere, perché io salga con te a Gerusalemme?
Io adesso ho ottant'anni. Forse posso distinguere il buono dal cattivo? O può gustare il tuo servo quello che mangia e quello che beve? O posso ascoltare la voce dei cantori e delle cantanti? Perché il tuo servo dovrebbe essere ancora di peso al re mio signore?... Lascia tornare indietro il tuo servo perché io muoia nella mia città presso la tomba di mio padre e di mia madre» (2Sam 19,35s.38).

2. LA FUNZIONE SOCIALE DELL'ANZIANO - Come in tutte le società antiche, l'anziano è trattato nel mondo biblico con grande rispetto: oltre al quarto comandamento basta ricordare il precetto di Lv 19,32: «Alzati davanti a una testa canuta, onora la presenza dell'anziano». Raggiungere un'età avanzata rendeva autorevoli anche per il fatto che, nell'ambito della classica concezione ebraica della retribuzione, la longevità era considerata il premio che Dio concedeva all'uomo giusto (Es 20,12; Pr 10,27; 16,31; ecc.). Anche prescindendo da funzioni direttive riconosciute all'anziano dal diritto consuetudinario (delle quali diremo più avanti), l'uomo avanzato in età era circondato da particolare rispetto e considerato un elemento essenziale del vivere sociale in quanto maestro di vita e di sapienza e trasmettitore della fede.

a. *Anzianità e sapienza* - Il valore degli ammaestramenti dei vecchi per la formazione delle nuove generazioni era in gran parte legato al tipo di vita delle società antiche e non è più pensabile, nella stessa forma e intensità, nella società odierna. Oggi la produzione industriale esige l'applicazione di tecnologie sempre nuove e l'apporto di esperienza dell'anziano può rendersi quasi nullo anche nel breve periodo, data la continua necessità di nuove ricerche e sperimentazioni a cui anche l'anziano deve dedicarsi se vuole rimanere in attività, accettando spesso di essere aggiornato da persone più giovani. Nel sistema di produzione agricolo e artigianale del mondo antico, invece, l'apprendimento delle tecniche si basava quasi esclusivamente sull'esperienza dei più vecchi e, per questo, essi avevano un ruolo primario nello sviluppo della vita sociale. Si comprende allora perché è una grande maledizione per la casa di Eli che in essa non ci sia «mai più un anziano» (ISam 2,32).

Il segreto del successo nella vita consisteva nel rispetto delle regole di comportamento che, fin dai tempi più antichi, si erano rivelate le più adeguate. Gran parte della sapienza dell'antico Oriente era il frutto di lunghe osservazioni sui casi della vita, catalogate, comparate le une alle altre, confrontate con una specie di embrionale metodo statistico e, alla fine, condensate nella formula riassuntiva e facilmente memorizzabile del proverbio. Molte volte la prova della veridicità di un proverbio stava proprio nel fatto che chi lo insegnava garantiva di averlo verificato per lunghissimi anni nel corso della sua vita. Le regole per la buona vita andavano cercate nel passato, non nella proiezione sul futuro, come spesso avviene nelle moderne ricerche sociologiche. Per tutte queste ragioni solo l'anziano poteva vantare con naturalezza una specie di diritto nativo di ammaestrare ed educare la gioventù e poteva proporre soluzioni anche ai problemi apparentemente più difficili. Per questo, ad esempio, l'autore del Sai 36 può dire: «Sono stato ragazzo ed ora sono vecchio: non ho mai visto un giusto abbandonato né un suo discendente mendicare il pane» (Sal 36,25).

È però importante osservare che lo stesso AT non suppone affatto una semplicistica e automatica identificazione tra anzianità e sapienza e non favorisce per nulla un sistema di pura conservazione gerontocratica. Si potrebbe citare al proposito la struttura dei dialoghi del libro di / Giobbe in cui la sapienza, pedissequamente ripetuta da moduli arcaici, dei tre amici di Giobbe viene radicalmente contestata, al pari di quella del più giovane Elia, che non fa che modificare nella forma o nei dettagli assiomi già da tempo acquisiti. Anche senza addentrarsi nella difficile ermeneutica del libro di Giobbe, si possono trovare più semplici riserve critiche sull'affidabilità dell'anziano in genere, come maestro di

sapienza, in altri testi. Valga ad esempio la forma di auspicio, e non di assioma, con cui il Sir, dopo aver citato come detestabile il caso di «un vecchio adultero per mancanza di senno», scrive: «Ai bianchi capelli si addice il giudizio, agli anziani dare il giusto consiglio. Ai vecchi si addice la sapienza, agli uomini eminenti la riflessione e il consiglio. Corona dei vecchi è la molta esperienza, il timore del Signore è il loro vanto» (Sir25,2-6). L'ultima menzione del timore del Signore, che riflette la tipica teologia del Sir, fa capire che, nella visione di fede dell'AT, la sapienza non è un attributo naturale dell'età avanzata, ma un dono proprio di quella età che si acquisisce con una vita di fedeltà e di ascolto alla parola di Dio. Essere sapienti è più un compito e una vocazione dell'anziano che una sua connaturata prerogativa. Talvolta ciò viene espresso affermando brutalmente che un giovane fedele a Dio può avere più sapienza di un vecchio ribelle. Lo testimonia il celebre contrasto tra Daniele e i due vecchi in Dn 13 e, per fare un altro esempio, l'affermazione di Sai 119,100: «Più degli anziani ho intelligenza, perché ho osservato i tuoi comandi». L'idea viene trasformata in principio generale in Sap 4,8-9: «Vecchiaia veneranda non è la longevità, né si misura con il numero degli anni, ma canizie per gli uomini è la saggezza ed età senile è una vita senza macchia».

La connessione tra vecchiaia e sapienza è presente con analoga impostazione nel NT: si suppone che il vecchio debba essere saggio, ma si constata che è indispensabile esortarlo ad essere all'altezza del suo compito, forse con maggiore consapevolezza dei pericoli di quanto non avvenga nell'AT. Così si legge in Tt 2,2-5 un duplice dettagliato ammonimento a uomini e donne in età avanzata: «Che i vecchi siano sobri, dignitosi, prudenti, sani nella fede più la carità e nella pazienza. Anche le donne anziane abbiano un comportamento quale si addice ai santi; non siano malediche né schiave del molto vino, ma piuttosto maestre di bontà, per insegnare alle giovani ad essere sagge perché non sia vituperata la parola del Signore». La dipendenza della società nella sua crescita dai vecchi è data per scontata, ma l'efficacia dipende dalla fedeltà alla "parola".

b. *L 'anziano e la trasmissione della fede* - L'inizio del Sai 44: «O Dio, noi udimmo con le nostre orecchie, i nostri padri ci narrarono le gesta che compisti ai loro tempi, nei tempi antichi...» ci fa conoscere un'altra funzione dell'anziano nell'ambito del popolo di Dio, quella di trasmettitore dei contenuti della fede. La situazione è teorizzata nella celebre liturgia della pasqua che si legge in Es 12 dove il più giovane della famiglia riceve dal più anziano la memoria dell'evento costitutivo del popolo ebraico. La funzione di Simeone e Anna in Le 2,25-38 assurge a simbolo di tutto l'AT che trasmette al Nuovo l'autenticità della fede e della speranza [^Bambino III, 1], Anche se mancano testimonianze negli scritti del NT, sappiamo che la chiesa subapostolica venerava i vecchi che avevano conosciuto il Signore e gli apostoli e amava udire da loro il ricordo vivo della loro esperienza irripetibile.

In mancanza di altre testimonianze possiamo soltanto supporre l'importanza della funzione educativa dei vecchi per la custodia e la trasmissione delle tradizioni di fede nell'ambito del popolo di Dio.

Un celebre brano della tradizione sinottica mette però in luce il possibile rischio di questa funzione degli anziani, quello della supervalutazione di tradizioni umane, del conservatorismo acritico, della chiusura alle novità che Dio inserisce nella storia. Si tratta del celebre testo di Me 7,1-23 nel quale si evidenzia il pericolo che l'anziano ritenga necessario l'immobilismo per la conservazione della tradizione, invece di avere fiducia nella capacità di nuova fedeltà delle giovani generazioni e soprattutto di avere fede nella parola di Dio. Forse, anche se l'applicazione può sembrare accomodatizia, può valere come situazione emblematica quella di Elia, sfiduciato per il fallimento della sua lotta a favore dell'antico jahwismo, il quale viene richiamato da Dio a riconoscere nel giovane Eliseo colui che sarà nello stesso tempo continuatore e rinnovatore della tradizione.

c. *L 'anziano come luogo di manifestazione della grazia* - Oltre a quanto

abbiamo detto sulla necessità del timore di Dio per sostenere la dignità e l'esemplarità dell'anziano come sapiente e trasmettitore della vera fede, si può intravedere un'altra serie di condizioni nelle quali l'età avanzata può diventare il luogo in cui Dio manifesta alcune peculiari caratteristiche del suo piano salvifico. Intendiamo riferirci alla nascita di Isacco da Abramo e del Battista da Zaccaria, entrambi vecchi e mariti di due donne sterili. Impotenza di generare del maschio e sterilità della donna sono accostate specialmente nel caso di Abramo e, a tale proposito, più che il racconto di Gen, è illuminante la riflessione di Paolo in Rm 4,17-21: «Infatti sta scritto: "Ti ho costituito padre di molte nazioni", davanti a Dio, cui egli credette come a colui che dà vita ai morti e chiama all'essere le cose che non sono. Egli credette, al di là di ogni speranza, di divenire "padre di molte nazioni", secondo quanto gli era stato detto: "Così sarà la tua discendenza"; e senza vacillare nella fede, considerò il suo corpo già privo di vitalità, avendo circa cento anni, e la devitalizzazione del seno materno di Sara. Fondato sulla promessa di Dio, non esitò nell'incredulità, ma si rafforzò nella fede e diede gloria a Dio, fermamente persuaso che egli è anche potente per realizzare quanto ha promesso». Secondo Paolo, Abramo credette, in figura e nel mistero, a quella stessa potenza di Dio che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti (v. 24). In questo modo la vecchiaia di Abramo, in se stessa anticipazione della morte, è il luogo in cui la grazia, accolta con fede, inserisce la vita e diventa segno della nuova creazione che la Pasqua del Cristo opera nel mondo vecchio e morto per il peccato.

Qui la vecchiaia diventa il segno di un principio generale che domina tutta la storia della salvezza, quello del grano di frumento che deve morire per portare frutto (Gv 12,24) oppure quello della scelta divina delle cose deboli e ignobili, «di ciò che è nulla per annientare le cose che sono» (lCor 1,28).

Per quanto il testo biblico non suggerisca alcuna connessione, non pare fuori luogo rievocare all'interno di questa tematica un possibile significato simbolico dell'arcaica tradizione di sapore mitologico sulla riduzione della lunghezza della vita che Dio avrebbe deciso nei primordi della storia umana. Non è facile scoprire per quali intenti le tradizioni confluite nell'attuale redazione di Gen 1-11 abbiano incorporato il computo delle elevatissime età dei patriarchi antidiluviani e di quelle più modeste dei postdiluviani. Il versetto (forse J) di Gen 6,3: «Allora il Signore disse: "Il mio spirito non durerà per sempre nell'uomo, perché egli non è che carne, e i suoi giorni saranno di centoventi anni"» può offrire però almeno una linea di interpretazione. La pretesa di ottenere, mediante l'aspirazione a prerogative sovrumane, una longevità eccezionale viene bloccata da Dio per ricondurre l'uomo alla consapevolezza del suo limite, dalla quale soltanto può derivare la sua salvezza, nell'umile accoglienza della sovranità di Dio e del suo dominio sulla vita. Alla luce di questo si può supporre che l'esperienza di un invecchiamento più precoce di quanto l'uomo è portato a sognare sia interpretabile come un richiamo alla verità che solo Dio è fonte e sostegno della vita. Quando, perciò, egli ridà alla vecchiaia potenzialità di vita, ciò diviene, sullo sfondo di una mitica longevità perduta, un chiaro annuncio che non la pretesa umana di autosufficienza ma solo la libera iniziativa divina di grazia può segnare la vittoria della vita sulla morte e la decadenza che la prepara. Il vecchio reso fonte di vita per il popolo diviene il segno che l'economia della fede nella grazia è l'unica alternativa salvifica al dominio della morte, proprio come osservava Paolo nel passo citato commentando la storia di Abramo.

Evidentemente la rivitalizzazione del vecchio non si ripete materialmente per ogni membro del popolo di Dio, ma rimane concentrata in alcuni personaggi-chiave della storia della salvezza. Tuttavia è segno di un'efficacia che opera nel mistero. Ogni vecchio cadente o decrepito come ogni malato non guarito ha la certezza di essere, agli occhi di Dio e in dipendenza da lui, totalmente inserito nella vita nonostante sia sperimentalmente dominato dalla morte, analogamente a quanto dice Paolo, non ancora vecchio ma già consapevole del progressivo indebolimento della sua vitalità: «Se anche il nostro

uomo esteriore cade in sfacelo, il nostro uomo interiore si rinnovella di giorno in giorno» (2Cor 4,16). Ogni volta che, nel vecchio, rimane ancora qualche non comune forza vitale, la spiritualità biblica sembra invitare a leggerla come segno della benevolenza del Dio della vita che rende fin da ora visibile l'efficacia della sua promessa in coloro che scelgono di appartenergli totalmente. In questo senso potrebbe essere letta una delle più belle preghiere di un vecchio che si trovi nel Salterio: «Non mi respingere nel tempo della vecchiaia, quando viene meno il mio vigore non mi abbandonare... O Dio, tu mi hai reso saggio fin dalla mia giovinezza e sino ad ora annuncio le tue meraviglie. Ora, nella canuta vecchiaia, o Dio, non mi abbandonare, fino a che io annunzi la potenza del tuo braccio ad ogni generazione che verrà» (Sal 71,9.17-18).

Al confronto con le mitiche età degli antidiluviani, il precoce invecchiamento attuale è, dunque, segno che la limitazione della vita dipende dalla volontà di Dio. In ciò viene rivelato che lui solo, quindi, ne è il signore e la fonte e, mentre viene esclusa ogni assurda pretesa di sfuggire a questo limite, si apre la certezza che il Dio che dispone della durata della nostra vita può liberamente decidere di sorpassare la barriera della morte. Così è avvenuto in Abramo, che significativamente si pone agli inizi della storia della salvezza come profezia della vittoria di Cristo sulla morte. Sia il decadimento sia l'inaspettato vigore dei vecchi sono, anche se apparentemente opposti, due segni convergenti che rimandano alla fede nel Dio della vita e indicano nella totale dipendenza da lui il nucleo di ogni sapienza. In questi valori si fonda la funzione dell'anziano nella comunità e la sua possibile valorizzazione nella vita della chiesa sia nel caso di una sana longevità sia in quello di una dolorosa decrepitezza.

II - L'ANZIANO COME DETENTORE DI AUTORITÀ — Il termine 'anziano' può indicare anche un determinato ruolo sociale di autorità e, in tal caso, non necessariamente implica che il soggetto sia in età avanzata. Ciò vale soprattutto per il termine ebraico solitamente reso con 'anziano' *(zaqeri)* che indica un uomo che porta la barba e, quindi, può applicarsi anche a un adulto maturo. Un altro termine indicante la canizie serve a designare il vecchio molto avanti negli anni. Anche il gruppo di vocaboli derivati dalla radice greca *présbys* non implica esclusivamente e necessariamente una definizione di età tarda. Il fatto che tradizionalmente alcune funzioni autoritative venissero esercitate dai più anziani di un gruppo sociale ha dato a parole designanti l'età la possibilità di passare a indicare una funzione.

Nell'AT anziano è un termine che indica una precisa struttura politica, prescindendo dall'età, e che ha probabilmente la sua origine nella struttura di gruppi non ancora compieta- mente sedentarizzati. Nell'Israele del nord gli anziani erano legati alla struttura tribale e, anche durante la monarchia divisa, esistette un organismo centrale con competenze amministrative, con diritto di elezione e anche di controllo sul re. In Giuda gli anziani sembrano invece legati all'organizzazione della vita cittadina e, durante la monarchia, mantengono diritti e funzioni giudiziarie sul piano locale, ma sul piano nazionale perdono progressivamente potere di fronte ai funzionari di corte che vengono denominati anch'essi anziani. Nel post-esilio gli anziani riacquistarono autorità e potere fino a sfociare nella struttura politica del "consiglio degli anziani" o sinedrio che troviamo ai tempi del NT. A questo consiglio si riferisce il termine 'anziani' nelle profezie e nella narrazione della passione di Gesù.

Il termine *presbyteros* indica anche i responsabili delle comunità cristiane in At 11,30; 14,23; 15,2-23; 16,4; 20,17; 21,18. È pure usato, anche in parallelo con *episkopos,* nelle lettere pastorali (lTm 5,1.17.19; Tt 1,5 e altrove solo in Eb 11,2; Gc 5,15 e nell'intestazione di 1 e 2Gv). Anche qui indica una funzione e non necessariamente l'età. La Bibbia non impone nessuna preferenza per l'affidamento agli anziani di compiti direttivi, anche se questa può essere stata molte volte la prassi sociale del tempo che in essa si riflette. La giovane età di Timoteo (lTm 4,12) ne è una conferma. L'età avanzata è adatta alla comunicazione della sapienza, della tolleranza, della testimonianza di fede, non

necessariamente al governo, come già osservava Q 4,13; «Meglio un giovane di bassa origine ma sapiente, che un re vecchio ma stolto, che non sappia più usare la propria mente».

APOCALISSE

I - AMBIENTAZIONE STORICA — L'Apocalisse cosiddetta di Giovanni presenta una sua originalità, sia sotto il profilo letterario che sotto quello teologico, al punto da farne, a giudizio comune, un capolavoro sul genere. Ma non è il frutto di un genio solitario. Sia per la forma letteraria che per il messaggio, l'Apocalisse si colloca nel solco della scuola apocalittica e, più specificamente, nell'ambito del "circolo giovanneo", al quale sono attribuiti sia il quarto Vangelo sia le lettere che vanno sotto il nome di Giovanni [Giovanni, Vangelo; Giovanni, Lettere].

1. LA SCUOLA APOCALITTICA - Si può parlare di una scuola apocalittica vera e propria? La mancanza di una documentazione storica al riguardo impedisce l'identificazione di un gruppo apocalittico, nell'ambito dell'A e NT, con la stessa precisione con cui possiamo individuare, ad esempio, il gruppo fariseo, i sadducei, il gruppo degli esseni di Qumran. È davvero difficile, allo stato attuale della ricerca, dire se esistesse davvero un gruppo apocalittico, con un'attività specifica o almeno con una rilevanza storico-sociologica apprezzabile. Ma resistenza di un materiale scritto tipico, relativamente ampio e diffuso il "corpus apocalypticum" [Apocalittica I] lo ha fatto pensare con fondamento. Troviamo infatti, a partire dal II secolo a.C. fino almeno al III secolo d.C., una vera fioritura di questo genere letterario, con delle caratteristiche proprie sia nella forma letteraria sia nel contenuto.

Queste forme caratteristiche si possono ridurre a due: l'espressione simbolica, particolarmente elaborata fino all'artificio, e, per quanto riguarda il contenuto, un'attenzione particolare ai fatti concreti della storia messi in rapporto con le promesse di Dio. Quando anche nell'ambito del NT si è fatta sentire l'esigenza di un confronto dei valori religiosi di cui era portatrice la comunità cristiana con il quadro della storia in cui viveva, è nata e si è sviluppata l'apocalittica cristiana. Il confronto coi fatti, anche se non ha svolto rispetto alla comunità cristiana primitiva quel ruolo determinante e a senso unico che a volte è stato attribuito all'apocalittica (E. Kàseman l'ha denominata la "madre della teologia cristiana"), ha dato indubbiamente una spinta decisiva alla presa di coscienza, sempre da parte della comunità, del contenuto della fede e delle implicazioni applicative alla storia che essa comporta.

2. IL "CIRCOLO GIOVANNEO" - Dove è nata e si è sviluppata l'apocalittica cristiana? Una determinazione geografica precisa ci sfugge. Data la presenza di scritti di stile apocalittico nell'ambito di testi diversi come indole e come origine, si può parlare di un fascio di tendenze che si sono cristallizzate in gruppi esistenti all'interno delle varie comunità cristiane primitive. L'apocalittica è quasi una scuola nella scuola. Ciò vale in modo particolare per quella grande scuola di cristianesimo che fiorì in Asia Minore nella seconda metà del I secolo e che viene denominata, con una terminologia di O. Cullmann, il "circolo giovanneo". Espressioni di questa scuola sono il quarto Vangelo, le tre lettere di Giovanni e l'Apocalisse. Pur nella diversità della loro formulazione letteraria, hanno un sottofondo teologico comune indubitabile e, specialmente per quanto riguarda il quarto Vangelo e l'Apocalisse, sono rilevabili molti punti di contatto soprattutto riguardanti la cristologia nonché un movimento evolutivo che parte dal quarto Vangelo e sbocca nell'Apocalisse.

L'Apocalisse si sarebbe formata gradatamente nell'ambito del circolo giovanneo e sarebbe stata redatta definitivamente, stando alla testimonianza di Ireneo, dal 90 al 95, «verso la fine del regno di Domiziano» (assassinato nel 96). Anche se Domiziano è noto per il suo atteggiamento ostile ai cristiani, non

sembra che, verso la fine del suo regno, ci fosse in Asia Minore una persecuzione in atto. L'esperienza, da Nerone in poi, insegnava ai cristiani che il loro confronto con la storia comportava facilmente delle tensioni e anche delle persecuzioni, che si dovevano, in certo senso, aspettare.

II - L'APOCALISSE COME FATTO LETTERARIO — Gli studi riguardanti i vari e complessi aspetti letterari dell'Apocalisse, a partire dalla lingua che usa fino alla struttura del libro, si sono moltiplicati e permettono di fissare alcuni punti con un grado sufficiente di approssimazione.

1. LA STRUTTURA LETTERARIA - Elementi letterari tipici che si trovano nel decorso del libro come frasi che si ripetono uguali, frasi che si ripetono ampliate progressivamente, concatenazioni tipiche come le serie settenarie e i trittici, i riferimenti all'autore, le celebrazioni dossologiche studiati da vicino e sommati insieme nei loro risultati suggeriscono questo quadro d'insieme, che vale la pena di esaminare in dettaglio per una comprensione dell'Apocalisse:
1,1-3 ci presenta il titolo allargato del libro e lascia intravedere, nel rapporto tipico tra "uno che legge" e molti "che ascoltano" (1,3), l'assemblea liturgica cristiana come protagonista attivo del libro. Segue una prima parte (1,4-3,22) caratterizzata da un messaggio a sette chiese dell'Asia Minore, che geograficamente ruotavano intorno a Efeso. Questa prima parte si svolge in tre fasi successive: un dialogo liturgico iniziale, tra il lettore e l'assemblea cristiana (1,4-8), un incontro particolarmente dettagliato e inquadrato nel "giorno del Signore" con Cristo risorto (1,9-20), un messaggio in sette riprese che il Cristo risorto rivolge alle sette chiese dell'Asia Minore (2,1-3,22).

La seconda parte è molto più complessa (4,1-22,5). Gli indizi letterari, di cui sopra, permettono di formularne l'articolazione in cinque sezioni: una sezione introduttoria (4,1-5,11); tre sezioni centrali, rispettivamente la sezione dei sigilli (6,1-7,17), la sezione delle trombe (8,1-11,14) e la sezione dei tre segni (11,15-16,16); la sezione conclusiva (16,17-22,5).

Le cinque sezioni sono attraversate da un asse di sviluppo in avanti, preparato dalla sezione introduttoria, puntualizzato nelle tre sezioni centrali, sintetizzato e concluso nella sezione finale. Attorno all'asse principale ruotano diversi elementi letterari scorporati, attraverso un sottile ma evidente gioco dei tempi verbali, dallo sviluppo in avanti. In più ci sono da notare, per un primo approccio alle singole sezioni, le caratteristiche proprie. La sezione introduttoria si sviluppa in tre fasi: una riscoperta di Dio; la presa di coscienza di un piano di Dio riguardante l'uomo e la storia, ma tutto nelle mani di Dio e disperatamente inaccessibile; e, infine, l'intervento di Cristo come agnello (*arnion*) che rende leggibile, tramite la sua passione e rivelazione, il libro dei destini umani. Nelle tre sezioni centrali vengono presentati, con ripetizioni variate più o meno leggermente, dei paradigmi interpretativi che potranno servire al gruppo di ascolto per fare una lettura sapienziale della sua storia. La sezione conclusiva, presentando la distruzione della grande prostituta e il trionfo della città sposa, illumina di luce retroattiva il cammino attuale del cristiano. Finalmente, nel dialogo liturgico conclusivo, l'esplicitazione di tutti i protagonisti dell'esperienza apocalittica ormai conclusa Giovanni, l'angelo interprete, Gesù, lo Spirito e la "sposa" conferma il gruppo di ascolto nella situazione che è venuta maturandosi.

2. LA LINGUA E LO STILE - Ad una prima lettura dell'Apocalisse emergono due caratteristiche di fondo: un sostrato semitico evidente ed una serie di anomalie, grammaticali e sintattiche, che sfiorano il limite dell'inesprimibile.

Al problema, che così si pone, si sono date risposte diverse. Si è detto che il testo attuale dell'Apocalisse è una traduzione maldestra dall'aramaico (Torrey) o dall'ebraico (Schott), tale da mostrare ancora delle tracce non assorbite del testo originale; l'autore pensa in ebraico e scrive in greco (Charles), al punto che molte anomalie si possono spiegare proprio mediante la permanenza di strutture grammaticali ebraiche in un contesto greco (Lancellotti).

Ma queste soluzioni non persuadono se applicate all'insieme. L'autore

dell'Apocalisse ha una personalità sconcertante, anche dal punto di vista letterario; forza deliberatamente la grammatica, nell'intento di colpire il lettore e provocarne, così, la reazione. Lo stile Boismard lo definisce "inimitabile" esercita una presa eccezionale. È difficile precisarne le caratteristiche. C'è un ritmo particolare che, anche se non obbedisce a leggi fisse di carattere metrico, coinvolge subito il lettore nel suo giro. L'autore ha una notevole capacità evocativa. Suggerisce delle tracce che poi il lettore sviluppa spontaneamente. È tipico a questo proposito il suo modo di usare l'AT: non ha mai una citazione esplicita, ma inserisce, spesso letteralmente, con qualche leggero ritocco, intere espressioni veterotestamentarie, facendo rivivere il contesto dell'AT con quella prospettiva che vi ha aggiunto il NT.

Lo stile dell'autore ha anche una sua raffinatezza: lo si vede dall'uso insistente ma mai meccanico degli schemi (per esempio i settenari), da eleganti giochi di parole, dal ricorso ai criptogrammi (cf. 13,18), dall'uso del simbolismo che appare, nello stesso tempo, arditissimo e misurato.

3. L'AUTORE - L'attribuzione dell'Apocalisse a Giovanni l'apostolo fa problema. La troviamo testimoniata nell'antichità da Giustino, Ireneo, Clemente Alessandrino e Tertulliano, i quali, peraltro, ci danno solo le notizie che ricaviamo dall'Apocalisse stessa. Diversi già nell'antichità la negarono, per ragioni svariate: tra questi Gaio e Dionigi di Alessandria. I punti di contatto, evidenti e stimolanti, tra Apocalisse e quarto Vangelo fanno ritenere, oggi, che le due opere siano nate nello stesso ambiente teologico-culturale, il circolo giovanneo. Le diversità impressionanti di vocabolario e di stile e specialmente la diversa formulazione e organizzazione dei simboli fanno pensare, per lo più, a due autori diversi, nell'ambito della stessa scuola.

L'uso della pseudonimia tipico dell'apocalittica conferma questa posizione: proprio perché si presenta in prima persona come Giovanni e si deve pensare a Giovanni l'apostolo l'autore reale non è lui, ma un ammiratore, un discepolo, che, sentendosi in sintonia con Giovanni l'apostolo, mette le sue parole in bocca a lui.

III - LA TEOLOGIA — Nel quadro della teologia dell'Apocalisse acquistano risalto anzitutto alcuni temi generali. Essi sono comuni a tutti gli scritti del NT; per quanto concerne l'Apocalisse, costituiscono come dei punti di cristallizzazione caratteristici e già ne specificano il messaggio: Dio, Gesù, lo Spirito, la chiesa.

1. Dio - L'appellativo 'Dio' *(ho Theós)* senza altre aggiunte è il titolo più frequente (65 ricorrenze), evoca e riattua quella carica anche emotiva che si ha, in generale, quando nel- TAT si parla di Dio.

Tra gli attributi dati a Dio si impone particolarmente all'attenzione quello di *kathémenos,* "seduto sul trono": esso inculca la capacità di dominio di Dio sulla storia.

Intorno a Dio seduto sul trono (cf. 4,2ss) c'è tutto un contorno misterioso, ma significativo: troviamo i "ventiquattro anziani" che rappresentano, con tutta probabilità, degli schemi riferibili a personaggi dell'AT e del NT, i quali, giunti ormai personalmente alla meta escatologica, aiutano la chiesa ancora in cammino. Sono i nostri santi. Insieme agli anziani, sempre intorno al trono di Dio, ci sono i "quattro viventi": figure simboliche quanto mai complesse, desunte da Ezechiele, ma ripensate creativamente dall'autore per esprimere, con probabilità, un moto ascendente e discendente di scambio tra la trascendenza di Dio e la zona degli uomini. E dal trono esce continuamente un impulso da parte di Dio verso la storia (cf. 4,5).

L'Apocalisse, però, non ci presenta un Dio visto solo nella sua funzionalità: invita arditamente ad averne un'esperienza in certo senso diretta e a contemplarlo (cf. 4,3). Dio, soprattutto, è il "Padre di Cristo": l'epiteto si trova nella forma di "Padre mio" messa in bocca a Cristo (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1): Cristo è e si esprime come Figlio del Padre, nel senso trascendente del termine. Ma Dio, Padre di Cristo, è messo anche in rapporto con i cristiani: essi sono "sacerdoti a Dio e Padre suo" (1,6); Cristo riconoscerà il loro nome "davanti al

Padre" (3,5); i cristiani hanno sulle loro fronti il nome di Dio insieme a quello di Cristo (cf. 14,1), scritti da Cristo stesso (cf. 3,12).

In una visione sintetica: Dio è «colui che è, era e verrà» (1,48; 4,8; 11,17; 16,5 ha solo: «che è, era»). Dominando tutto con la sua potenza, egli mette in moto tutto il suo progetto, lo fa sviluppare nel tempo. Ma Dio agisce nella storia per mezzo di Cristo.

2. CRISTO - La cristologia dell'Apocalisse è stata detta la più ricca del NT (Bossuet). Ciò appare, anzitutto, dalle denominazioni.

Cominciando dal nome, si nota una certa frequenza dell'uso di 'Gesù' che ricorre da solo nove volte (1,9; 12,17; 14,12; 17,6; 19,10; 20,4; 22,16). È una frequenza apprezzabile che ci riporta o al Gesù storico (Charles, Comblin) o, preferibilmente, al Gesù della liturgia della comunità cristiana primitiva. 'Cristo', da solo, ricorre quattro volte (11,15; 12,10; 20,4.6) e si riferisce esplicitamente alla funzione messianica, con un rapporto particolare al regno. Nel titolo del libro e nel saluto finale (1,1.2.5; 22,21) troviamo la combinazione dei due nomi.

Gesù è sentito e pensato al livello di Dio. È il "Figlio di Dio" nel senso più forte dell'espressione (12,18). Ma è visto soprattutto in rapporto con gli uomini e la loro storia: attualizza in sé le prerogative del "Figlio dell'uomo" di Daniele (cf. Dn 7,13), compresa quella di giudicare, alla fine, il bene e il male realizzati sulla terra (cf. 1,12; 14,14). È il 'vivente' (1,18), il risorto, ma dopo aver condiviso la sorte degli uomini, la morte; sempre in rapporto con gli uomini, è "il testimone, quello fedele" (1,5; 3,14), delle promesse di Dio; è "colui che dice la verità" alla sua chiesa. Lo svolgimento della storia della salvezza sta, come esecuzione, nelle sue mani. Gli attributi di Dio nell'AT, specialmente quelli dinamici, vengono riferiti a lui: egli è il "primo e l'ultimo", "l'alfa e l'omega" (1,7; 2,8; 22,13): si trova all'inizio e alla conclusione della serie omogenea della storia della salvezza. Proprio quando ne realizza la conclusione, si manifesta in tutta la sua portata: il suo nome allora è "la parola di Dio" *{ho Lògos tou Theou)*
(19,13) , probabilmente nel senso di un'attuazione di tutte le promesse della parola di Dio, le quali si realizzano in lui. Avendo superato le forze terrestri ostili a Dio, Cristo è "re dei re": con ciò si manifesta come equivalente a Dio e gli compete il titolo divino di "Signore dei signori" (17, 14; 19,16).

Nella seconda parte dell'Apocalisse si impone all'attenzione il titolo di 'agnello' *(arniori).* Si tratta di una costruzione simbolica tipica dell'autore. Secondo il suo stile, la prima volta che ne parla (5,6) presenta un quadro completo: 'l'agnello' è il Cristo preparato dall'AT sulla doppia linea dell'Esodo e del Secondo Isaia, insieme morto e risorto, con tutta la potenza messianica che gli compete, con la pienezza dello Spirito da inviare

su tutta la terra. Le altre 28 volte che incontreremo il titolo ‘agnello’ occorrerà richiamare esplicitamente tutto questo quadro teologico per comprendere adeguatamente il senso del contesto.

Si potrebbe continuare l’analisi: la cristologia dell’Apocalisse è davvero inesauribile. Cristo è presente in ogni pagina del libro sotto qualche aspetto nuovo. Morto e risorto, dotato di tutte le prerogative di Dio, vivente nella sua chiesa e per essa, Cristo la tiene saldamente in mano e la spinge in avanti. La giudica con la sua parola, purificandola dal di dentro (cc.1-3), l’aiuta poi a discernere la sua ora, il suo rapporto con le forze storiche ostili. Le sconfigge insieme ad essa, rendendosela così completamente sposa. Così Cristo sale al trono di Dio, prolungando nella realizzazione storica della chiesa quella che era stata la sua vittoria personale, ottenuta con la morte e la risurrezione.

3. LO SPIRITO - La teologia dello Spirito nell’Apocalisse si presenta con indicazioni sobrie, scarne a prima vista, ma che, raccolte insieme, costituiscono un quadro particolarmente interessante.

Lo Spirito, come in genere nell’AT, appartiene a Dio, è una sua prerogativa: è lo Spirito di Dio che sta, nella sua pienezza, davanti a lui (i “sette Spiriti di Dio”, secondo un’interpretazione probabile di 1,4; 4,5). Lo Spirito di Dio nella totalità delle sue manifestazioni concrete, diventa come sembra indicare anche il complesso simbolismo dei “viventi” un’energia che parte dalla trascendenza divina e opera a livello della storia umana: è l’energia che invade l’autore dell’Apocalisse (cf. 1,10; 17,3; 21,10), che dà la vita della risurrezione (11,11).

Lo Spirito, totalità dell’energia divina trascendente, che viene a contatto con la storia umana, appartiene a Cristo, che «ha i sette Spiriti di Dio» (3,1), lo Spirito nella sua totalità, e lo invia sulla terra (cf. 5,6).

Inviato sulla terra, lo Spirito si manifesta e agisce come persona, diventa semplicemente “lo Spirito” *(tò pnèumà).* Ma ciò si verifica a contatto con la chiesa: lo Spirito rivela (14,13), “parla” in continuazione “alle chiese” (2,7.11.17.29;3.6.13.22), anima la chiesa nel suo amore di sposa e ne sostiene l’attesa escatologica (22,6).

4. LA CHIESA - Dio si rivela, si esprime in Cristo, testimone fedele; Cristo invia il suo Spirito che viene recepito nella chiesa: si passa così da Dio a Cristo allo Spirito alla chiesa, senza soluzione di continuità.

L’autore conosce ed usa il termine *ekklèsia:* esso designa per lui la chiesa locale, ben identificata nella sua circoscrizione geografica (2,1 ecc.). Ma parla di “chiese”, anche al plurale (cf. 22,16), e allora il discorso si fa più generale. Anche quando insiste sulle determinazioni locali, esprime, mediante il numero 7, una totalità generalizzata: «Le 7 chiese che sono nell’Asia» (1,4.11.20) costituiscono l’insieme perenne della chiesa al di là delle concretizzazioni spaziotemporali.

Sono caratteristiche dell’autore dell’Apocalisse alcune immagini che esprimono o illustrano il suo concetto di chiesa: la chiesa è una totalità liturgica in cui è presente Cristo (i 7 candelabri d’oro: 1,20; 2,1); la chiesa, terrestre, ha una sua dimensione trascendente (angeli delle sette chiese; cf. 1,20 ecc.); la chiesa celeste e terrestre nello stesso tempo deve esprimere, nel travaglio delle persecuzioni, il suo Cristo (la donna avvolta di sole, cf. 12,lss). La chiesa è l’insieme del popolo di Dio con tutta la carica che questo concetto ha nel- l’AT, sia allo stato di pellegrinaggio nel deserto (12,6) sia nella situazione finale: è la Gerusalemme terrestre (cf. c. 11) e la Gerusalemme nuova (21,1—22,5), fondata sugli apostoli dell’Agnello (cf. 21,14); è legata a Cristo da un vincolo indissolubile di amore, è la fidanzata che diventa sposa (cf. 21,2.9; 22,17).

Nell’unione di queste due immagini, città e sposa, si realizza (21,1: “come sposa”; 22,9-10: la città-sposa) la sintesi dell’ecclesiologia dell’Apocalisse: la chiesa è legata a Cristo da un amore che non deve scadere di livello (cf. 2,4), che deve crescere fino all’intimità familiare (3,20), vincendo tutte le negatività interiori: è l’aspetto più personale, che interessa i singoli individui; ma la chiesa è anche città: ha un aspetto sociale che si sviluppa nella sua linea, vincendo le negatività ostili esteriori.

Quando questo doppio processo, interno ed esterno, si sarà ultimato, allora e solo allora si avrà la sintesi perfetta tra le due: la chiesa "santa", "amata", sposa capace di amare, sarà la città nella quale non potrà entrare niente di contaminato. Saremo nella fase escatologica finale.

5. L'ESCATOLOGIA - L'ecclesiologia sfocia nell'escatologia. L'escatologia è, a giudizio unanime, uno dei temi teologici più caratteristici dell'Apocalisse: l'insistenza sul tempo che passa e che non ha più dilazione, le minacce, il simbolismo degli sconvolgimenti cosmici, lo sviluppo letterario in avanti verso una conclusione finale, ecc., ci parlano tutti di escatologia.

Ma non è facile raccogliere questi elementi sparsi in una sintesi precisa. Possiamo fissare alcuni tratti fonda- mentali.

L'arco della storia della salvezza abbraccia esplicitamente, nell'Apocalisse, tutti i tempi: il presente, il passato, il futuro. Ciò è espresso, tra l'altro, dalla frase caratteristica: «Che è e che era e che verrà» (cf.1,4.8 ecc.).

Esiste, nell'Apocalisse, una tensione verso un punto di arrivo finale: ce lo indica l'analisi della struttura letteraria, che ci rivela un susseguirsi in crescendo delle varie sezioni; ce lo dice anche il tempo che, secondo la concezione dell'Apocalisse, ha un ritmo di scorrimento veloce: «Il tempo infatti è vicino» (1,3). Il "grande giorno" (16,14) ci presenta il punto di arrivo di tutto.

Il male, visto nelle forme concrete che potrà assumere nell'arco della storia la radice demoniaca, lo stato che si fa adorare simboleggiato dal primo mostro, la propaganda che gli dà vita simboleggiata dal secondo, i "re della terra" che corrispondono ai centri di potere, infine "Babilonia", la città secolare per eccellenza, espressione di un sistema terrestre chiuso alla trascendenza di Dio — sarà superato in maniera irreversibile. Ci sarà poi il rinnovamento generale con la convivenza, al livello vertiginoso di un amore paritetico, tra Dio, Cristo-Agnello e lo Spirito da una parte e dall'altra di tutti gli uomini uniti tra loro. Sarà la Gerusalemme nuova (cf. 21,1—22,5).

Esiste, rispetto a questa fase cronologica finale, un'anticipazione di salvezza riservata a una parte del popolo di Dio, ma funzionale verso l'insieme, che viene espressa nei 144.000 con l'"Agnello" sul monte Sion (14,1-5), nei "due testimoni" (11,1-13), in coloro che partecipano al regno millenario di Cristo (20,1-6).

6. TEOLOGIA DELLA STORIA - L'escatologia dell'Apocalisse, con questa ricchezza e complessità di elementi, non permette una fuga in avanti rispetto alla realtà in cui la chiesa vive. L'escatologia è ancorata alla storia.

L'Apocalisse, infatti, ha come sua materia specifica «ciò che deve accadere», la storia, appunto, intesa nel suo contenuto concreto. Quale storia? La storia contemporanea all'autore, ci dicono, con sfumature diverse, Giet (guerra giudaica), Touilleux (culto di Cibele, culto dell'imperatore), Feuillet (conflitto col giudaismo, col paganesimo, trionfo susseguente), ecc. L'Apocalisse esprime, di questa storia, un'interpretazione religiosa: la comunità che ascolta sarà in grado di comprenderla e apprezzarla.

La storia futura, la storia universale della chiesa, ci dicono Gioacchino da Fiore e Niccolò di Lira. L'Apocalisse è una profezia nel senso usuale del termine: rivela le grandi costanti storiche concrete, ci istruisce su quello che sarà lo svolgimento evolutivo dei grandi periodi. La comunità ecclesiale di ogni tempo potrà quindi prevedere, ascoltando, lo sviluppo di fatto della storia e trarre così le sue conclusioni.

Sono innegabili nell'Apocalisse richiami e agganci concreti a fatti contemporanei all'autore, sia nella prima che nella seconda parte. Ma non sembra che l'autore si arresti ad essi. Il simbolismo strappa questi fatti alla loro concretezza storica isolata e ne dà nello stesso tempo una lettura teologica paradigmatica. Ne emergono delle "forme" di intelligibilità teologica. Tali "forme" hanno come sfondo generico Tasse dello sviluppo lineare della storia della salvezza e in questo senso si riferiscono al futuro di ogni tempo; ma, prese singolarmente, sono spostabili in avanti e indietro rispetto allo sviluppo

cronologico; prese nel loro insieme, costituiscono come un grande paradigma di intelligibilità teologica da applicarsi alla realtà storica concreta. La storia concreta non è quindi il contenuto proprio dell'Apocalisse; vi sono contenute invece delle forme di intelligibilità, quasi "a priori" rispetto al fatto storico: dovranno poi riempirsi del contenuto storico concreto, illuminandolo, e svuotarsene subito. La comunità ecclesiale che ascolta farà l'applicazione delle forme di intelligibilità alla materia della storia.

7. IL TEMA TEOLOGICO DI FONDO: LA CHIESA, PURIFICATA, DISCERNE LA SUA ORA –
La comunità ecclesiale, situata nello sviluppo lineare della storia della salvezza tra il "già" e il "non ancora", si mette anzitutto in uno stato di purificazione interiore, sottomettendosi al "giudizio" della parola di Cristo. Si rinnova, si tonifica interiormente, si rende adatta a percepire («Chi ha orecchio...»la voce dello Spirito.

In questa situazione interiore essa è invitata a salire al cielo (cf. 4,1) e a considerare di lassù i fatti che la riguardano all'esterno.

Applicando ai fatti gli schemi di intelligibilità corrispondenti, la chiesa sarà in grado di comprendere, mediante un tipo di riflessione sapienziale, la sua ora in rapporto alle realtà storiche che le sono simultanee.

Questa riflessione sapienziale e attualizzante è l'ultimo passo nell'ermeneutica dell'Apocalisse (segue la decifrazione del simbolo) e si realizza nel contesto liturgico dell'assemblea che ascolta e discerne (cf. 1,3; 13,18 ecc.).

E questo è il punto focale, la chiave di volta dell'edificio teologico dell'Apocalisse.

L'autore lo mette in risalto col carattere marcatamente liturgico che imprime a tutto il libro: gli elementi liturgici più esterni ("giorno del Signore", 1,10) sono portati dall'autore a una profondità di esperienza liturgica senza precedenti: la liturgia si svolge sulla terra, ma ha un influsso determinante nel cielo; costituisce l'espressione della comunità ecclesiale, consapevole della presenza di Cristo e dello Spirito (cf. il "dialogo liturgico" di 22,6-21).
In questa situazione liturgica la chiesa si purifica e discerne la sua ora. Ciò significa la possibilità e la capacità di una lettura religiosa, in profondità, della storia simultanea. La storia simultanea, a sua volta, si inquadra nel grande contesto dell'escatologia.

Più in generale, in questa azione di purificazione prima, di discernimento poi, la comunità ecclesiale scopre la sua identità con tutte le implicazioni e ne prende coscienza; comprende di essere animata dallo Spirito; scopre, allora, il Cristo del mistero pasquale presente che la purifica, la illumina, combatte e vince con lei; scopre, attraverso il Cristo e la sua opera, l'immensità ineffabile del Dio "santissimo", "che domina tutto", ma che è, insieme, Padre di Cristo e Padre nostro.

8. L'APOCALISSE NELLA VITA DELLA CHIESA: I VARI METODI DI LETTURA - Anche se ci sono state, all'inizio, delle difficoltà da parte della chiesa orientale ad accogliere l'Apocalisse nel canone dei libri ispirati, la sua presenza nell'ambito della vita della chiesa è stata sempre particolarmente stimolante. Ma non sempre nello stesso modo: studi accurati sullo sviluppo della presenza dell'Apocalisse nella vita della chiesa (Maier) hanno messo in risalto due aspetti che stanno in tensione tra loro: da una parte l'influsso profondo esercitato sempre dal libro dell'Apocalisse, dall'altra gli approcci di lettura diversi di cui è stato oggetto.

Non ci sono pervenuti commenti veri e propri all'Apocalisse risalenti ai primi tre secoli cristiani. Le molte citazioni che se ne fanno *Giustino, Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene* permettono di notare due aspetti: interessa particolarmente il brano 20,1-10, dove si parla di un regno di Cristo della durata di mille anni. Tale regno viene interpretato letteralmente: si ha allora il cosiddetto "chiliasmo" (da *chdioi,* mille) o millenarismo: si attribuisce all'Apocalisse la previsione di un regno di Cristo sulla terra prima della

conclusione escatologica della storia. I singoli autori lo intendono in modo diverso come scadenza e durata. Questa prospettiva letterale comportava un'interpretazione realistica e di portata immediata, con un riferimento prevalente all'Impero romano, dei simboli più caratteristici, come la bestia del c. 13.

Tale prospettiva è il secondo aspetto da notare tende ad essere superata nell'ambito della scuola alessandrina, come pure l'interpretazione letterale del millennio. Origene non è millenarista.

I primi commenti completi all'Apocalisse sono quelli di *Vittorino* e *Ticonio,* redatti in latino. Vittorino è ancora millenarista, ma pone esplicitamente un principio che porterà al superamento del millenarismo: la *ricapitolazione.* L'Apocalisse non si riferisce ad una serie continuata di avvenimenti futuri, ma si rifà agli stessi avvenimenti sotto forme diverse. Ticonio formulerà in maniera più precisa in sette regole, commentate da Agostino la teoria esegetica della ricapitolazione e con lui il millenarismo può dirsi superato: il regno di Cristo del c. 20 è la vittoria di Cristo dall'incarnazione in poi.

Girolamo e *Agostino,* pur non commentando esplicitamente l'Apocalisse, mostrano di apprezzarne adeguatamente la portata. La loro esegesi sembra muoversi sulla linea della ricapitolazione. Ripudiato radicalmente il millenarismo definito una "favola" si afferma in entrambi la tendenza a un'interpretazione ad ampio respiro e polivalente. «Ha tanti significati segreti quante sono le parole», scrive Girolamo a Paolino (*Lettera LUI,* 8). L'influsso di Girolamo e di Agostino fa sentire i suoi effetti. Abbiamo una fioritura di commenti che seguono sempre sostanzialmente la teoria della ricapitolazione, approfondiscono felicemente il libro nell'insieme e nei dettagli. Troviamo, così, il primo commento greco che ci sia pervenuto: è di *Andrea di Cesarea,* che privilegia il senso spirituale inteso come applicazione immediata del testo all'esperienza di vita della chiesa. Sul versante latino incontriamo i commenti di *Parnasio, Beda il Venerabile, Beato di Liebana, Riccardo di S. Vittore, Alberto Magno.*

Questo periodo tranquillo e intenso ebbe una scossa brusca, nella seconda metà del secolo XII, con *Gioacchino da Fiore.* Inquadrando l'Apocalisse nei tre periodi della storia del mondo (AT di 42 generazioni; prima fase del NT, anch'essa di 42 generazioni; il regno millenario a cominciare dal 1200: Cristo riapparso sulla terra vince l'anticristo e avvia i fedeli alla vita contemplativa), la riferisce alla storia degli ultimi due, distribuendola in otto visioni di avvenimenti successivi, a cominciare dalla persecuzione degli apostoli fino al giudizio universale e alla visione di Dio. In questa concatenazione serrata con un'interpretazione storica dei simboli non ci sarebbe spazio per la ricapitolazione: Gioacchino, con molto artificio, cerca di trovarlo: le prime 5 visioni la storia fino ai tempi di Gioacchino oltre ad esprimere il loro oggetto principale, riassumono ciascuna le fasi precedenti.

Sulla stessa linea, ma in maniera più aderente agli eventi, si muove *Niccolò di Lira* (prima metà secolo XIV): l'Apocalisse è vista ed interpretata come una profezia continuata e senza ripetizioni della storia della chiesa, da Giovanni alla fine del mondo.

Questa tendenza, seducente e insidiosa, a scoprire nell'Apocalisse avvenimenti storici precisi, portò a una proliferazione di interpretazioni fantasiose, soggettive e parziali; tipica l'identificazione, in commentatori protestanti, del papato con la bestia, identificazione che sembra dominare quasi incontrastata.

Una reazione si stava sviluppando e confluì nei grandi commenti di *Ribeìra* (1591), *Pereyra* (1606) e della loro scuola: l'Apocalisse si riferisce agli avvenimenti degli inizi della chiesa e a quelli della fine della storia, non a quelli intermedi. Un'altra linea, ugualmente in reazione alle fantasmagorie precedenti, ma parallela a questa, ritiene che l'Apocalisse si riferisca al conflitto sostenuto dalla chiesa nascente prima contro i giudei e poi contro i pagani. Il rappresentante più notevole è il commento di *Alcazar* (1614, 1619), che esercitò un influsso decisivo da *Grozio* (1644) fino a *Bossuet* (1689). Fino alla metà del secolo XIX non si hanno novità di rilievo. I commenti, che pur continuano ad apparire numerosi, si muovono sostanzialmente nel solco di Ribeira o in quello di Alcazar-Bossuet. Non mancano ritorni di fiamma di millenarismo: il rappresentante più originale, *Bengel* (1741, 1834), con la sua teoria dei due millenni quello di Satana legato: 1836-2836; quello di Cristo: 2836-3836; quindi il giudizio porta la convinzione millenaristica alle ultime conseguenze. Interessante è la tendenza, presente in tutta una serie di autori (*Abauzit, Harduin, Wettstein, J.G. Herder),* a riportare tutta l'Apocalisse alla descrizione figurata della sorte di Gerusalemme e dei giudei.

Una vera svolta si ha a cominciare dalla seconda metà del secolo XIX, ed è determinata dallo sviluppo della critica storica e letteraria. A monte dell'una e dell'altra c'è un atteggiamento nuovo: il testo viene vagliato e giudicato, con una mentalità tipicamente razionalistica, nel suo contenuto e nella sua forma. Uno dei rappresentanti più notevoli, sempre per quanto riguarda l'Apocalisse, è E. *Renan* (pubblica nel 1873 il suo libro *Antéchrist),* seguito da *Holtzmann* (1891) e da altri: il contenuto dell'Apocalisse è rapportato costantemente o a fenomeni naturali o a fatti storici del tempo che sarebbero stati ripresi da Giovanni per sensibilizzare al ritorno di Cristo ritenuto imminente.

Accanto a questo atteggiamento critico di carattere storico se ne sviluppa, forse in dipendenza, uno parallelo di tipo letterario. La molteplicità dei fatti storici ai quali si allude, l'eterogeneità di stile e le moltissime anomalie grammaticali portano a formulare varie ipotesi sulla composizione del libro: l'ipotesi redazionale (*Vòlter, Erbes, J. Weis, Loisy)* ritiene che a un nucleo primigenio sia stato aggiunto del materiale successivo, mediante un lavoro complesso di rielaborazione; l'ipotesi delle fonti ritiene invece che l'Apocalisse risulti da un insieme di scritti indipendenti *(Spitta, Briggs, Schmidt,* ecc.) ancora identificabili; l'ipotesi dei frammenti ritiene l'Apocalisse opera di un solo autore il quale però avrebbe incorporato nel suo scritto tutta una miriade di frammenti più antichi *(Weizsàcker, Sabatier, Bruston,* ecc.).

Lo spostamento di prospettiva caratteristico di questo metodo storico-critico non mancò di espandersi e di maturare. L'espansione si ebbe quando si passò, dagli agganci storici giudaici cristiani, a un'attenzione agli apporti dell'ambiente culturale del tempo nell'Asia Minore (altre religioni, correnti, pratiche o credenze astrologiche). Si ebbe anche uno sviluppo in profondità: lo smembramento dell'Apocalisse della prima critica letteraria apparve in contrasto con la personalità letteraria dell'autore; gli agganci alla storia contemporanea furono valorizzati in vista di una comprensione più adeguata del messaggio. Apparvero, così, alcuni commenti dell'Apocalisse che rimangono tuttora dei classici: *Swete, Bousset, Charles, Allo, Lohmeyer.*

Lo sviluppo in estensione e in profondità del metodo storico critico, superate ormai le asprezze ingenue del razionalismo primitivo, è ancora in atto. È il metodo che prevale nell'esegesi attuale. Si fa sempre più attenzione è lo sviluppo in estensione a tutti gli elementi che possono aver influenzato l'autore dell'Apocalisse nel proprio ambiente culturale (elementi giudaici, elementi del cristianesimo primitivo con particolare riferimento alla liturgia; aspetti

sociologici, politici; confronto con altri scritti apocalittici). Ugualmente è lo sviluppo visto più dal di dentro sono sempre più valorizzati gli aspetti letterari, dalla struttura allo stile, al linguaggio simbolico. Tutto questo ha portato nell'arco degli ultimi 20 anni anche a un approfondimento notevole dell'aspetto teologico-biblico, come mostrano le monografie riguardanti i temi più interessanti del libro (Dio, Cristo, lo Spirito, la chiesa, il sacerdozio, ecc.).

APOCALITTICA

In realtà non tutti gli scritti apocalittici lo sono nello stesso grado. Ma alcune caratteristiche letterarie tipiche permettono di delineare un quadro sufficientemente completo. Il primo apocalittico che in ordine di tempo viene indicato come tale è il libro di Ezechiele che, specialmente nei cc. 38-39, sembra esprimere insieme con la coscienza acuta della missione profetica e l'esuberanza della forma letteraria un primo sintomo del passaggio dalla profezia all'apocalittica. Anche il libro di Isaia contiene parti riconosciute come apocalittiche; la *grande apocalisse di Isaia,* comprendente i cc. 24-27 e databile dal secolo V in poi, e la *piccola apocalisse di Isaia,* comprendente i cc. 34-35, di datazione più recente. Troviamo poi, sempre seguendo un probabile ordine cronologico, il Secondo Zaccaria (Zc 9-14), da collocarsi dopo l'esilio, e il libro di Daniele, che più di ogni altro scritto dell'AT presenta le caratteristiche letterarie dell'apocalittica. È stato composto probabilmente tra il 167 e il 163 a.C.

Intorno a Daniele troviamo tutta una fioritura di letteratura apocalittica: il rappresentante più completo è il *Libro di Enoch.* Scritto in aramaico, ci è pervenuto intero solo nella versione etiopica (per questo è detto anche il *Libro etiopico di Enoch)* che, a sua volta, è traduzione di una versione greca. Il materiale è amplissimo: i 104 capitoli sono divisi in sezioni: libro dei Vigilanti (cc. 1-36), libro delle Parabole (cc. 37-71), libro dell'Astronomia (cc. 72-82), libro dei Sogni (cc. 83-90), epistola di Enoch (cc. 91-104). La datazione varia anche a seconda delle diverse parti: ad eccezione di alcune aggiunte più tardive si ritiene che il libro si sia formato dal 170 al 64 a.C. Il *Libro dei Giubilei* (detto anche *Apocalisse di Mosè* o *Piccola Genesi)* si interessa particolarmente della storia: ne presenta lo svolgimento in periodi "giubilari" di 49 anni; ciascun periodo è, a sua volta, diviso in 7 settimane di anni. Scritto in aramaico, fu tradotto in greco e dal greco in etiopico: è questa la traduzione che abbiamo. La datazione è controversa; per lo più si ritiene che sia stato scritto nel secolo II a.C.

Di importanza minore, ma pure significativo, è il libro III degli *Oracoli sibillini.* Appartiene a una serie di libri detti appunto *Oracoli sibillini* (quindici in tutto, di cui il IX, il X e il XV andati perduti) che, ricalcando lo stile ermetico delle sibille, si sforzavano di presentare in ambienti pagani il messaggio giudaico o cristiano. Di natura composita, il libro III è stato scritto parte verso la metà del secolo II e parte nel secolo I a.C.; alcuni capitoli sono databili nel secolo I d.C. Si riferisce prevalentemente alla legge di Mosè (la sibilla che parla è la nuora di Mosè) che, una volta attuata, porterà la pace escatologica.

Il Testamento dei dodici Patriarchi, scritto in ebraico, ci è rimasto interamente solo nella traduzione greca. Il libro si presenta come espressione delle ultime volontà dei dodici figli di Giacobbe e ha carattere prevalentemente parenetico. La parte più propriamente apocalittica è contenuta nel "Testamento di Levi".

I Salmi di Salomone costituiscono una raccolta di 18 salmi, scritti in ebraico, ma conservatici in greco e in una traduzione siriaca dipendente dal greco, completata verso la seconda metà del secolo I a.C. I salmi di carattere apocalittico sono soprattutto il 17 e il 18.

L'Assunzione di Mosè, scritta probabilmente in aramaico, ci è rimasta in una versione latina. Più che d'un'assunzione vera e propria (descritta in una parte andata perduta), si tratta di una predizione interpretativa della storia dall'entrata in Canaan fino ai giorni dell'autore (6 a.C. – 30dC.); la prospettiva finale si apre sulla conclusione escatologica.

Anche nella letteratura di Qumran troviamo vari scritti che sono riconosciuti come apocalittici, come il libro delle *Dottrine misteriose* (1Q Myst), la descrizione della *Nuova Gerusalemme* (5Q JN), la *Preghiera di Nabonide* (4Q Pr N), lo *Pseudo-Daniele* (4Q Ps Dan) e il *Rotolo di Melchisedek* (11Q Melch).

Anche nell'ambito del NT troviamo degli scritti apocalittici. Prima

dell'Apocalisse di Giovanni già si trovano elementi chiaramente apocalittici, ma essi non sono separabili dal quadro d'insieme nel quale sono inseriti. La più nota è *l'apocalisse sinottica,* il discorso escatologico di Gesù (Mc 13,1-31; Mt 24,1-44; Le 21,5-36): la traccia di Marco viene rielaborata in Mt e Le, ma sempre in uno stile tipicamente apocalittico, che si distacca nettamente da quello usuale dei vangeli. Anche alcuni brani di Paolo presentano le caratteristiche dello stile letterario apocalittico, come: lTs 4,16-17; 2Ts 2,1-12; ICor 15,20-28. Lo stesso discorso vale per 2Pt 3,1-13 e, anche se in proporzione minore, per la lettera di Giuda.

L'apocalittica, comunque presente nel NT, non si arresta con esso, ma continua a svilupparsi in seguito per alcuni secoli su due tronconi distinti, anche se con influssi reciproci: quello giudaico e quello cristiano.

Sul troncone giudaico troviamo *V Ascensione di Isaia* (la prima parte è anche chiamata *Martirio di Isaia).* Il libro ci è pervenuto in etiopico e, parzialmente, in latino. Ad alcuni elementi di chiara tradizione giudaica (come il martirio di Isaia segato in due) sono talmente mescolati altri di impronta cristiana, da rendere impossibile una distinzione netta.

Sempre sulla linea giudaica troviamo la *Vita di Adamo ed Eva,* scritta in aramaico, ricostruita dalle varie versioni, specialmente latine e greche (queste ultime portano impropriamente il titolo di *Apocalisse di Mosè).* Scritto probabilmente nella prima metà del secolo I d.C. (prima del 70), il libro è un commento ai dati biblici concernenti Adamo ed Eva. Più rilevanza ha l'*Apocalisse di Abramo:* ne possediamo il testo slavo, tradotto dal greco. Il libro sembra scritto alla fine del secolo I d.C. La parte propriamente apocalittica (cc. 9-32) ci presenta una visione di Abramo che, in contatto diretto con Dio, vede il divenire della storia nel suo senso religioso: l'uomo ne è responsabile e sarà punito o premiato nel giudizio che si avvicina; le forze pagane saranno distrutte col fuoco e Dio, al suono della tromba, raccoglierà i suoi eletti. Il *Testamento di Abramo* costituisce pure un'apocalisse giudaica il cui testo greco attuale è la traduzione da un originale semitico che fu scritto nel secolo I d.C. Presenta un'accentuazione marcatamente escatologica e individuale: appaiono in visione ad Abramo i tre tipi di giudizio che si attueranno e nei quali si deciderà il destino delle singole anime.

Il *Libro dei segreti di Enoch* (detto anche *II Enoch* oppure *Enoch slavo)* fu scritto in greco nei secoli I e II d.C., ma ne rimane solo una versione slava. Le interpolazioni cristiane, particolarmente numerose ed evidenti, danno al libro un aspetto composito e sincretistico e hanno fatto dubitare perfino della sua origine giudaica. Enoch descrive i sette cieli che attraversa; poi la sua attenzione si concentra sulla terra: gli viene rivelata la storia fino al diluvio e quindi una panoramica dell'era presente che, dopo sette periodi di mille anni, arriverà alla sua conclusione finale.

Il libro IV degli *Oracoli sibillini,* per l'allusione all'eruzione del Vesuvio del 79 d.C., si ritiene scritto alla fine del secolo I. Ha le caratteristiche proprie del gruppo dei libri sibillini notati sopra.

Un rilievo particolare acquista il *IV Libro di Esdra* (detto anche *Apocalisse di Esdra).* La versione latina (Volgata) ha aggiunto a quello che era presumibilmente l'originale aramaico alcuni capitoli (1-2; 15-16) che non si trovano nelle altre traduzioni pervenuteci (siriaca, etiopica, araba, armena) e rappresentano delle interpolazioni cristiane. Sembra scritto alla fine del secolo I d.C. Il libro, sostanzialmente unitario nonostante una certa farraginosità, si divide in sette visioni successive che, con varie immagini, esprimono un rinnovamento radicale della situazione presente di peccaminosità: Dio interverrà e, dopo un regno messianico (400 anni), giudicherà i singoli uomini, distruggerà col fuoco i suoi nemici e sostituirà alla Gerusalemme attuale una Gerusalemme nuova e definitiva.

Il *II Libro di Baruc,* detto anche *Apocalisse di Baruc,* fu composto verso la fine del secolo I o l'inizio del II d.C. Fu scritto in aramaico, ma ci resta solo una

versione greca. Baruc si preoccupa della storia presente e futura: i giusti saranno oppressi, ma risorgeranno e avranno dei corpi celesti; le forze ostili, come quelle dell'Impero romano, saranno superate; alla fine verrà il messia e instaurerà il suo regno.

Il *III Libro di Baruc,* detto anche *Apocalisse greca di Baruc,* fu scritto in greco, nel secolo II d.C.; ne rimane un riassunto greco e una traduzione sintetica in slavo. Il libro ha la forma letteraria di un viaggio attraverso cinque dei sette cieli: l'autore constata, tra l'altro, la mediazione degli angeli e il ruolo determinante delle preghiere.

Col libro IV degli *Oracoli sibillini* cessa, praticamente, la grande apocalittica giudaica, almeno quella che ci è pervenuta.

L'apocalittica, dall'Apocalisse di Giovanni in poi, si sviluppa anche su un troncone esplicitamente cristiano. Contemporaneo o di poco posteriore all'Apocalisse di Giovanni è il c. 16 della *Didache* (100-150) che riprende sostanzialmente le idee e le immagini dell'apocalisse sinottica e di 2Ts 2.

L'Assunzione di Isaia, collegata con *l'Ascensione di Isaia* giudaica, fu scritta in greco dal 100 al 150 d.C. Il libro si divide in due parti, il martirio di Isaia e la sua assunzione al cielo, nelle quali vengono rivelate le lotte che la chiesa e i singoli dovranno sostenere prima della conclusione positiva finale.

Dell'Apocalisse di Pietro, scritta in greco verso il 135, ci rimangono un lungo frammento (detto "frammento di Akmin", pubblicato nel 1887) e una traduzione etiopica (pubblicata nel 1910). Nel grande quadro della conclusione positiva della lotta tra bene e male, presentata con mentalità sincretistica, viene dedicata un'attenzione particolare al premio escatologico dei buoni e alla punizione dei malvagi.

Il *Pastore* è stato scritto da Erma verso il 150. La sua appartenenza piena alla letteratura apocalittica è controversa. Il punto di contatto con l'apocalittica è la forma letteraria di visioni.

Il *IV Libro di Esdra* (vedi sopra) riporta, nelle vecchie Bibbie in latino, due capitoli all'inizio (1-2) e due alla fine (15-16), che mancano nelle versioni orientali e costituiscono un'opera apocalittica cristiana. I primi due capitoli si sogliono chiamare *V Esdra* e gli ultimi due *VI Esdra.* Il testo originale era in greco.

Il *V Esdra* si compone di due parti: 1,4-2,9 messaggio di maledizione contro Israele infedele; 2,10-48 messaggio di esortazione e promesse (la nuova Gerusalemme) al popolo cristiano. Fu scritto verso il 200.

Il *VI Esdra* contiene dei "guai" contro le potenze ostili a Dio, espresse in simboli (Babilonia, Asia, Egitto). Ai cristiani, perseguitati e oppressi, viene fatta intravedere la vittoria finale. La data di composizione oscilla tra il 250 e il 300.

Nella raccolta degli *Oracoli sibillini* (vedi sopra) figurano anche parti cristiane, che o si trovano inserite negli oracoli sibillini giudaici oppure hanno uno sviluppo autonomo. La datazione più probabile delle parti cristiane è circa la metà del secolo II. Le parti identificabili con maggiore probabilità come cristiane sono le seguenti: libro I: vv. 323-400; libro II: vv. 34-56 e 150-347; libro VI: vv. 1-25; libro VII: intero; libro Vili: intero (tolto qualche verso).

L'Apocalisse di Paolo fu composta in greco nella prima metà del secolo III. Di natura eclettica, l'opera presenta due visioni di Paolo salito al terzo cielo. Paolo vede tutta una serie di quadri, che gli vengono illustrati da un angelo: i giusti sono premiati, i malvagi puniti secondo le diverse categorie, con interruzioni momentanee (la domenica) delle pene.

Il giudizio di s. Agostino («Persone frivole, con presunzione pazzesca, hanno inventato *V Apocalisse di Paolo...* piena di non so quali favole»), riportato da M. Erbetta (v. Bibl.), è forse troppo severo. Ma siamo già al tramonto della vera apocalittica che S. Agostino apprezzava e si sta slittando verso una pura e semplice descrizione immaginativa dell'aldilà, del giudizio, delle pene, dei premi. Lo stile diventa sempre più artificioso.

Ritroviamo queste caratteristiche decadenti nella serie delle "Apocalissi"

tardive, talvolta conservateci solo in frammenti, come *VApocalisse di Tommaso* (prima del secolo V), *l'Apocalisse di Sofonia* (il testo copto è scritto verso il 400), *l'Apocalisse di Elia* (fine del secolo IV), *l'Apocalisse di Zaccaria,* tre *Apocalissi di Giovanni* (secolo V, VI-VII, XI), due *Apocalissi di Maria* (secolo VII, IX), *l'Apocalisse di Stefano* (secolo V, solo notizie indirette).

II - GENESI DELL'APOCALITTICA — Per quanto concerne l'origine dell'apocalittica, s'impone un fatto: essa succede cronologicamente alla grande profezia, anche se la presenza vicendevole di elementi caratteristici di una corrente nell'altra impedisce di pensare a uno stacco storico violento.

Partendo da questo dato di fatto, vari studiosi ritengono che l'apocalittica sia, sotto altre forme, una continuazione della profezia: rappresenterebbe l'antitesi di tipo profetico alla tendenza legalistica che trova nel movimento farisaico la sua espressione più chiara (Charles, Rowley, Frost, Russel, Eissfeldt).

Ma questa soluzione non persuade del tutto. La grande apocalittica, specialmente nel libro di Daniele, presenta tratti indubbiamente sapienziali: il primo e più rilevante è l'esistenza di un'interpretazione, di una decifrazione di enigmi, espressi in sogni, visioni o comunque in immagini. E Daniele è detto esplicitamente un sapiente (cf. Dn 2,48). Perché, allora, non vedere l'apocalittica come uno sviluppo della letteratura sapienziale (G. von Rad)? Tanto più che lo stile profetico nel suo senso più pieno sembra ripreso, dal V secolo in poi, solo da Giovanni Battista e da Gesù (J. Wellhausen, G. Duhm), mentre l'apocalittica si occupa del piano generale di Dio sulla storia (O. Plóger, D. Ròssler).

Origine profetica o origine sapienziale? Uno sguardo alla situazione storica giudaica suggerisce una terza soluzione. Le cause che portano a un esaurimento della grande profezia sono molteplici. Una delle più appariscenti è da ricercarsi nel fatto che, dopo il ritorno dall'esilio, l'elemento politico ufficiale era venuto meno. Cessava così quell'antitesi dialettica tra re e profeta, che ritroviamo in tante grandi figure profetiche, da Elia a Geremia. Quest'antitesi finisce con la distruzione di Gerusalemme, ed Ezechiele, che è profeta tipico del dramma religioso della distruzione, è anche il primo apocalittico. Una volta ricostruito il tempio e riorganizzato il culto, nasce una religiosità nuova, che si sviluppa per quasi due secoli.

La situazione socialmente asettica e tranquilla comporta, da una parte, la possibilità di un approfondimento e di uno sviluppo indisturbati; dall'altra, eliminando i vari tipi di antitesi (religione-politica, religiosità-culto, disparità sodali-religione, ecc.), toglie alla profezia tradizionale lo spazio di sopravvivenza.

Nel popolo ebraico non esiste la libertà politica. C'è però una notevole libertà per la vita religiosa che si sviluppa e si approfondisce unidirezionalmente, quasi per conto suo, senza il confronto obbligato con la situazione politica e sociale. Una riprova di questo approfondimento silenzioso, che è avvenuto, si ha quando i dominatori politici tentano di entrare nel campo religioso (Antioco IV Epifane): la reazione è talmente forte da diventare rivolta politica.

È a questo punto che nasce l'apocalittica vera e propria. Essa è frutto da una parte dell'approfondimento religioso maturato nell'AT; dall'altra dell'urgenza improvvisa di interpretare religiosamente fatti nuovi e sconvolgenti, come le persecuzioni di Antioco IV Epifane. L'apocalittica tenta di applicare alla storia concreta la visione religiosa dell'AT. Per rendere possibile il passaggio dalle categorie religiose astratte a una interpretazione valida dei fatti, interviene una forma nuova di discernimento sapienziale. Il sapiente, il saggio è colui che da una parte sa comprendere il piano di Dio sulla storia nelle sue dimensioni di fondo e lo sa spiegare; e dall'altra sa identificare e indicare le implicazioni concrete che riguardano il comportamento dei personaggi contemporanei. I fatti storici sconvolgenti provocano un'esigenza di lettura profetica, che viene attuata in una forma nella quale ha una parte preponderante l'interprete sapiente. Sapienza e profezia rinascono tutte e due, ma costituiscono ormai una sintesi nuova e originale; «L'apocalittica è una figlia legittima della profezia, anche se

i

tardiva e particolare, la quale, pur non senza istruzione nei suoi anni giovanili, si è aperta alla sapienza col crescere dell'età» (P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhàltnis zu Prophetie und Weisheit,* Monaco 1969, p. 63). Uno sviluppo analogo si riscontra nell'apocalittica cristiana. Le espressioni più antiche che abbiamo Paolo, apocalisse sinottica mostrano una chiara dipendenza, nel contenuto teologico e nella forma letteraria, dall'apocalittica giudaica. Ma nell' Apocalisse di Giovanni l'apocalittica cristiana trova una sua espressione originale e autonoma, che la distingue anche da quella giudaica. Il vuoto nel tempo che nell'area giudaica c'era stato tra profezia e apocalittica, qui semplicemente non esiste. L'Apocalisse di Giovanni si presenta esplicitamente come "profezia" (Ap 1,3); la funzione del sapiente viene qui ripresa dalla comunità che ascolta (cf. Ap 1,3), la quale sia nell'interpretazione del messaggio dello Spirito sia nella decodificazione e applicazione del simbolo alla realtà storica, deve usare la «niente che ha sapienza» (cf. Ap 13,18).

Nata in tempo di "tribolazione" (Ap 1,9), come il libro di Daniele, l'Apocalisse di Giovanni, come e più che Daniele, presenta delle categorie teologiche da applicarsi in ogni tempo. La chiesa potrà sempre, decodificando il messaggio e applicandolo alla sua simultaneità storica, interpretare la sua ora, con la validità e l'incisività efficace della grande profezia dell'AT.

L'Apocalisse di Giovanni, infatti, più che dall'apocalittica giudaica precedente, dipende in gran parte dall'AT; l'esperienza approfondita, forse liturgica, del messaggio del NT la porta a una rielaborazione originale dell'AT che mai viene citato espressamente. Si ha così una sintesi nuova del contenuto religioso sia dell'A che del NT, da realizzarsi applicativamente nell'interpretazione storica.

Le apocalissi cristiane successive forniranno molti elementi utili di chiarificazione, ma raramente ne aggiungeranno dei nuovi. Il livello, pur notevolmente abbassato rispetto all'Apocalisse di Giovanni, si manterrà per un po' di tempo, per degenerare poi nella fantasiosità.

III - LA FORMA LETTERARIA — Nata sotto le spinte della ricerca di una messa a contatto della rivelazione divina precedente, maturata e approfondita in contatto col campo fluido della storia, l'apocalittica doveva ricorrere al simbolo. Un'esposizione senza simboli si sarebbe risolta facilmente o in una ripetizione del messaggio teologico già maturato, ma senza l'aggancio alle realtà storiche concrete, oppure in esposizione di fatti con un'interpretazione religiosa inevitabilmente circoscritta.

Per l'apocalittica, il simbolismo è un'esigenza endogena [/* Simbolo],

Il punto di partenza del simbolismo apocalittico è il *sogno:* esso costituiva nella mentalità antica, anche biblica, un modo di contatto tra Dio e l'uomo, una forma di rivelazione (cf. Gen 37,5.10; Sap 18,17; Gb 4,12-21;
Dn 7,1; Gl 3,1, ecc.), che però ha poi bisogno in concreto dell'interpretazione di un sapiente illuminato e aiutato da Dio (cf. Gen 41,8.38; Dn 4,5s.l5; 5,11.14).

Evolvendosi, il sogno diventa *visione:* un quadro simbolico, a volte limpido e preciso, più spesso sovraccarico di immagini. È la forma usuale con cui si esprime l'apocalittica: la funzione del saggio che interpreta viene svolta in parte da un angelo, denominato appunto *angelo interprete,* che è una figura costante nell'apocalittica; e in parte da chi legge e ascolta il messaggio: la comunità, i discepoli, i "figli" dell'Apocalittico che sono esortati all'ascolto, alla conversione, soprattutto alla comprensione.

Il contenuto delle visioni è espresso in varie cifre simboliche che, ricorrendo con una certa costanza, costituiscono una delle caratteristiche letterarie più tipiche dell'apocalittica. Il simbolo più appariscente è costituito dagli *sconvolgimenti cosmici:* il sole, la luna, le stelle cambiano natura; la terra trema e su di essa si verificano fenomeni particolari, del tutto al di fuori del corso ordinario delle cose. Viene così espressa una presenza di Dio, tutta particolare, nello svolgimento della storia che, presente allo svolgimento dei fatti, li orienta a una conclusione positiva che superi il male e potenzi all'infinito il bene. Sotto

l'impulso di Dio il mondo attuale dovrà cambiare.

È tipico dell'apocalittica il *simbolismo teriomorfo.* Intervengono spesso esseri fuori della normalità o addirittura mostruosi, che svolgono anche ruoli di protagonisti. Ci si riferisce a una sfera di realtà e di azioni che sta al di sopra del semplice livello umano e al di sotto del livello proprio di Dio.

Il *simbolismo aritmetico,* forse di origine persiana, attribuisce in genere ai numeri un valore qualitativo, al di là del valore quantitativo che hanno nel linguaggio normale. Tale valore a volte rimane generico, a volte si determina e diventa specifico: così il numero 7 e i suoi multipli indicano la totalità; la metà di 7 e le frazioni indicano la parzialità; 1000 è il numero di Dio, ecc.

Dipendente dall'AT, l'apocalittica ne riprende e rielabora molti elementi simbolici: il cielo è la zona propria di Dio e indica la trascendenza; la terra è la zona propria degli uomini, dove si svolgono i fatti della loro storia; l'abisso (il mare) è il serbatoio del male, ecc.

Una forma letteraria tipica dell'apocalittica, che ricorre anche negli scritti sapienziali, è la pseudonimia. L'autore si esprime in prima persona, ma non dice il suo vero nome: si presenta come un personaggio noto del passato, remoto o recente, col quale si sente affine e che ritiene particolarmente adatto a esprimere il suo messaggio. Ascoltiamo, così, parlare Enoch, Mosè, Elia, Isaia, Baruc, Esdra, Giovanni, Pietro, Paolo, ecc. Questa rievocazione di personaggi del passato nasce dall'esigenza dell'apocalittica di riferire al presente. Non si tratta di un falso letterario — non sarebbe stato credibile — ma di un espediente letterario particolarmente efficace. [1]

1. LA DIALETTICA DELLA STORIA - Dato che l'apocalittica si occupa dell'applicazione interpretativa di un messaggio religioso ai fatti che "devono accadere", acquista un risalto speciale nel quadro della sua teologia la concezione dualistica della storia.

La storia si sviluppa linearmente verso una conclusione, ma il suo sviluppo è di tipo dialettico: si realizza tramite uno scontro tra bene e male, in concreto tra i giusti e i malvagi, identificati, questi ultimi, normalmente coi pagani. Tale scontro si sposta dal piano individuale a quello collettivo e coinvolge gruppi sociali di diversa estensione: categorie, centri di potere, stati, ecc. Non è un dualismo di tipo manicheo. Al di sopra della vicenda umana e, in certo senso, coinvolto con essa, c'è Dio, padrone assoluto della storia e del suo svolgimento.

2. ANGELI E DEMONI - È tipica di tutta l'apocalittica una presenza accentuata di angeli e demoni. Sono sempre visti, gli uni e gli altri, al di sotto di Dio e al di sopra del puro livello umano. Non si fanno normalmente elucubrazioni sulla loro identità, ma se ne accentua la funzione dialettica: partecipano allo scontro tra bene e male che si svolge nella storia, fino a diventarne i protagonisti principali. Ma lo scontro, per lo più, non è diretto: sia gli uni che gli altri tendono a insinuarsi nel mondo degli uomini e ad agire con gli uomini e per mezzo di loro.

3. ESCATOLOGIA - Il contrasto si svolge in una serie di vicende drammatiche. C'è la possibilità di una vittoria delle forze ostili a Dio: ciò significherà, per l'altra parte, persecuzione, sofferenza, tribolazione, morte. Ci saranno anche dei periodi di vittoria delle forze positive: ma ciò non dovrà illudere, perché le potenze del male saranno sempre attive. Si avrà alla fine la conclusione: le forze positive vinceranno definitivamente; quelle negative non solo saranno sconfitte, ma scompariranno del tutto, annientate da un intervento di Dio che si esprime con immagini molteplici e diverse (giudizio, sconfitta campale, fuoco che discende dal cielo, ecc.).

La situazione conclusiva che, così, si costituisce, comporterà la risurrezione, un rinnovamento radicale dell'ambiente in cui si svolgerà la vita, che non sarà più insidiata dalle difficoltà e limitazioni di adesso (morte, malattia, fatica).

L'apocalittica si propone una meta ardita che non sempre raggiunge

---

pienamente: la lettura della storia concreta alla luce di un messaggio religioso antecedente.

È possibile tracciare un quadro a grandi linee degli elementi che sono implicati in questa funzione.

L'apocalittica ha come materia specifica i fatti della storia. Ma i fatti non sono visti né previsti nei dettagli della loro cronaca. Essi hanno una logica superiore, un filo che li lega al di sopra della vicenda singola: esiste un piano che li contiene e li ingloba tutti e il piano è di Dio creatore e artefice trascendente della storia. I fatti "devono accadere": sono collegati tra loro in un progetto di Dio, progetto che non è rivelato all'uomo nella sua totalità, ma solo in quei punti di riferimento orientativi che gli permettono di cogliere il senso religioso della sua situazione.

Un'importanza rilevante viene attribuita in questo quadro alla situazione dei giusti, scomparsi dalla scena di questo mondo. Attendono la conclusione finale, sono al sicuro; i malvagi non possono nuocere più né sfuggire al giudizio di Dio; i buoni sono già parzialmente premiati e collaborano, con le loro preghiere, allo sviluppo positivo della storia.

4. IL MESSIA E IL FIGLIO DELL'UOMO - Il grande protagonista che spinge verso la sua conclusione positiva lo scontro tra forze positive e negative è il 'messia'. Gli indizi che si trovano in proposito nell'AT vengono raccolti e condensati: nell'apocalittica giudaica già emerge nettamente la figura del messia eletto da Dio: figlio di Dio, riassume in sé tutta la forza che Dio manifesta nella "guerra sacra" dell'AT. Saprà sconfiggere tutti i nemici del popolo di Dio, realizzando così il regno definitivo, che coincide con la situazione escatologica finale. Il regno di Dio realizzato dal messia non sarà una situazione sognata, ma avrà la sua concretezza. Questa è spinta talvolta fino ad affermare l'esistenza di un regno del messia, antidatato rispetto a quello finale, dalla durata limitata. La concezione di un regno messianico pre-escatologico serpeggia nell'apocalittica, assumendovi durate, toni e contenuti diversi: situazione di premio, partecipazione funzionale al regno definitivo in divenire, espressione puramente simbolica della presenza attiva del messia nella storia. Collegata più o meno strettamente col messia, talvolta identificata con essa, è la figura enigmatica del "figlio dell'uomo". Probabilmente espressione, all'inizio, di una personalità corporativa e quasi identificato col popolo, il figlio dell'uomo acquista a poco a poco un rilievo più marcata- mente personale. In collegamento col messia, ne sottolinea l'aggancio alla storia propria degli uomini. [Gesù Cristo III; Messianismo]

5. LO SPECIFICO CRISTIANO - Le persecuzioni di Antioco IV Epifane avevano fatto prendere bruscamente coscienza che nell'AT il materiale religioso maturato era pronto per essere applicato alla storia. Un fenomeno analogo si verifica per l'apocalittica del NT. Il cristianesimo aveva avuto dei contatti interessanti ma sporadici con la società civile non cristiana. Con le persecuzioni si ha una scossa che costringe a guardare in faccia una realtà sociale complessa e per lo più ostile: diventa ineluttabile un confronto teologico globale. Messa a confronto obbligato con i fatti, l'apocalittica cristiana riesce ad esprimere il suo messaggio migliore, che troviamo specialmente nell'Apocalisse di Giovanni. I temi teologici emersi nell'apocalittica giudaica trovano, così, un approfondimento caratteristico. Dio, padrone della storia, è trascendente e mai viene descritto nei suoi lineamenti, ma è presente e coinvolto nella storia che è insieme salvezza e creazione. Soprattutto, anche agli effetti della storia che si svolge, Dio è Padre di Cristo (cf. Ap 1,6; 3,21).

La figura centrale del messia e quella più fluida del figlio dell'uomo dell'apocalittica giudaica confluiscono in Cristo e trovano in lui un'espressione nuova, impensabile a livello di AT: in Cristo, messia (cf. Ap 12,10) e figlio dell'uomo (cf. Ap 1,13; 14,14), sono trasferiti gli attributi operativi di Dio stesso. C'è una certa interscambiabilità tra di loro, sono Padre e Figlio, e ciò porta la loro azione nella storia ad un livello vertiginoso di parità reciproca: Dio "verrà" in Cristo e Cristo, non meno che Dio, sarà detto l'Alfa e l'Omega (cf. Ap 1,4 e 1,7;

1,8 e 22,13). C'è uno spostamento di prospettiva anche nei riguardi delle forze intermedie, tra il cielo e la terra, che collaborano nello sviluppo della storia degli uomini. Il demoniaco diventa più storico: la connessione tra le forze abissali e la storia umana si fa più stretta e più completa: investe lo stato, i centri di potere negativi, "Babilonia", la concretizzazione consumistica della città secolare (cf. Ap 17.1-18).

Le forze positive risultano chiarite e maggiorate: gli angeli collaborano pariteticamente col figlio dell'uomo (14,14-20); il figlio dell'uomo associa alla sua azione attiva il popolo che lo segue (cf. Ap 1,5 e 19,14). E il messia figlio dell'uomo è presentato audacemente come una forza positiva immessa nella storia accanto e in contrasto con le forze ostili (cf. 6.1-2).

In sintesi: anche se non si può condividere l'affermazione di E. Kàsemann secondo il quale l'apocalittica è la madre di ogni teologia cristiana, non si può misconoscere il ruolo che l'apocalittica ha svolto nel passaggio dai fatti grezzi della storia della salvezza alla loro comprensione teologica. Proprio perché il suo specifico è l'interpretazione sapienziale della realtà dialettica e fluida dei fatti, l'apocalittica stimola la formulazione di tutte quelle componenti del messaggio religioso di cui ha bisogno nella sua interpretazione. Nello stesso tempo il richiamo costante alla realtà in cui si vive adesso e al futuro che si prepara impedisce alla teologia propriamente apocalittica di degenerare nel fantasioso o di girare oziosamente su se stessa.

APOSTOLO/DISCEPOLO

I - APOSTOLO — 1. PROBLEMATICA ODIERNA E SITUAZIONE NEOTESTAMENTARIA - Nella cultura profana odierna il termine 'apostolo' non è molto significativo: indica genericamente il propagandista fervoroso di un'idea. Nel linguaggio ecclesiale e nei rapporti ecumenici con le altre confessioni cristiane ha invece una notevole rilevanza.

Nell'uso della chiesa cattolica il termine 'apostolo' presenta un significato generale o più ristretto a seconda dei contesti. A volte abbraccia tutti i cristiani, e perciò si inculca a tutti il dovere di essere apostoli e di esercitare l'apostolato; più spesso viene riservato al ministero direttivo dei vescovi e del papa, in quanto successori in forma ininterrotta dei primi dodici apostoli di Gesù e del loro capo Pietro e perciò autorevoli custodi e interpreti della prima tradizione apostolica. Ne è prova lo stesso Vaticano II che usa il termine nel primo significato in *LG* 17 e 33 e ne sviluppa gli aspetti nell'intero decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici; lo adopera invece nel secondo significato in *LG* 19-20, ove cerca di chiarire le differenze e il rapporto tra l'apostolato dei vescovi e quello dei fedeli, non solo per determinare i rispettivi diritti e doveri all'interno della chiesa, ma anche per stimolare la collaborazione reciproca nell'evangelizzazione del mondo e nell'animazione cristiana dell'ordine temporale. In tali documenti conciliari non tutto è risultato ben chiarito, se la stessa "Commissione teologica internazionale" ha creduto opportuno intervenire nel 1975, allo scopo di favorire il retto dialogo ecumenico, con un documento intitolato *L'apostolicità della chiesa e la successione apostolica* (EV, V, 434-478): qui pure si insiste da una parte sullo stretto rapporto tra l'apostolicità della chiesa e il sacerdozio comune dei fedeli, dall'altra sull'aspetto storico e spirituale della successione apostolica dagli apostoli ai vescovi- presbiteri attraverso la continuità sacramentale dell'imposizione delle mani e dell'invocazione dello Spirito Santo.

Negli stessi rapporti ecumenici tra le varie chiese il tema della loro apostolicità si rivela oggi di primaria importanza, tanto che la "Commissione Fede e Costituzione", nel documento di Lima del 1982 intitolato *Battesimo Eucaristia Ministero,* trattando nel cap. II de "La chiesa e il ministero ordinato", si richiama a lungo agli apostoli e ai dodici del NT (nn. 9-11); dedica poi l'intero cap. IV (nn. 34-38) a "La successione della tradizione apostolica", con frequenti

riferimenti a testi del NT. Afferma che la chiesa nel *Credo* confessa di essere apostolica in quanto «vive in continuità con gli apostoli e con la loro predicazione»; specifica però che «all'interno di questa tradizione apostolica vi è una successione apostolica del ministero, che è al servizio della continuità della chiesa nella sua vita in Cristo e della sua fedeltà alle parole e ai gesti di Gesù trasmessi dagli apostoli. I ministri incaricati dagli apostoli, e in seguito gli *episkopoi,* sono stati i primi custodi di questa trasmissione della tradizione apostolica» (n. 34). Perciò «là dove le chiese danno poca importanza alla trasmissione regolare [del ministero ordinato], dovrebbero chiedersi se la loro concezione della continuità della tradizione apostolica non debba essere modificata. D'altra parte, là dove il ministero ordinato non serve adeguatamente alla proclamazione della fede apostolica, le chiese devono domandarsi se le loro strutture ministeriali non abbiano bisogno di riforma» (n. 35).

Questi accenni non sono che un piccolo assaggio dell'importanza e complessità del tema biblico di 'apostolo', che ci proponiamo di illustrare interpellando la parola di Dio codificata nella Bibbia e in specie nei vangeli, senza lasciarci condizionare da pregiudizi o scelte confessionali posteriori.

Il termine 'apostolo' ('mandato': aggettivo verbale con senso passivo del verbo *apostéllo)* è infatti assai frequente nel NT (80 volte) e in molti casi con un senso già tecnico.

Una statistica della distribuzione secondo la quale esso ricorre all'interno dei vari libri sacri è illuminante. Lo troviamo ben 35 volte con una distribuzione abbastanza uniforme nelle varie lettere paoline, comprese le pastorali e la lettera agli Ebrei. Ricorre altre 34 volte in Luca, discepolo e collaboratore di Paolo: 6 volte nel Vangelo e 28 volte negli Atti degli Apostoli. Di fronte a tale abbondanza sorprende la rarità con cui troviamo tale termine negli altri scritti del NT: due sole volte in Me (3,14; 6,30); una sola volta in Mt (10,2); pure una sola volta e per giunta in senso vago in Gv (13,16) e tre nell'Apocalisse (2,2; 18,20; 21,14) .

Aggiungiamo che piuttosto raramente 4 volte ricorre invece nel NT il sostantivo astratto 'apostolato' *(apostoli).* Rm 1,5 e ICor 9,2 (riferito a Paolo); Gal 2,8 (riferito all'"apostolato tra i circoncisi" di Pietro); At 1,25 (riferito ai "dodici").

Oltre che il senso del vocabolo 'apostolo' rimane perciò da chiarire il motivo di tale diversa ricorrenza all'interno delle prime comunità cristiane; e in specie se esso venga inteso allo stesso modo nei vari filoni del NT.

2. APOSTOLO E MISSIONE NEL MONDO EBRAICO E NELLA LETTERATURA AMBIENTALE - Nel mondo greco il verbo *apostéllo* era di uso comune col senso di 'mandare'. Si distingueva dal sinonimo *pémpo,* che noi tradurremo con 'inviare', in quanto il primo stabiliva un rapporto tra il mandante e il mandato e lo costituiva suo rappresentante o incaricato, il secondo invece metteva più in risalto l'atto di inviare in quanto tale.

L'aggettivo verbale *apóstolos* era raro, e già usato in forma sostantivata; veniva adoperato prevalentemente nel linguaggio marinaresco greco ad indicare o la nave da carico o la flotta inviata o il suo comandante o gli stessi colonizzatori; nei papiri indicava anche la lettera di accompagnamento o fattura commerciale. Però già in Erodoto (1,21; V,38) lo troviamo due volte ad indicare il mandato come singola persona, e per giunta la prima volta collegato col sostantivo 'araldo' *(kéryx).*

In Giuseppe Flavio *apóstolos* ricorre con sicurezza una sola volta *(Ant.* 17,300), ad indicare il gruppo o delegazione di giudei inviati da Gerusalemme a Roma alla morte di Erode il Grande per perorare la libertà di vivere secondo le loro leggi.

I Settanta hanno tradotto ordinariamente (circa 700 volte) col verbo *apostéllo* (o col composto *ex-apostéllò)* il verbo ebraico *salali;* lo hanno decisamente preferito a *pémpo* (solo 5 volte come sua traduzione), precisamente perché hanno

colto che l'originale ebraico non indicava puramente l'invio in sé, ma sottolineava l'incarico o investitura dell'inviato che acquistava, per quel compito concreto e delimitato, la stessa autorità della persona mandante (cf. Gs 1,16; IRe 20,8; 21,10;
2Re 19,4); in specie i Settanta indicano con tale verbo la missione dei profeti di Israele a parlare in nome di Dio (Es 3,10; Gdc 6,8.14; Is 6,8; Ger 1,7; Ez 2,3: cf. Ag 1,12; Zc2,15; 4,9; MI 3,23).

11 corrispondente aggettivo verbale sostantivato *apóstolos* si trova invece nei Settanta (qui seguiti anche da Aquila) una sola volta, e precisa- mente in IRe 14,6, come traduzione del participio passivo *saluah* del corrispondente verbo ebraico: è riferito al *profeta* Achia che per incarico divino si presenta alla moglie di Geroboamo come "apostolo duro" (*apóstolos sclèrós*) ad annunciare la rovina della nuova dinastia.

Il corrispondente aramaico del *saluah* ebraico era *allah* (*Seluhiri)*. In questi ultimi decenni si è tentato di vedere nel *saliah* del giudaismo rabbinico il precedente dell''apostolo' cristiano.

Però i *Seluhin* ebraici nella letteratura rabbinica sono documentati con tale nome solo dal 140 d.C. come hanno recentemente documentato G. Klein e W. Schmithals e forse proprio in polemica con gli "apostoli" cristiani. Indicano persone che hanno ricevuto per un compito ben determinato quale un fidanzamento, un divorzio, un acquisto un incarico giuridico dalla competente autorità ebraica e perciò agiscono in suo nome e per sua autorità. Di qui la massima spesso ripetuta: «L'inviato di un uomo è come lui stesso» *(Ber.* 5,5: cf. altri passi in Strack-Bill., III, 2). Si procedeva sulla scia del tradizionale diritto semitico, seguito già dagli antichi ebrei (cf. ISam 25,40s; 2Sam 10,lss), in base al quale il messaggero rappresentava completamente nella sua persona il mandante (in genere il re). Da tutto il complesso appare evidente che i *Seluhin* ebraici avevano solo compiti giuridici o dottrinali all'interno delle comunità ebraiche. Vi erano sì all'epoca di Gesù (cf. Mt 23,15) dei missionari ebrei che facevano proseliti tra i pagani, ma lo facevano di propria iniziativa, senza essere *mandati* dall'autorità, perché l'autorità ebraica, né prima né dopo il 70, autorizzò a scopi religiosi la propaganda missionaria tra i pagani, nella coscienza di essere un popolo eletto e paga che altri desiderassero avere ciò che essi possedevano.

3. L'APOSTOLO NELLE PRIME COMUNITÀ CRISTIANE - Esaminiamo anzitutto il termine 'apostolo', per poi risalire alla sua radicale *apostéllo.*

Per poter stabilire il senso unico o molteplice del termine 'apostolo' nel NT, vediamo anzitutto la situazione partendo dagli scritti ritenuti più antichi e tenendo conto delle diverse comunità in cui sono stati redatti.

a. *Nel linguaggio tradizionale prepaolino e della prima attività paolina* - Partiamo dalle prime lettere paoline, scritte tra il 47 e il 63 circa e sulle quali non ci sono seri problemi di autenticità.

Nella lTs (anteriore alle polemiche di Paolo coi giudeo-cristiani giudaizzanti) i tre fondatori della comunità Paolo, Silvano e Timoteo (cf. 1,1 e2Ts 1,1; 2Cor 1,19) si dicono al plurale "apostoli di Cristo" (lTs 2,7), in quanto, come appare dal contesto prossimo, vi avevano portato l'evangelo di Dio (1,5; 2,2.4.8). Perciò qui l'oggetto dell'apostolato è solo la predicazione del vangelo ai pagani come appare dal contesto senza che tali apostoli abbiano ricevuto un incarico diretto dal Risorto; altrimenti il termine non si poteva applicare a Silvano (o Sila), che secondo At 15,22 appare essere stato mandato da Gerusalemme ad Antiochia da parte degli "apostoli e presbiteri", e in specie al "figlio" Timoteo convertito da Paolo a Iconio (ICor 4,17; cf. At 16,1).

All'inizio perciò erano chiamati apostoli coloro che, in numero di almeno due o tre (cf. Me 6,7 e Lc 10,1), erano stati mandati da Cristo o da comunità apostoliche (cf. At 13,1-3; 14,4.14) a fondare nuove comunità tra ebrei e in specie tra i pagani. In questo senso sono detti apostoli, oltre a Paolo, sia Barnaba (ICor 9,5-6; cf. Gal 2,1.8-10) sia Apollo (ICor 4,9; cf. 4,6) sia Andronico e Giunia, «che si sono segnalati tra gli apostoli e si sono uniti a Cristo prima di me»

i

(Rm 16,7). Similmente, a Pietro o Cefa fu affidato "l'apostolato dei circoncisi" (Gal 2,8; cf. 2,11-15), ossia degli ebrei; e tra gli apostoli che agivano tra gli ebrei Paolo sembra includere anche Giacomo, fratello di Gesù (Gal 1,19). In tale vasto senso non sorprende che fossero chiamati apostoli anche i mandati o designati dalle comunità a raccogliere la colletta per i poveri di Gerusalemme (2Cor 8,23; cf. 8,19; Fil 2,25).

b. *Nella polemica paolina contro ì giudeo-cristiani "giudaizzanti"* - A un dato momento nasce, però, una polemica proprio su questo titolo di apostolo; ne troviamo parecchie tracce nella 2Cor, particolarmente nei cc. 10-13 (che sembrano costituire la "lettera tra le lagrime" cf. 2Cor 2,4 posta in appendice). Mentre Paolo era a Efeso (54-56 circa), alcuni giudeo-cristiani giudaizzanti giunsero nelle chiese paoline di Corinto e della Galazia da Gerusalemme e da Antiochia. Essi si opponevano alla linea di Paolo di ammettere i pagani nella chiesa senza passare per l'ebraismo. Cominciarono perciò a contestare a Paolo proprio il titolo di apostolo allo scopo di screditarne l'autorità: egli non era un apostolo come «gli apostoli miei predecessori» *(toùsprò emou apostólous*) di Gerusalemme (Gal 1,17). Paolo a sua volta denuncia questi suoi denigratori, che si chiamano anche "super-apostoli" (*hyperhan apóstoloi,* 2Cor 11,5; 12,11) come "falsi apostoli" *(pseudapóstoloi*), operai fraudolenti, che si mascherano da "apostoli di Cristo" (11,13).

Sembra evidente (tenendo presente anche la posizione di Luca: /sotto c) che gli contestassero tale titolo per varie ragioni: 1) Paolo non aveva avuto contatto col Gesù terreno; 2) non era stato testimone coi dodici delle apparizioni post-pasquali del Risorto; 3) perciò non era stato inviato quale apostolo né da Cristo né dai dodici apostoli di Gerusalemme.

Proprio da questo momento Paolo comincia a rivendicare per sé il titolo di "apostolo di Gesù", con forza e senza più attribuirlo ai collaboratori dello stesso rango, quali Silvano e Apollo; se lo attribuisce spesso proprio all'inizio delle lettere (ICor 1,1; 4,9; 9,1.2; 15,9bis; 2Cor 1,1; 11,5; cf. 11,13; 12,12; Gal 1,1; Rm 1,1; 11,13; Col 1,1; Ef 1,1). In questo contesto polemico afferma che il suo apostolato non gli viene dagli uomini (Gal 1,1.12), ma dalla volontà eterna di Dio (ICor 1,1; 2Cor 1,1; Col 1,1; Ef 1,1.5); è opera di «Gesù Cristo e di Dio Padre» (Gal 1,1); costituisce «la grazia e la missione apostolica» ricevuta per mezzo di Gesù Cristo «per portare all'obbedienza della fede tutti i pagani» (Rm 1,5).

Con queste affermazioni egli non si mette tra i dodici, da cui chiaramente si distingue (cf. Gal 1,17-19; 2,2-10; ICor 15,5); neppure asserisce di aver visto o di essere stato mandato dal Gesù terreno. Dichiara invece di aver visto Gesù risorto sulla via di Damasco, al pari dei "dodici" e «di tutti gli altri apostoli», sia pure come ultimo (ICor 15,5.7-9; cf. 9,1; Fil 3,8.10.12; Gal 1,12.16). Paolo afferma perciò di essere stato mandato anche lui da Cristo risorto in missione apostolica, al pari di «tutti gli altri apostoli» a cui Cristo è apparso, e di essere stato mandato con lo specifico carisma di essere l'apostolo evangelizzatore dei pagani (Gal 2,8-10; cf. 1,18).

A tale scopo Dio lo aveva «chiamato fin dal seno di sua madre», al modo del profeta Geremia e del Servo di Jhwh; e sulla via di Damasco gli aveva "rivelato" Gesù come suo Figlio, per affidargli il compito profetico di annunciarlo ai pagani (Gal 1,12,15-16; cf. Ger 1,5; Is 49,1), con possibilità per loro di accesso immediato alla filiazione divina, senza più l'obbligo delle usanze cultuali e nazionali ebraiche (cf. in specie Gal 3,26-29). Paolo non intende invece affermare d'aver ricevuto per rivelazione da Gesù tutto l'"evangelo": come appare dal fatto che "trasmette" il *kerygma* tradizionale sull'istituzione dell'eucaristia e sui fatti pasquali, che egli a sua volta dichiara di aver ricevuto dal Signore tramite la tradizione precedente *(paralambànò*: verbo caratteristico, come il precedente, della tradizione orale rabbinica: ICor 11,23; 15,1-13). Esse si rivelano formule stereotipate precedenti; Paolo stesso dichiara che sono conformi a quelle predicate dai dodici e dagli altri apostoli (ICor 15,11).

Per verificare il contenuto dello stesso carisma profetico ricevuto per

rivelazione da Cristo sulla via di Damasco, Paolo si sente in dovere, tre anni dopo, di salire a Gerusalemme per "consultare" Pietro (Gal 1,18); e, quattordici anni più tardi, di ritornarvi da Antiochia con Barnaba e Tito in seguito a una "rivelazione", per esporre «in privato ai notabili il vangelo che proclamo ai pagani, per evitare il rischio di correre o di aver corso invano» (Gal 2,2). E afferma con soddisfazione, di fronte ai suoi denigratori, che proprio questi "notabili" che sono nel contesto almeno «Giacomo e Cefa e Giovanni» riconobbero la "grazia" o /'carisma da lui ricevuto, e cioè che egli aveva ricevuto da Cristo l'"evangelo" dei non giudei, al modo che Pietro con gli altri di Gerusalemme aveva ricevuto l'"evangelo" e l'"apostolato" dei giudei; perciò approvarono la sua linea e quella di Barnaba e diedero loro la destra in segno di comunione (2,6-9).

Paolo, per dimostrare l'origine divina di questo suo apostolato, si appella inoltre alla prova dei fatti: il rigoglio delle sue comunità pagano-cristiane (ICor 15,10; cf. 2Cor 3,1-3) dimostra che sono sorte in virtù della potenza divina (lTs 1,5; 2Cor 6,7; 12,12; Rm 15,19). «Se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono; voi siete il sigillo del mio apostolato (*apostolés)* nel Signore» (ICor 9,2); infatti ivi dice che Gesù apparve « a *tutti* gli apostoli» (15,7) dopo essere apparso ai "dodici" e «a più di 500 fratelli» (15,5-6); e nella lettera ai Galati dice che dopo l'apparizione di Gesù sulla via di Damasco non partì «per Gerusalemme dagli apostoli miei predecessori» (1,17); tre anni dopo a Gerusalemme, durante il soggiorno quindicinale con Pietro, dice che « degli apostoli non vidi altri, ma soltanto Giacomo, il fratello del Signore» (1,19); parla inoltre dell'apostolato di Pietro tra gli ebrei (2,8).

c. *Nella chiarificazione restrittiva di Luca (Vangelo e Atti)* - Luca distingue chiaramente sembra proprio per superare la controversia paolina precedente tra discepoli e apostoli già al livello del Gesù terreno.

Presenta infatti Gesù che, tra la cerchia più ampia dei *discepoli* al suo seguito, «ne scelse *dodici* e diede loro il nome di *apostoli*» (6,13; cf. At 1,2), che poi mandò (*apostélló*:9,1-2) a continuare la sua stessa missione tra il popolo della Giudea (cf.4,44). Le espressioni sono prese dall'analoga missione già raccontata da Marco (6,5-7).

Poi, lungo la strada, Gesù diede alcune norme radicali sull'autentico discepolo e subito dopo designò e mandò (*apostéllô*) «altri settantadue discepoli» con una missione pressappoco identica (10,1-12 e che Luca sembra assumere dalla fonte Q, dato che è utilizzata anche da Matteo nell'analoga sua missione dei dodici). La lezione "70" o "72" nei codici è di eguale valore; è chiaro perciò il significato generico: secondo Luca Gesù scelse un "gran numero" di altri collaboratori, oltre ai dodici. Più specificamente il numero 70/72 sembra, a parecchi esegeti, che sia stato scelto per indicare la missione universalistica (siamo in Samaria, e in Luca) per tutti i popoli della terra, catalogati in 72 nella carta genealogico-geografica degli ebrei (cf. Gen 10 ed *Enoch* etiopico 89,59); secondo altri, vi sarebbe invece un riferimento ai 70/72 giudici (Es 18,13-27) e/o presbiteri (Nm 11,24-30) scelti da Mosè e dotati come lui dello Spirito divino per coadiuvarlo nella guida del popolo di Israele.

In seguito Luca riserva il titolo "gli apostoli", con l'articolo determinativo, solo ai dodici: sia nel Vangelo (9,10; 17,5; 22,14; 24,10) sia negli Atti (1,2.26; 2,37.42.43; 4,33. 35.36.37; 5,2.12.18.29.40; 6,6; 8, I 14.18; 9,27; 11,1; 15,2.4.6.22.23; 16,4). Li presenta però la sera stessa di pasqua circondati da altri discepoli (24,33), che nei giorni precedenti la Pentecoste formano già con loro un gruppo numeroso di «circa 120 fratelli» (At 1,15-16). Le uniche eccezioni sono nel Vangelo il testo di II,49 e negli Atti il testo di 14,4.14. Qui per due volte il titolo di apostoli è dato a Barnaba e Paolo, intenti a fondare comunità pagano-cristiane su missione ricevuta dalla comunità di Antiochia (13,1-3). Sembra ai più che il termine sia 'sfuggito' a Luca, che lo trovò nella fonte antiochena da cui attinge questo materiale; per lo meno i due non rispondono ai requisiti richiesti da Luca per i dodici apostoli. Lo stesso sembra poter dirsi per

i

gli "apostoli" da lui nominati nel Vangelo (Lc 11,49), ove dipende, con Matteo, dalla fonte Q; ivi come vedremo il termine aveva il senso più vasto prepaolino sopra descritto.

I dodici o gli apostoli hanno infatti per Luca il compito di "testimoniare" (At 1,8) rimanendo però a Gerusalemme (1,4; cf. 8,1.14) e in Giudea (11,1), quindi tra le "dodici" tribù di Israele" tutto il messaggio di Gesù, di cui furono testimoni oculari dal battesimo di Giovanni fino alla sua ascensione, e in specie la sua risurrezione (At 1,21-22; cf. Lc 1,2). La loro predicazione è perciò la continuazione della causa di Gesù nella storia susseguente.

In At 1-5 Luca presenta tale gruppo di dodici apostoli anche come dirigenti della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme. Dal c. 6 esso è coadiuvato per il servizio dalle opere caritative nella sezione di lingua greca dal gruppo dei "sette" con Stefano (ma con tracce anche di mansioni originarie più ampie, quali la predicazione e la fondazione di nuove comunità). Nella sezione di lingua ebraico-aramaica rimasta a Gerusalemme appare poi coadiuvato da un gruppo di presbiteri (11,30) che, con il loro portavoce Giacomo fratello del Signore, partecipano e decidono nel concilio di Gerusalemme assieme ai dodici apostoli, presieduti da Pietro (15,2.4.6.22.23; 16,4).

Dopo il concilio di Gerusalemme, Luca non nomina più "gli apostoli" e neppure Pietro; presenta invece la comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme diretta dal gruppo dei presbiteri (21,18) e Paolo e Barnaba che fin dal primo viaggio apostolico "costituirono" (*cheirotonéo* = lett. "eleggere per alzata di mano") alla direzione di ogni comunità pagano-cristiana un gruppo di "presbiteri" (14,23). Da notare che nel secondo viaggio apostolico Paolo assieme a Sila trasmetterà a queste comunità i decreti sanciti al concilio dagli "apostoli e presbiteri" di Gerusalemme (16,4).

Sembra evidente: Luca intende inculcare che la funzione dei "dodici apostoli" a Gerusalemme, e quella degli "apostoli" Paolo e Barnaba nelle comunità pagano-cristiane, è ormai passata al gruppo dei presbiteri delle varie comunità. A costoro secondo il testamento spirituale di Paolo (20,17-38) ormai compete la funzione di vegliare su tutto il gregge come "ispettori" (*episcopountes)* e pastori per la fedeltà all'evangelo di Gesù (20,28) contro i persecutori esterni e anche contro coloro che all'interno della comunità «terranno discorsi perversi, per trascinare i discepoli *[toùs mathetds]* dietro a loro» (20,30).

d. *Negli altri vangeli* - Risulta perciò strano che un termine così importante per Paolo e Luca appaia negli altri vangeli solo una volta ciascuno: in Me (6,30) e Mt (10,2) ad indicare i "dodici" nel preciso contesto della loro missione temporanea in Galilea; in Gv, dopo la lavanda dei piedi, nell'ammonizione al servizio rivolta da Gesù ai "discepoli": «Il servo non è più grande del suo padrone, né l'apostolo è più grande di colui che l'ha inviato» (13,16). Cercheremo di dare risposta a tale rarità: sotto 4.

e. *Nei rapporti coi "dodici"* - Parlando di apostoli, ci siamo già imbattuti più volte nel numero dodici. Esso aveva nell'antichità medio orientale un simbolismo astrale, collegato con le dodici costellazioni dello zodiaco e coi dodici mesi dell'anno (cf. *Enoch* etiopico 82,11). Nella Bibbia però il numero dodici ricorre sempre in riferimento al popolo delle "dodici tribù di Israele" (cf. già l'antico elenco di Nm 26,4-56), perché originato per tradizione dai dodici figli di Giacobbe. Paolo stesso chiama, di fronte ad Agrippa II, il suo popolo con la semplice espressione *tò dódekàphylon hèmón* (At 26,7; cf. Fil 3,5), cioè «il nostro (popolo) dalle dodici tribù». I primi cristiani sono consci di essere la continuazione di tale popolo (cf. Gc 1,1; lPt 1,1; Ap 7,4-8; 21,12).

Tali riferimenti cari ai primi cristiani ci portano a capire meglio perché lo stesso Gesù abbia scelto un gruppo di dodici discepoli, per formarli (Mc 3,14-16 par.) e poi mandarli quali suoi apostoli, già durante la vita terrena, alle pecore perdute della casa di Israele (Mc 6,7-13 par.; cf. Mt 10,5-6). Contro una posizione più volte affiorata in questi ultimi decenni e recentemente ripresa da H.O. Guenther (o.c.) che vorrebbe attribuire l'istituzione del gruppo dei dodici

alla chiesa post-pasquale, riteniamo che essa debba risalire allo stesso Gesù perché già presente nella professione di fede prepaolina (ICor 15,5) e in una frase della fonte Q (Lc 6,13; Mt 10,2), con la promessa che «nella rigenerazione, quando il Figlio dell'uomo sederà sul suo trono di gloria, sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele» (Mt 19,28; cf. Le 22,30). Gesù perciò li scelse come associati al suo compito di giudice escatologico nella ricostituzione messianica dell'Israele ideale: è implicita la loro funzione di cofondatori e corresponsabili con Gesù nella guida dell'Israele messianico.

4. LA MISSIONE APOSTOLICO-PROFETICA DI GESÙ E DEI SUOI PROFETI- Per completare il quadro semantico giudichiamo necessario esaminare anche l'uso del verbo *apostéllo* (da cui deriva 'apostolo'), tanto più che esso è frequente ed è distribuito in maniera abbastanza uniforme nei quattro vangeli, ed è invece piuttosto raro nell'epistolario del NT (fenomeno inverso a quello di 'apostolo'). Tale verbo ricorre 135 volte, di cui 22 in Mt, 20 in Mc, 51 in Luca (25 in Lc e 26 in At), 27 in Gv; solo 5 volte nell'epistolario paolino, 1 volta in lPt, 3 volte in lGv e 3 volte in Ap.

a. *Nei vangeli sinottici* - Dall'insieme appare che il verbo *apostéllo,* come già nei Settanta e in Giuseppe Flavio (sopra I, 2), pone in rilievo l'incarico connesso con la missione, mentre il sinonimo *pémpo* (frequente in Luca: 22 volte) pone l'accento sull'invio in quanto tale. Inoltre i sinottici, parlando di Dio, usano sempre il verbo *apostéllo.*

Prendendo in considerazione solo i testi ove il verbo ha rilevanza dottrinale notiamo:

- Già la fonte dei *lóghia* (o Q) presentava Gesù che si classificava tra i profeti mandati da Dio a Gerusalemme e da essa respinti (Mt 23,37 / Lc 13,34), in un contesto in cui Gesù, anche con altra terminologia, è ripetutamente presentato come modello del profeta, superiore agli antichi; la stessa fonte Q descriveva Gesù come il mandato da Dio, ascoltando o disprezzando il quale si ascolta o si disprezza il mandante divino (Mt 10,40 / Lc 10,16); nella parabola degli invitati narrava che Dio mandò i suoi servi a chiamare al banchetto, con evidente allusione ai profeti di Israele, compreso Gesù e i primi profeti cristiani (Mt 22,3-4 / Lc 14,17).
- Nei sinottici lo stesso Gesù si presenta come il mandato da Dio, accogliendo il quale nei bambini si accoglie il mandante divino (Mc 9,37 / Lc 9,48; cf. Mt 18,5); afferma nella parabola della vigna che Dio mandò ripetutamente i suoi servitori (i profeti) e da ultimo il Figlio prediletto alla vigna di Israele (Me 12,2.4.5.6 / Mt 21,34.36.37 / Lc 20,10).
- In testi riportati da singoli sinottici Gesù afferma di essere stato mandato (da Dio: passivo ebraico) soltanto alle pecore perdute della casa di Israele (Mt 15,24); spiega di aver chiamato il suo messaggio 'evangelo' (cf. già Mc 1,15) perché egli si identifica col profeta predetto da Isaia 61,1: «...Mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio» (Lc 4,18); e va a evangelizzare ovunque, con le parole e coi fatti, tale regno di Dio, appunto perché per questo è stato mandato da Dio (4,43).
- Già secondo la stessa fonte Q Gesù, quale Sapienza di Dio (come nella comunità di tale fonte Gesù era chiamato: cf. Lc 7,35 / Mt 11,19; cf. pure ICor 1,24.30), aveva detto con riferimento ai suoi missionari: «Manderò ad essi apostoli e profeti» (Lc 11,49), ove l'espressione sembra un'endiadi, salvo che Luca non abbia inteso chiarire col corrispondente greco di 'apostoli' l'ebraico/aramaico 'profeti'. Mt 23,34 ha infatti: «Io manderò a voi profeti, sapienti e scribi».

Negli stessi sinottici si narra che Gesù scelse i dodici per "mandarli" (Mc 3,14; cf. Lc 6,13 e Mt 10,2), a loro volta, a continuare la sua opera profetico-escatologica quali annunciatori dell'avvento prossimo del regno di Dio, quali esorcisti contro Satana e guaritori di malattie; e che poi di fatto li mandò con tali compiti (Me 6,7: cf. Mt 10,5.16; Le 9,2: cf.10,1.3).

b. *Nel quarto Vangelo* - Pure in Giovanni il verbo *apostéllo* (ricorrente 27 volte) è usato da Gesù per indicare il suo mandato divino, di fronte ai giudei

(5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36) e ai discepoli (3,17; 20,21), per cui è il profeta per eccellenza (4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17). Gesù a sua volta ha mandato i discepoli: «Come il Padre ha mandato me, cosi anch'io invio *(pémpo*) voi» (20,21: cf. 4,38), infondendo in loro la sera di pasqua il suo stesso Spirito e abilitandoli a santificare gli uomini mediante la remissione dei peccati (20,22-23).

Il tema della missione è al centro della struttura letteraria e teologica della preghiera di Gesù al Padre dopo i discorsi di addio (cf. G. Segalla, *o.c.),* tanto che si potrebbe vedere in tale preghiera una cristologia del mandato e definire la sua vita di Figlio, entrato nel mondo dalla gloria del Padre (17,5.24), "una vita in missione". Infatti il verbo *apostéllò* compare ben sette volte nella preghiera e il tema della missione è presente in sei delle sette unità letterarie in cui la preghiera si struttura (17,3.8.18.21.23.25) e ha il suo centro nelle frasi: «Consacrali nella verità. Come mi hai mandato nel mondo, così anch'io li ho mandati nel mondo. E per loro consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità» (17,17-19).

c. *La prima missione deriva dal Gesù terreno?* - Ci sembra quindi di potere con sicurezza affermare, in base a queste molteplici e corali attestazioni, che già il Gesù terreno si era presentato come il profeta mandato *(salah)* da Dio, sulla scia degli antichi profeti, ma col compito unico ed escatologico di annunciare e iniziare l'atteso regno di Dio: questo verbo, col relativo contenuto di missione profetica, fu tradotto col verbo greco *apostéllò* ben presto dopo la Pentecoste (se non già al livello del Gesù terreno e dallo stesso Gesù nella terra di Israele, ove il greco era comunemente conosciuto come seconda lingua). Gli stessi passivi ebraici frequentemente ricorrenti in questi testi ne testimoniano l'antica origine nell'ambiente ebraico. Già Paolo lo usa in questo senso in Gal 4,4.6.

Sembra perciò evidente che già Gesù abbia usato la radice *salah-apostéllò* per indicare, oltre alla sua missione, anche quella dei suoi missionari; non è documentato — ma neppure escluso e quindi a mio parere possibile — che lo stesso Gesù abbia usato il participio sostantivato *saluah-saliah-apóstolos* (almeno nella forma ebraica-aramaica, se non già in greco), che troviamo poi così frequente nelle comunità paoline e lucane.

5. CONCLUSIONE: APOSTOLICITÀ DELLA CHIESA

- La sostanza perciò della missione (espressa col verbo caratteristico ebraico-aramaico *salah)* deve risalire allo stesso Gesù, che si presentò come profeta mandato da Dio Padre, al modo dei profeti del- l'AT (cf. Is 6,8; 61,1; Ger 1,7); Gesù a sua volta mandò "apostoli e profeti" (Le 11,49; cf. Mt 23,34). Anche in Paolo apostoli e profeti sono strettamente associati (ICor 12,28; Ef 2,20; 4,11), e i profeti si trovano al secondo posto; così pure nella *Didaché* (cc. XI; XIII; XV, 1).

Mi sembra perciò di poter formulare come più soddisfacente questa soluzione, sulla scia di D. Muller ed E. Testa (e scostandomi alquanto dalle precedenti posizioni di R. Regentorf, J. Dupont, G. Klein e W. Schmithals): non è escluso che lo stesso termine *apóstolos,* o almeno il corrispondente ebraico-aramaico *saluah-saliah,* possa risalire allo stesso Gesù. Per lo meno dovette risalire a Gesù il contenuto del vocabolo espresso dal verbo *salah* e tradotto ben presto in greco col corrispondente *apostéllò.* Tale verbo era usato già nell'AT per descrivere la missione dei profeti da parte di Jhwh, missione che già nell'AT aveva come destinatari anche i pagani. Da tutte le tradizioni evangeliche appare infatti che Gesù stesso ha descritto la sua missione sulla scia di quella dei profeti dell'AT, ha accolto come loro attorno a sé dei discepoli (v II) e li ha mandati a continuare la sua missione profetica.

Con tale senso più profondo, sulla scia dei Settanta (VI, 2.4a), fu impregnata in ambiente cristiano greco la radice greca *apostéllò* e in specie l'aggettivo verbale sostantivato *apóstolos*, precedentemente poco usato nel mondo greco e con senso non teologico. Quest'ultimo in campo cristiano divenne ben presto tecnico per indicare tutti i mandati, dapprima, dal Gesù terreno e risorto e, in

seguito, dalle sue prime comunità, allo scopo di continuare la sua opera profetica: sia i dodici mandati da Gesù a evangelizzare le comunità ebraiche di Gerusalemme e della Giudea (cf. per Pietro Gal 2,8), sia poi gli altri mandati alle comunità giudaiche della diaspora e a quelle pagane; tra questi ultimi c'era anche Paolo e la sua équipe.

La polemica dei giudaizzanti contro Paolo li spinse a restringere il titolo ai mandati direttamente dal Gesù terreno e risorto e in specie ai dodici; perciò Paolo dovette difendere il titolo di essere lui pure 'mandato' dal Cristo risorto.

Più tardi Luca concilia le due posizioni restringendo il titolo di apostoli ai dodici. Risponde cosi anche alla necessità sempre più sentita di fronte al ritardo della parusia e alle incipienti eresie di avere un criterio sicuro di garanzia alla fedeltà a Cristo e al suo messaggio. Sottolinea perciò il ruolo dei dodici apostoli quali garanti autorevoli e completi della tradizione evangelica, a cui anche Paolo si era rifatto ed egli stesso per il suo Vangelo scritto (Le 1,1-4). Questa funzione di garanti della tradizione apostolica e di guide della comunità venne trasmessa dai dodici ai presbiteri-vescovi loro successori col rito dell'/ imposizione delle mani (13,3; cf. At 6,6) e della "elezione per alzata di mano" (*cheirotonéo:*14,23): con partecipazione però, nella scelta dei candidati, della stessa comunità (1,23; 6,1-6) e dei suoi profeti (13,1-3; cf. 20,28).

Già la lettera agli / Efesini (forse opera di un discepolo di Paolo) recensisce gli apostoli e i profeti cristiani del passato — tra cui Paolo — come il fondamento della /chiesa (di cui Cristo rimane comunque pietra angolare e di volta), in quanto sono coloro che hanno ricevuto la rivelazione del mistero di Dio manifestato in Cristo e che si deve leggere anche negli scritti dell'apostolo Paolo (2,20; cf. 3,2-6); il loro ruolo ora viene continuato dagli attuali "evangelisti, pastori e maestri" (4,11) della chiesa.

Anche nelle lettere pastorali a Timoteo e a Tito, Paolo 'apostolo' (lTm 1,1; 2,7; 2Tm 1,1.11; Tt 1,1) rappresenta la tradizione apostolica sul deposito *(parathéke*: lTm 6,20; 2Tm 1,12.14) o vangelo di Gesù, a cui bisogna restar fedeli alla luce anche della dottrina (*didaskalia*: lTm 1,10; 4,6.13.16; 5,17; 6,1.3; 2Tm 3,10.16; 4,3; Tt 1,9; 2,1.7.10), ossia del suo autorevole insegnamento interpretativo.

II - DISCEPOLO — 1. INTERPRETAZIONE E PROBLEMI - Il tema del 'discepolo' è in parte collegato con quello dell''apostolo'. Suscita meno tensioni, ma non manca di attualità e interesse: esige un chiarimento nei suoi rapporti con l'apostolo e nella sua stessa definizione. Infatti parecchi lo ritengono equivalente di 'cristiano'; applicano perciò a tutti i credenti quanto nei vangeli si dice dei discepoli. Altri lo riferiscono, in tutto o in parte, solo agli attuali 'religiosi', che hanno fatte proprie le esigenze radicali di Gesù nei riguardi dei discepoli; queste perciò non sarebbero che "consigli evangelici" praticabili solo da soggetti destinatari di una 'speciale' vocazione e consacrazione.

Un semplice sguardo a una concordanza del NT solleva pure qualche domanda: il termine 'discepolo' *(mathètés)* ricorre con frequenza in tutti i vangeli: 45 volte in Me, 71 in Mt, 38 in Lc, 78 in Gv. Ricorre pure con una buona frequenza in At (28 volte, tra cui una volta anche al femminile: discepola, *mathétria,* 9,36). Indica quasi sempre nei vangeli i seguaci di Gesù e in At sempre i membri delle prime comunità cristiane. Poi, con nostra sorpresa, il termine scompare completamente dagli scritti del NT!

Ci proponiamo perciò di approfondire il rapporto dei discepoli con Gesù e tra di loro e la loro continuazione o meno all'interno delle comunità cristiane.

2. DISCEPOLO E SEQUELA NEL MONDO EBRAICO E NELLA LETTERATURA AMBIENTALE - a. *Nel mondo greco* - Nella lingua greca extra-biblica il verbo *manthànó,* da cui deriva *mathètis,* aveva già da Erodoto (VII, 208) il senso ordinario di 'imparare', ossia di assimilare per apprendimento o esperienza.

Il sostantivo corrispondente *mathetés* indicava un uomo che si legava a un maestro *(didàskalos),* a cui pagava un onorario: o per apprendere un mestiere e

i

allora corrispondeva al nostro 'apprendista' oppure una filosofia o una scienza, e allora corrispondeva al nostro 'allievo'.

b. *Nella Bibbia ebraica* - Pure nella traduzione greca dei Settanta viene usato il verbo *manthànó* (che corrisponde all'ebraico *lamad)* col suo senso comune di 'imparare' o 'apprendere'.

Invece il sostantivo derivato 'discepolo' *(mathStés)* non ricorre mai; del resto lo stesso corrispondente ebraico *talmid* compare solo in lCr 25,8 ad indicare i 'discepoli' dei 'maestri cantori' del tempio. Ciò sembra dovuto all'antica coscienza di Israele che solo Dio è il maestro, la cui parola bisogna seguire. Perciò i seguaci degli stessi profeti sono chiamati non discepoli ma servitori *(mesaret):* così Giosuè di Mosè (Es 24,13; Nm 11,25), Eliseo di Elia (IRe 19,29ss), Giezi di Eliseo (2Re 4,12) e Baruc di Geremia (Ger 32,12s).

c. *Nelle scuole rabbiniche* - Proprio in relazione alle scuole filosofi- che greche, che si tentò di erigere nella stessa Gerusalemme (cf. IMac 1,14; 2Mac 4,9), si sviluppò nel giudaismo l'istituto del *rabbi* (lett.='grande mio' o 'eminenza'); il termine venne reso nelle comunità giudeo-ellenistiche col sinonimo *didàskalos* ('maestro').

Il discepolo del *rabbi* era chiamato *talmid* (da *lamad,* 'apprendere'). C'erano così tra gli ebrei varie scuole di *rabbi* e di discepoli, chiamate 'case' ("casa di Hillel", "casa di Sammai"), talvolta in contrasto tra di loro per punti controversi, come appare dalla letteratura rabbinica. Per la loro sapienza i *rabbi* ebbero anche il titolo antico tradizionale di 'saggio' *(hakam)* e «per la loro maturità di giudizio, per la loro prudenza ed esperienza, indipendentemente dall'età, furono detti 'presbiteri'». Fu loro dato frequentemente anche il titolo di 'padre', così che le sentenze dei *rabbi* erano dette "pericopi dei padri" *(pirqè 'Abót),* e anche il titolo dì *mari* ("signore mio", *ivi:* cf. Mt 23,8-10).

Il *talmid,* frequentando il *rabbi,* ne apprendeva non solo la legge scritta mosaica ma anche quella orale, chiamata quest'ultima la "tradizione dei presbiteri" *(paràdosis tòn presbytéron*: cf. Me 7,3-13 / Mt 15,2-9). Il *talmid* doveva quindi apprendere per lungo tempo tutto il sapere del maestro. Non si potevano ascoltare le Scritture senza l'introduzione del maestro *(Ber.* 476); solo così il discepolo poteva sperare di diventare a sua volta 'saggio' e ricevere dal maestro una specie di ordinazione che lo dichiarava a sua volta *rabbi* e gli dava la facoltà di insegnare, di aprire una scuola e di imporre una propria tradizione dottrinale.

Per quanto riguarda la metodologia didattica, come G. Gerhardsson ha messo in risalto nei suoi studi, il discepolo apprendeva ascoltando e vedendo: *ascoltava* e raccoglieva religiosamente tutte le parole del maestro e dei suoi allievi più influenti, poneva delle domande e alla fine del tirocinio poteva portare anch'egli il suo contributo; ma anche *vedeva* e seguiva attentamente tutte le attività del maestro e lo imitava. I resoconti di queste scuole rabbiniche, raccolti più tardi nel *Talmud,* riportano non solo le parole, ma anche gli esempi dei rabbini.

I rabbini insegnavano *a memoria,* ripetendo parecchie volte il testo della legge mosaica; insegnavano pure a memoria le loro interpretazioni e massime; le concentravano però in formule sintetiche il più possibile. È famosa la loro norma: «Meglio un grano di pepe piccante che una cesta piena di cetrioli». Per facilitare l'apprendimento mnemonico recitavano il testo a voce alta e con una melodia di recitazione e, anche se ufficialmente questa tradizione orale all'epoca di Gesù non veniva scritta per mantenerla segreta ai pagani, i discepoli prendevano appunti o note scritte; perciò oggi si va affermando l'opinione che presso gli stessi rabbini non è mai esistita una tradizione puramente orale. Paolo stesso fu formato con queste tecniche alla scuola di Gamaliele (At 22,3; cf. Gal 1,14) [Lettura ebraica della Bibbia],

3. I DISCEPOLI DI GESÙ E LA SUA SEQUELA - Il sostantivo 'discepolo' *(mathètés)* è adoperato dai quattro vangeli talvolta per indicare i discepoli del Battista (Mc 2,18 e 6,29 par.; Lc 7,18-19 / Mt 11,2; Lc 11,1; Gv 3,25), ma è preferito per indicare i seguaci di Gesù. Data la convergenza dei testi, è

innegabile che il Gesù terreno sia stato considerato un *rabbi* e si sia circondato, come loro, di discepoli.

a. *Secondo i vangeli sinottici* - Anche se era stato un semplice falegname (Mc 6,3), Gesù insegna e discute nelle sinagoghe (Mc 1,21-28 par.; 6,2-6 par.; Mt 4,23; 9,35;12,9-14) e nella stessa Gerusalemme al modo dei *rabbi* (Mc 12,1-37 par.), e gli vengono poste domande giuridiche (Lc 12,13-15). Chiama al suo seguito un gruppo di discepoli: dapprima quattro, le due coppie di fratelli Simone e Andrea, Giacomo e Giovanni (Mc 1,16-20 par.); poi un quinto, Levi, e con lui molti altri (Mc 2,13-17; cf. v. 15 par.). Più avanti ne sceglie dodici, tra cui i primi quattro e un "Matteo" identificato dal primo vangelo col "Levi" precedente; con costoro fa vita comune (Mc 3,13-19 par.), per poi mandarli a continuare la sua missione (6,7-13 par.). Questi discepoli lo chiamano il loro "maestro": talvolta nella forma ebraico-aramaica *rabbi* (Mc 9,5; 11,21; 14,45); più spesso nell'equivalente greco *didàskalos* (10 volte in Mc; 6 in Mt; 12 in Lc).

Appaiono però delle notevoli differenze tra il *talmid* ebraico e il discepolo di Gesù. Nelle scuole filosofiche greche e in quelle rabbiniche era il discepolo che sceglieva la scuola e il maestro; nei vangeli è invece Gesù che con autorità divina chiama i discepoli, proprio come Dio chiamava i profeti dell'AT, e fissa le condizioni della sequela (Mc 1,17 par.; Lc 9,57-62; ecc.). Sembra proprio questo il motivo per cui il verbo *matheteuó,* derivato da *mathètés* (e che per sé in greco ha significato o stativo o attivo, indica cioè o "essere discepoli" o "fare discepoli"), è usato nel NT quattro volte, e sempre nel senso attivo di "fare discepoli": o da parte di Gesù (Mt 13,52; 27,57) o da parte dei mandati da Gesù (Mt 28,19; At 14,21). Per lo stesso motivo il verbo 'imparare' *(manthàno)* è raro ed è sostituito dal correlativo insegnare *(didàsko)* riferito prevalentemente a Gesù.

Nelle scuole filosofiche greche e in quelle rabbiniche il discepolo cercava nel maestro una dottrina e una metodologia per diventare a sua volta maestro; nei vangeli i discepoli seguono Gesù come l'unico maestro *(didàskalos)* e precettore (*kathègètés),* così da non potersi chiamare a loro volta *rabbi,* precettori, e neppure padri, ma fratelli, perché hanno tutti un solo Padre celeste (Mt 23, 8-10). Devono invece aspirare a diventare in tutto simili, nella stessa sorte, all'unico Maestro e Signore *(didàskalos* e *Kyrios)* Gesù (Lc 6,40 / Mt 10,24-25). Essi avranno a loro volta il compito di fare discepoli *(matheteù),* ma consacrandoli col battesimo al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo e rendendoli obbedienti ai comandamenti di Gesù (Mt 28,19: cf. At 14,21). Seguono perciò Gesù come persona a cui bisogna dare senza riserve tutta la vita, al di sopra di tutti i beni e degli stessi affetti dei fratelli, dei genitori, dei figli e della moglie (Mc 10,17-30 par.; Lc 14,26-27 / Mt 10,37-38; Mc 3,31-35 par.), senza poter guardare indietro o ritirarsi (Lc 9,57-62 / Mt 8,19-22).

Per essere discepolo di Gesù bisogna seguirlo. La sequela di Gesù è espressa nei sinottici sia col verbo 'seguire' *(akolouthéó),* sia con l'espressione "andar dietro" *(érchomai deuteopiso).*

Il verbo *akolouthéó* significava fin da Tucidide "fare la strada con qualcuno", 'seguire', in un senso favorevole o anche ostile. Nel NT troviamo tale verbo quasi esclusivamente nei vangeli (59 volte nei sinottici e 18 in Gv); altrove raramente e senza importanza teologica.

Nei sinottici talvolta il verbo è applicato alla folla che segue Gesù con una certa simpatia, anche se ancora in maniera superficiale (Mc 3,7 / Mt 4,25; Mt 12,15; Mc 5,24; Mt 8,1.10 / Lc 7,9; Mt 14,13 / Lc 9,11; Mt 19,2; 20,29); ai molti peccatori che dopo la chiamata di Levi seguono Gesù (o Levi?) nel banchetto a casa di lui (Mc 2,15 par.); alle donne che avevano seguito Gesù fin dalla Galilea (Me 15,41 par.): Mc-Mt aggiungono pure che lo avevano seguito per servirlo *(diakonéo).* Luca aveva in antecedenza narrato che esse già nella Galilea (8,2-3) avevano accompagnato Gesù e i dodici nell'opera di evangelizzazione e che alcune facoltose lo avevano "servito" coi loro beni, com'era dovere di ogni discepolo dei rabbini provvedere al mantenimento del maestro e del gruppo! Si

i

comportano perciò novità senza paralleli tra i rabbini ebrei da vere discepole.

Però in tutti questi casi la sequela non è preceduta da una chiamata del Maestro (anche se non è esclusa). Invece c'è una sequela che è la risposta alla chiamata iniziale e definitiva al discepolato rivolta da Gesù (di solito coll'imperativo: "Seguimi") a singoli individui o a gruppi, che precisamente da quel momento vengono espressamente chiamati discepoli, e la cui vocazione è descritta al modo della chiamata del profeta Eliseo da parte del profeta Elia (IRe 19,19-21): la sequela delle due coppie di fratelli Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni (Mc 1,16-20 par.); la sequela di Levi o Matteo (Me 2,14 par.); la sequela rifiutata dal ricco (Mc 10,21.28 par.). Una tale sequela 'dietro' *(opiso)* Gesù comporta il rinnegamento della propria mentalità di peccato, per uniformarla a quella di Dio, fino a portare la propria croce assieme a Gesù (Mc 8,34 par.). Gesù rivolge l'ordine di seguirlo anche a chi si è offerto spontaneamente: prima però gli detta le condizioni esigenti (Mt 8,19.22 / Lc 9,57.59.61).

Gesù chiama a questo discepolato chiunque, senza barriere: persone pure, ma anche peccatori e pubblicani (come Levi: Mc 2,14 par.), zeloti (come Simone "lo zelota": Lc 6,15; At 1,13) e uomini di qualsiasi professione: quattro pescatori (Mc 1,16-20 par.), un esattore delle tasse (2,14 par.), uno sposato (Pietro: Mc 1,30 par.; ma sembra anche altri: cf. 10,29).

Essi, da Gesù, vengono chiamati dalla loro professione a un'altra analoga e di altro ordine: «Vi farò diventare pescatori di uomini» (Mc 1,17). Il riferimento a Geremia 16,16 specifica che lo scopo di tale nuova professione sarà quello di radunare i membri del popolo di Dio per il giudizio definitivo.

Questa nuova professione assimilerà il discepolo al maestro nelle opposizioni e persecuzioni (Mt 10,24-25 / Lc 6,40) e lo obbligherà alla sua pubblica confessione senza rinnegamenti (Mt 10,32-33 / Lc 12,8-9).

Un atteggiamento equivalente alla sequela è contenuto nell'espressione "andar dietro" *(érchomai* o *dente opiso* col genitivo): la troviamo per indicare la sequela di Gesù in tutti i sinottici (Me 1,17.20 / Mt 4,19; Mc 8,33 / Mt 16,23.24; Lc 9,23; 14,27). In specie, secondo Le 9,62, non è idoneo per il regno di Dio colui che pone mano all'aratro e guarda 'indietro' *(eis là opiso),* non bisogna poi andar dietro a coloro che si presentano nel nome di Gesù per annunciare la prossimità della parusia (21,8; cf. At 20,30).

Per Luca, dopo la Pentecoste, il termine 'discepoli' diventa sinonimo dei credenti in Cristo, cioè di coloro che si impegnano alla sua imitazione: o il singolo individuo, quando è usato al singolare (At 9,10.26; 16,1; 21,16), o l'intera comunità, quando è usato al plurale (6,1.2.7; 9,1.19. 25.26.38; 11,29; 13,52; 14,20.22.28; 15,10; 18,23.27; 19,9.30; 20,1.30; 21.4.16). Passa a indicare cioè tutti i cristiani (11,26), d'origine sia ebraica che pagana. E evidente che tali discepoli post-pasquali tenevano un sistema di vita adattato alla nuova situazione, ben diverso da quello comunitario fisico-corporale col *rabbi* Gesù, e anche andavano organizzandosi con una nuova struttura.

Abbiamo già notato al riguardo che in tutto l'epistolario del NT, compresa l'Apocalisse, il termine 'discepolo' non ricorre più; i cristiani vengono chiamati con altri nomi, forse proprio per indicare lo stacco dal sistema di vita dei primi discepoli del *rabbi* Gesù. La stessa scomparsa vale per il verbo 'seguire' nel senso della sequela; evidentemente si è ricorsi ad altri verbi per esprimere il rapporto del cristiano col Risorto. Paolo usa l'espressione "essere in Cristo", oppure avere i suoi stessi sentimenti di umiltà e servizio (Fil 2,5-11); arriva anche a esortare a imitare lui stesso come modello, ma nella sua condotta finalizzata all'imitazione dell'unico impareggiabile modello che è Cristo, in modo che i cristiani siano a loro volta *typos,* ossia modello, per gli altri (lTs 1,6-7; ICor 11,1).

b. *Secondo il quarto Vangelo* - Anche secondo Gv Gesù, pur non avendo frequentato le scuole dei rabbini, nei piazzali del tempio dimostra di possedere la loro cultura e le loro tecniche di insegnamento (7,14-15). Inoltre è circondato e in

dialogo con un gruppo di discepoli (56 volte) che lo chiamano *rabbi* (1,38.49; 11,8).

Dai racconti di Gv appare che il processo storico di formazione dei discepoli probabilmente è stato più lento e complesso di quello presentato dalle vocazioni sinottiche ideali e stilizzate descritte sopra: Gesù ebbe infatti già il primo contatto con alcuni futuri discepoli nell'ambiente dei discepoli del Battista (1,35-42) e la sequela assunse la sua forma definitiva solo con l'esperienza pasquale (cf. Gv 21,1-19).

In un Vangelo in cui manca il termine *ekklèsia* (chiesa), l'espressione "i discepoli" indica praticamente il gruppo o la comunità di Gesù, cioè, con terminologia giovannea, coloro che, credendo in lui, sono passati dalle tenebre alla luce (3,13-17.21); essi sono ormai distinti dai "discepoli di Mosè" (9,28) e dagli stessi "discepoli" del Battista (4,1). Si identificano con coloro che Gesù guadagna a sé con la sua parola e coi suoi segni miracolosi (1,35-2,22) e che hanno creduto nella sua parola (8,31); sono i suoi "amici", ai quali ha rivelato i segreti del Padre (15,15-17). Gesù promette loro che dopo la sua dipartita verranno animati dal suo Spirito Paraclito (14,16-17; 15,26-27; 16,7-15) che li guiderà nella comprensione di tutta la verità e che annuncerà loro anche le cose future (16,13). Sul modello del *Kyrios* e Maestro Gesù devono servirsi a vicenda, fino ai più umili servigi (quale la lavanda dei piedi: (13,13-17). Avranno come distintivo di "suoi discepoli" il comandamento nuovo (corrispondente alla nuova alleanza) dell'amore vicendevole, modellato su quello di Gesù (13,34- 35) che è giunto a dare la sua vita per i suoi amici (15,12-13). Lo devono ricambiare con la disposizione di essere anche pronti a morire per lui (11,7.16).

Questi discepoli rappresentano anche la comunità futura in contrasto col giudaismo incredulo (e da esso scomunicata verso l'anno 100): così il cieco nato, che Gesù risana, appare come modello del "discepolo di Gesù", in contrasto coi farisei che si proclamano invece solo "discepoli di Mosè" (9,27s). I discepoli rappresentano i futuri credenti anche nella loro pavida adesione a Cristo. Il termine *mathetés* è adoperato per Giuseppe d'Arimatea, ma con tono di biasimo perché "discepolo" segreto per paura dei Giudei (19,38; cf. pure gli accenni a Nicodemo: 3,1-2; 19,39).

Nel quarto Vangelo compare anche la figura misteriosa di un discepolo amato in maniera speciale da Gesù (1,35-40; 18,15-16; 19,26-27; 20,2-8; 21,2.7.20-24) e che durante l'ultima cena era adagiato sul suo petto (13,23-26). Comunemente è identificato con l'autore del quarto Vangelo. Nella redazione ultima di tale Vangelo sembra impersonare il ruolo del discepolo intuitivo, previdente e carismatico di fronte a quello istituzionale di Pietro. Vivono entrambi in comunione all'interno della comunità, anche se con momenti dialettici di tensione. Il discepolo precorre, ma sa anche attendere Pietro (20,2-10; 21,7).

4. RAPPORTO TRA I DISCEPOLI E I "DODICI" - Circa il rapporto tra discepoli e dodici al livello del Gesù terreno, sembrano esserci accentuazioni o prospettive diverse tra gli stessi quattro evangelisti. All'interno di una visuale comune, secondo cui i dodici furono i primi discepoli storici di Gesù, l'espressione "i discepoli" non si limita a loro, ma riguarda tutti i seguaci di Gesù e nei tempi seguenti tutti i cristiani.

a. *In Marco* - Alcuni esegeti sostengono, in base ad alcune equivalenze (per es. 11,11.14; 14,14.17), che Marco identifica i discepoli con i dodici. La maggioranza, invece, vi vede una differenza, così espressa recentemente da K. Stock *(o.c.,* 198- 203): i discepoli sono i normali seguaci di Gesù. Anche se Marco non espone mai tematicamente i compiti dei discepoli e il loro rapporto coi dodici, li distingue chiaramente in quanto nomina espressamente la speciale chiamata e i compiti che Gesù ha determinato per il circolo delimitato dei dodici (3,14-15). «In alcuni luoghi vi sono punti di contatto tra i dodici e i discepoli, o espressa- mente (4,10.34; 11,11.14; 14,14.17; anche 14,28 e 16,7) o in base al contesto (6,30-32 e 6,35-44). Vi sono però accanto altri luoghi dove Gesù rivolge la parola ai discepoli (8,27; 10,24) e dove Pietro, uno dei dodici, risponde a Gesù

(8,29; 10,28). Non può neppure essere trascurato che nelle pericopi 3,7-12; 6,l-6a; 9,30-32, che precedono quelle importantissime sui dodici (3,13-19; 6,6b-13; 9,35-50) e che sono con esse intimamente legate, vengono con molta accentuazione nominati i discepoli come gli accompagnatori e uditori di Gesù» (p. 200). Perciò i discepoli indicano un gruppo più grande; di conseguenza il gruppo dei discepoli e dei dodici non è identico (cf. 4,10.34; 8,27.29; 10,24.28), ma il secondo è sempre incluso nel primo. In singoli casi con "discepoli" si intendono solo i dodici (11,14; 14,14) o anche un più piccolo gruppo (14,32). «Tuttavia è verosimile che i dodici là dove sono espressi come discepoli, non siano espressi nella loro funzione di dodici. Inversamente ne consegue che essi sono espressi sempre nella loro funzione di dodici, dove essi sono indicati come "i dodici"». Solleva il problema se la chiamata di Levi (2,14) non rappresenti il prototipo di tutti gli altri discepoli, dato che egli non riceve alcun mandato apostolico (come invece i primi quattro: Andrea, Pietro, Giacomo e Giovanni [1,17], che poi troviamo nell'elenco dei dodici) e dato che è accompagnata anche dalla sequela di molti altri "discepoli" (2,15), qui per la prima volta nominati.

Perciò i dodici sono già il gruppo centrale dei discepoli (cf. 4,10) e «soltanto i dodici sono stati incaricati di presentarsi agli uomini nella persona di Gesù, di moltiplicare la sua propria attività, di sopportare per la sua persona accoglienza e rifiuto. A ciò devono essere strettissimamente legati con la persona di Gesù (essere con lui fino alla passione e alla morte) e con la sua modalità (servizio)».

Mi sembra sia conciliabile con questa posizione quella di W. Bracht (o.c.): egli sostiene che nel materiale pre-marciano vi sarebbe stata identificazione tra i discepoli e i dodici e che la loro non-identificazione sarebbe stata introdotta da Marco nella sua redazione, a scopo di attualizzare il messaggio: «La differenza fra il concetto di 'discepoli' e quello di 'dodici' in Marco non è storica o di rango, ma funzionale. Entrambi i termini servono per l'attualizzazione dell'annuncio di Gesù, ma mentre il concetto di *discepolo* si riferisce con chiarezza alla *comunità presente* poiché "Marco presenta letterariamente la sua comunità sotto l'immagine dei discepoli" (H. Thyen) soprattutto nell'atteggiamento dell'incomprensione dei discepoli, invece lo sguardo dell'evangelista con l'uso del numero *dodici* è *retrospettivo,* serve per la legittimazione dell'annuncio presente nel senso della *continuità con la storia di Gesù»*.

Comunque all'interno di questa comunità di discepoli sono chiaramente contemplati dei responsabili, la cui autorità dev'essere esercitata come un servizio alla comunità (10,43-44). Risalta in specie Pietro: è il primo chiamato da Gesù; il primo nominato nell'elenco dei dodici con la menzione che Gesù stesso lo aveva soprannominato Pietro ("Roccia", 3,16); è colui che più frequentemente parla, spesso a nome del gruppo; soprattutto è colui che per primo confessa, quale portavoce dei discepoli, la messianicità di Gesù (8,29).

b. *In Matteo* - Gli esegeti comunemente ritengono che Matteo, per attualizzare il messaggio, identifichi il gruppo dei discepoli e dei dodici (cf. J. Ernst, o.c., 926; W. Bracht, *o.c.,* 153; K. Stock, *o.c.,* 199); ha infatti la formulazione "i dodici discepoli" (10,1; 11,1; 20,17 [?]; 26,20 [?]), e una volta, nel contesto della loro missione, "i dodici apostoli" (10,2); chiama Giuda "uno dei dodici" (26,14.47; cf. 10,4). Perciò, secondo L. Sabourin *(Matteo, Il vangelo di Matteo* in *Rassegna di Teologia* 17 [1976] 5, 470-471), «per Matteo essere cristiano equivale a essere discepolo. Infatti, anche se in alcuni testi il termine *mathétai* designa la stretta cerchia dei discepoli (10,1; 11,1; 20,17; 26,20), tuttavia per lui il discepolo è il tipo e paradigma del vero cristiano (5,1; 9,37; 12,49; 23,1; cf. 28,19), tanto che, nel primo Vangelo, l'espressione 'i dodici' entra gradualmente in ombra, lasciando in primo piano quella di 'discepoli'... in quanto prototipi della prima comunità cristiana».

c. *In Luca* - Se Luca come abbiamo visto (1, 3 c) restringe il concetto di apostoli ai dodici, non così quello di discepoli (cf. G. Schneider, *o.c.,* 233-234; J. Ernst, *o.c., 327).* Egli, che negli Atti identifica discepoli con credenti in Cristo, vede abbozzata nei discepoli del Gesù terreno la comunità post-pasquale.

Perciò essi sono i destinatari del discorso del pianoro (6,17.20), nelle frasi introduttorie alle varie tappe del grande viaggio sono gli accompagnatori e i ricevitori dell'insegnamento di Gesù (11,la; 12,1.22; 16,1; 17,1.22; 18,15). Se i dodici sono distinti dal gruppo più grande dei discepoli perché è a loro riservata la testimonianza autorevole di tutta la vita di Gesù e in specie della sua risurrezione (At 1,22), però anche i semplici discepoli (cioè i cristiani) hanno il compito dell'annuncio. Lo dimostra non solo la missione dei settantadue discepoli (10,1-12) immediatamente dopo che Gesù aveva esposto le condizioni della sequela (9,57-62), ma è evidente anche dai versetti 9,60b.62b, ove è prescritto ad ogni discepolo di mettere al primo posto l'annuncio del regno di Dio.

d. *Nel quarto Vangelo* - Gv presuppone che i lettori conoscano il gruppo tradizionale dei dodici, che vengono presentati come coloro che
10 stesso Gesù ha scelto e dei quali uno lo tradirà (6,70-71). Conosce per nome almeno otto dei suoi componenti: Simone, Andrea, Natanaele, Tommaso, Giacomo, Giuda di Giacomo e Giuda Iscariota (1,35-51; 6,5; 12,21-22; 14,22; 21,1-2), "il discepolo amato" (/MI, 3 b: Giovanni di Zebedeo?).

L'evangelista però sa che Gesù aveva un numero più vasto di discepoli: un numero superiore a quello dello stesso Battista (4,1), così che gli stessi farisei si lamentano che «tutto il mondo va dietro *(opisó)* a lui» (12,19). Gv 6, alla fine del discorso sul pane di vita, narra che dopo le obiezioni dei "giudei", anche «molti dei suoi discepoli si tiravano indietro *[eis là opisó*] e non andavano più con lui» (6,66). Questi "molti" discepoli appaiono distinti dalla "folla" (6,2), ma anche dai "dodici" che subito dopo per bocca di Pietro dichiarano invece di perseverare nella fede in lui, "il Santo di Dio" (6,67- 69: cf. la confessione parallela di Mc (8,27-29).

Di fatto appare che Gesù ha pure "discepoli" a Gerusalemme, quali Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo (19,38-39), e a Betania, presso Gerusalemme, ha l'amico Lazzaro (11,3.11) e le sue sorelle Marta e Maria.

Infatti, anche in Gv l'idea di sequela e discepolato è estesa a tutti i credenti (cf. 8,12.31; 15,8); e perciò il gruppo dei discepoli rimane anche nel quarto Vangelo indefinito e imprecisato: «Anzitutto sono discepoli i più stretti compagni di Gesù, poi anche i suoi veri seguaci, infine tutti i credenti... Benché si conoscano bene i discepoli scelti da Gesù stesso, anche i futuri credenti sono inseriti nel discepolato di Gesù: è un processo ecclesiale significativo» (R. Schnackenburg, *o.c.,* 331-333). R. Brown (*Giovanni*, I, p. CXXXII) aggiunge però che «in certi passi in cui Gesù parla del futuro, i discepoli prendono l'aspetto di capi della chiesa. In Gv 21,15-17 a Pietro è affidata la cura pastorale del gregge. In 4,35-38 e in 13,20 è implicito che i discepoli hanno un ruolo nella missione cristiana e 20,23 dà loro un potere autoritativo di assolvere o ritenere i peccati degli uomini».

5. I DESTINATARI DELLA RADICALITÀ EVANGELICA - Con tale espressione si indicano da alcuni decenni quegli insegnamenti di Gesù duri ed esigenti, che impongono atti o atteggiamenti di rottura rispetto ai modi abituali, umani o religiosi, di agire, e che vengono a loro volta presentati con tratti paradossali o assoluti.

Abbiamo visto che ai discepoli, e in specie ai dodici, Gesù impone una sequela che comporta l'abbandono della professione e della famiglia; agli apostoli o missionari Gesù impone di partire senza equipaggiamento e di affidarsi per il cibo e l'alloggio all'accoglienza degli evangelizzati.

Vi sono poi le esigenze generali o imperativi morali di portare la propria croce, a motivo di Gesù, fino alla rinuncia della propria vita (Mc 8,34-38 par.), a preferirlo fino all'odio del proprio padre e della propria madre (Lc 14,26-27 / Mt 10,37-39) e a rinunciare alle proprie ricchezze per darle ai poveri (Mc 10,17-31 par.; ecc.). Chi ne sono i destinatari? Solo i primi discepoli storici di Gesù o tutti i cristiani di ogni tempo? Oppure tali esigenze sono solo "consigli evangelici", destinati alla vita 'religiosa' nel senso che il termine acquisterà nei secoli

seguenti?

Rimandando all'opera citata di Th. Matura per un'analisi dettagliata dei vari testi, ci sembra di poter concludere con lui che l'unico che si possa dire 'consiglio', in quanto non è una prescrizione rivolta a tutti i credenti, è la ^ verginità per il regno di Dio (Mt 19,11-12; cf. ICor 7,7). Tutte le altre esigenze sono rivolte a tutti i discepoli e quindi a tutti i cristiani; ovviamente ai responsabili di comunità e ai missionari in maniera più impegnata, in quanto per primi ne devono dare l'esempio. Si esita invece a dedurre che Gesù abbia richiesto a tutti i cristiani l'abbandono dei beni, o meglio la loro messa in comune per soccorrere i poveri e i bisognosi della comunità; eppure tale senso appare dall'insieme di tutti i testi evangelici e in specie dalla correlazione posta da Luca tra la chiamata del ricco (18,22.28) e il sistema di vita dei primi cristiani (At 2,45; 4,32.35). Perciò le esitazioni sembrano nascere, più che dai testi, dalle conseguenze che ne derivano. Infatti «nulla nei testi esaminati permette di riservare le esigenze radicali a un gruppo ristretto, qualunque esso sia... I sinottici estendono queste esigenze non esclusa la messa in comune dei beni a tutti i credenti... Il contenuto di queste esigenze è spesso netto e duro; il modo di viverle concretamente è lasciato, come un'interpellanza inquietante, all'invenzione creatrice». Però, a mio parere, gli esempi di Anania e Saffira da una parte e di Barnaba dall'altra (At 4,36-5,11) invitano a non livellare in forma eguale per tutti tali esigenze radicali; perciò c'è spazio all'interno delle comunità cristiane per vocazioni 'religiose' più radicali delle altre, che dovrebbero però evidenziarsi come 'segno' e stimolo a tutti i cristiani nell'attuazione

anche dell'esigenza evangelica della condivisione fraterna dei beni.

Pure J. Eckert conclude che sia la radicalità nella sequela sia i relativi imperativi morali prescrivono un totale orientamento al regno di Dio: «Essi somigliano ad appelli che vogliono fare l'uomo 'chiaro-udente' (il momento linguistico) e 'chiaroveggente' (il momento contenutistico), affinché egli rielabori di volta in volta nella propria situazione e con fantasia i principi fondamentali del regno di Dio esemplarmente presentati... I radicalismi sono il sale dell'annuncio di Gesù».

ATEO

I - DI QUALE ATEISMO PARLA LA BIBBIA? — Una sola volta (cf. Ef 2,12) ricorre nella Bibbia la parola 'ateo': ma con un significato da ben precisare rispetto alla risonanza attuale di questo termine. Alcuni testi soltanto dell'AT riportano la dichiarazione esplicita degli empi o stolti: «Dio non c'è» (cf. Sal 14,1; 53,1), o qualcosa di equivalente (cf. Sai 10,4). Occorre tuttavia chiarire subito che tali affermazioni non sono teoriche o direttamente riguardanti l''esistenza' di Dio, bensì 'etiche' e in connessione con la vita dell'uomo e il suo operare, valutati in dipendenza o meno da un Dio legislatore e giudice di tutti.

Tali distinzioni sono ormai acquisite e condivise da quanti studiano esegeticamente e teologicamente la rivelazione biblica circa Dio e circa l'uomo in relazione con lui.

1. L'ATEISMO 'ETICO' DELLA BIBBIA - Un attento esame e 'ascolto' del messaggio biblico sembra spingere a chiedersi se è rettamente impostata oggi l'alternativa fra l'ateismo di tipo biblico e quello di tipo teorico attualmente corrente. Effettivamente, quando si fa una scelta decisiva nella vita e nella fede di una creatura? Quando si nega l'esistenza di Dio (in sé), o già quando non lo si riconosce e ammette coinvolto con la vicenda dell'uomo stesso e del cosmo?

La risposta che si ricava da tutta la Bibbia è nella linea della seconda parte del dilemma: ateismo umano è già quello 'etico'. Del resto l'annuncio fondamentale della rivelazione ebraica e cristiana non è tanto circa l'esistenza di Dio (Dio c'è), bensì che egli è vivente e presente accanto e dentro la storia umana [Dio].

2. PAGINE BIBLICHE - Anche solo limitando la rassegna ai testi principali, risultano numerosi i capitoli della rivelazione biblica relativi alla figura dell'ateo e delle "scelte ateistiche" che possono essere fatte dagli uomini.

- Gli scritti profetici parlano della presenza di empi che opprimono gli innocenti nella stessa comunità israelitica. Essi legittimano il loro comportamento affermando che Dio non vede e quindi non ha cura né fa giustizia in favore degli oppressi. Così in Is 5,18-20; 29,15; 66,5; Ger 5,11-13; 14,12-18; Ez 8,7-12; 9,9; Sof 1,12.
- Nei testi sapienziali la figura dell'empio viene smascherata, mettendola a confronto con quella dell'uomo saggio e credente in Dio. Particolarmente efficace la contrapposizione fra le due categorie di persone in Sap 2 (e in tutta la sezione di Sap 2-5). Celebre la considerazione (che ha poi ispirato Rm 1,18-32) di Sap 13 circa la stoltezza dell'idolatria: fermarsi alle creature mentre si cerca Dio creatore. Nel libro di Giobbe si giudica come via battuta da uomini perversi quella che porta a dire, rivolgendosi a Dio: «Allontanati da noi! Che cosa ci può fare l'Onnipotente?» (Gb 22,12-20).
- Alcuni salmi traducono in riflessione orante il giudizio di condanna riguardo agli stolti: quelli che, negando una presenza divina nella storia, si permettono di opprimere i poveri e di vantarsi con superbia della loro prepotenza e del loro ateismo morale. Particolarmente efficaci i testi integrali di alcune composizioni salmodiche: Sai 10; 14; 53; 94. Ma si vedano pure: Sai 36,2-3; 59,8; 73,11; ecc.
- S. Paolo richiama uno sfondo di ateismo morale o di idolatria contrassegnata dal rifiuto del Dio vivo e vero quando vuole affermare la presenza del peccato e delle sue conseguenze nel mondo: Rm 1,18-32. E nella lettera agli

Efesini, mettendo a confronto la situazione religiosa dei cristiani provenienti dal giudaismo con quella dei cristiani provenienti dal paganesimo, afferma che questi ultimi mancavano di molteplici esperienze del Dio vivo e vero di Israele: «Senza Cristo, esclusi dal diritto di cittadinanza d'Israele, stranieri all'alleanza promessa, senza speranza e senza Dio ['atei'] in questo mondo» (Ef 2,12). Come si può cogliere dall'esame del testo, si tratta di cinque esclusioni non tanto assolute, quanto piuttosto in rapporto all'antico popolo di Dio. Erano 'lontani' (cf. Ef 2,17), rispetto agli israeliti 'vicini' a Dio: la loro era una situazione, prima e più che un rifiuto formale di Cristo e dello stesso Dio delle speranze ebraiche.

II - L'UOMO SENZA IL DIO VIVO E VERO — A differenza dei testi del NT che del resto non considerano propriamente la figura dell'empio-ateo, neppure tra i non-ebrei quelli che parlano di negazione di Dio nell'AT hanno spesso per riferimento l'israelita: il suo ateismo pratico (etico) è una deviazione e un allontanarsi da Dio, per suggestioni e tentazioni venute dal benessere, da situazioni di potere, dal contatto con l'idolatria. Chi è dunque l'uomo che nega Dio, secondo la Bibbia?

1. L'ATEISMO COME SUPERBIA - Una prima nota fondamentale dell'empietà umana, quella che porta alla negazione almeno pratica di Dio, è data dalla rinuncia alla propria condizione creaturale. Le differenti 'teologie' bibliche sviluppano accentuazioni molteplici nel giudizio circa le cause e le manifestazioni dell'ateismo che nasce dalla superbia umana.

a. *La tentazione del 'benessere'* - Non poche volte la lettura dei testi dell'AT fa incontrare la considerazione circa l'ateismo etico cioè il concreto rifiuto di Dio come originato da condizioni di sicurezza e benessere, quasi che la gestione personale della propria esistenza presente e futura porti a dimenticare e a negare Dio:

- una valutazione del genere risulta presente già in pagine di tipo profetico: quelle, per esempio, di Osea (cf. Os 2,7.10-11.14; 10,1-4); quelle frequenti del predicatore deuteronomico (cf. Dt 6,10-13; 31,20; 32,15- 20); quelle pure di Geremia (cf. Ger2,7-13);
- particolarmente forte è il giudizio di Isaia contro la superbia del popolo di Dio, che è preso dall'ebbrezza dei suoi mezzi di sussistenza e di autodifesa e quindi dimentica Jhwh o non lo coinvolge nella sua esistenza: Is 5,11-17; 18,1-6; 2,6-22 (cf. Ger 17,5-8);
- la riflessione sulla tentazione ateistica che proviene da condizioni di benessere riecheggia frequente negli scritti sapienziali: anche quando non si rifiutasse espressamente Dio, si è comunque portati insensibilmente a farne a meno di fatto! Si vedano: Sir 5,1-8; 11,12-28; Gb 27,13-23; Sai 49; 73 (cf. Lc 12,16-21).

b. *Le espressioni negative dell'ateismo che nasce dalla superbia* - L'autonomia presunta rispetto a Dio, generata dal possesso di beni materiali, non porta necessariamente a dichiarazioni esplicite di rifiuto di Dio (come nel caso più tipico dello 'stolto'); tuttavia l'uomo è spinto a dimenticare Dio, a organizzarsi da solo, ad essere prepotente e superbo nei confronti degli altri uomini.

Tali sono le constatazioni più ricorrenti della Bibbia, secondo i testi già sopra ricordati. L'uomo cessa di adorare Dio; manca di riconoscenza nei confronti di lui, come se tutto non venisse da lui soltanto (si vedano in particolare i testi sapienziali).

2. L'ATEISMO COME STOLTEZZA - Due figure tipiche (anche se marginali) dell'AT servono a caratterizzare l'atteggiamento ateistico di chi, pur non manifestandosi superbo e presuntuoso di sé, tuttavia si pone al di fuori di una relazione con Dio: il marito di Abigail, che la Bibbia ricorda con il nome di Nabal (che significa 'stolto'); la moglie di Giobbe, alla quale il marito dice dopo una sua espressione offensiva riguardo alla fede in Dio rimproverandola: «Parli come una insensata!» (come una *nabala).*

I due testi (ISam 25,2-42; Gb2.7-10; si veda pure l'episodio di Tobia con sua

moglie: Tb 2,11-14) propongono P “etimologia teologica” della stoltezza umana, quella che porta a negare Dio, o anche solo a ignorarlo nella vita: Nabal e la moglie di Giobbe (e così quella di Tobia) si mostrano autosufficienti e paghi delle cose concrete che hanno o fanno; non manifestano interesse per Dio. Nei confronti poi di coloro che sono credenti e timorati di Dio, simili individui si rivelano insolenti e offensivi:

- la stoltezza diventa irreligiosità, ma anche tendenza a «fare il male e non il bene» a danno dei semplici e degli indifesi; così nei Sal 14 e 53;
- secondo gli scritti sapienziali, la presenza dello stolto è motivo di afflizione e di disonore anche in una famiglia: Pr 10,1; 17,21; Sir 22,3-6.

Popolo stolto e insipiente è stato Israele quando ha peccato contro Dio, colui che lo aveva generato, sostenuto e protetto. Espressione di stoltezza è l’ingratitudine e la disobbedienza al Signore: Dt 32,5-6 (cf. Is1,2-4; Os 11,1-4).

Ma pure stoltezza è l’insulto contro Jhwh da parte dei popoli che opprimono Israele: infatti, mentre sono strumento divino per punire le infedeltà di quest’ultimo, essi assumono il tono arbitrario di offesa contro Dio stesso: Sal 74,18-23 (cf. Is 10, 5-19; 36-37).

Singolare è infine il giudizio di stoltezza che il libro di Giobbe riserva agli amici che nella loro difesa della giustizia di Dio, di fronte al lamento di Giobbe non hanno parlato secondo la fede: «Non avete parlato rettamente di me, come ha fatto il mio servo Giobbe» (cf. Gb42,7-9).

3. L’ATEISMO COME EMPIETÀ - L’uomo empio *(rasa')* nel suo comportamento viene spesso considerato dalla Bibbia. La figura che ne risulta sembra avvicinarsi talvolta alle dimensioni titaniche di chi resiste a Dio (si vedano certi testi di tono apocalittico: cf. Ez 38-39; lTs 2,6-12; Ap 13,11-18). Molto più frequente è la caratterizzazione dell’empietà come concreta negazione di Dio ed effettiva aggressione nei confronti di coloro che sono pii e umili.

L’AT usa circa 343 volte la radice verbale che esprime empietà e colpa. Particolarmente frequente ne risulta l’uso nei salmi e negli scritti sapienziali.

- I malvagi non temono Jhwh e perciò impunemente insultano e opprimono i giusti. Così spesso si osserva nei profeti e nei saggi dell’AT. Anzi, è tipico del malvagio di conculcare la giustizia e il diritto di coloro che temono Dio: cf. Sal 10; 17; 37; 94.
- È quindi spontaneo ricorrere a Dio, specialmente attraverso la supplica, perché metta fine alla prepotenza degli empi: con la loro condotta essi sono un’offesa a Dio onnipotente e provvidente: cf. Sal 139,19; 140,5; Ger 12,1-4.
- La fiducia in Dio da parte degli oppressi non sarà delusa; l’empietà degli uomini sarà sconfitta! Dio certamente interverrà, anche se non appare quando e come quest’ordine divino sostituirà il mondo sconvolto dai malvagi: cf. Is 13,11; MI 3,18; Qo 8,13; Gb 15,20; Ab 1,12-2,4.

III - IL DIO SU MISURA DELL’UOMO ATEO — Chi è dunque il Dio negato o dimenticato dall’uomo che si manifesta superbo, stolto ed empio? Rispetto a Jhwh il Dio che si è rivelato a Israele come vivente ed eloquente l’ateo biblico pensa ad una divinità generica, che non parla, non giudica e perciò non fa paura.

Alla luce dei vari testi già richiamati si possono raccogliere sotto due note principali le negazioni tipiche dell’ateismo considerato dalla Bibbia.

1. DIO ASSENTE DALLA STORIA - Fondamentalmente, l’uomo che si intravede nei testi biblici che parlano del rifiuto di Dio è un emancipato dalla tutela e dalla presenza di Dio stesso.

Non si teorizza sull’emancipazione spirituale raggiunta, ma la si vive e la si proclama in maniera sfacciata.

- Rispetto all’oppresso e al ‘povero’, oppure in circostanze che richiederebbero atteggiamenti di fede profonda, l’ateo lancia la sua sfida: dove è Dio? Cosa può fare in tale situazione? Mostri cosa egli è capace di provvedere, rispetto ai progetti umani! E simili posizioni rendono più acuta la prova di fede degli uomini timorati di Dio. Si vedano: Sal 10, 4.6.11.13; 42,4.11; 79,10; Mi 7,10; Gl 2,17; MI 2,17.

- Simili interrogativi, intorno alla presenza effettiva di Dio dentro alla vicenda umana, hanno un significato radicalmente differente in bocca all'empio e superbo che ha allontanato Dio dal suo orizzonte e sulle labbra di chi sta passando un tempo di 'deserto' spirituale. In questo secondo caso è Dio stesso che tenta l'uomo per purificarne la fede e pur dandogli l'impressione d'essersi allontanato dalla storia di fatto per farsi cercare e invocare, come se fosse a un passo da colui che è nella prova. L'empio e il provato-da-Dio fanno quasi le stesse affermazioni circa la presenza e la provvidenza di Dio, ma l'animo del primo rasenta la sfida, mentre quello del secondo è nel dramma: questi sa che Dio è vicino e può, quello pensa invece che Dio sia lontano e, comunque, non gli interessa che intervenga. Significativo il fatto (già rilevato) che debbano cercare il perdono divino gli amici di Giobbe, i quali avevano parlato in difesa così ritenevano di Dio e della sua giustizia (cf. Gb 42,7-9); mentre Giobbe viene elogiato per la sua fede, lui che aveva scandalizzato gli amici con le espressioni dell'animo sconvolto dalla prova-deserto, a motivo dell'apparente assenza di Dio dalla sua vicenda (cf. Gb 9-10; 12-14; 16-17; 19; 21; ecc.). Assai espressivi di tale esperienza drammatica di prova della fede sono i salmi di malati e oppressi (cf. Sai 22; 38; 69; 71; 88; ecc.).

2. L'IDOLO - Una divinità ridotta alle misure dell'uomo è l'idolo. L'atteggiamento religioso che porta a questa relazione con il divino differisce da quello dell'empio o del superbo che considera Dio assente dalla storia umana. Nel nostro caso, Dio non è allontanato, ma viene accostato in maniera indebita: l'uomo non accede creaturalmente a Dio e alla sua misteriosa presenza e onnipotenza, bensì accosta a sé la divinità e la riduce secondo le sue esigenze religiose.

Il tema dell'idolatria è presente come denuncia di un rischio (cf. ICor 10,14; lGv 5,21) anche nel NT. Ma esso caratterizza soprattutto l'esperienza e il messaggio dell'AT: e vi ricorre secondo tutte e tre le grandi modalità della parola di Dio, ivi presente e ascoltata: come *tórah* (nel Pentateuco), come 'profezia' (nei libri storici e propriamente profetici) e come 'sapienza' (negli scritti che si rifanno a questo genere letterario). Pur limitando la proposta ad alcune indicazioni orientative, può giovare alla chiarezza del tema distinguere due paragrafi fondamentali.

a. *Gli idoli delle genti* - Quando il discorso si fa non tanto sulle raffigurazioni sensibili della divinità, bensì sul fatto del riferimento a Dio da parte di altri popoli, l'AT non nega generalmente la verità di questo fatto. La religiosità è un fatto umano universale, la cui vicenda può certo subire crisi e deformazioni — come risulta quando la si avvicini e la si esamini alla luce della propria esperienza religiosa (tale è il caso dei testi 'apologetici' del Secondo Isaia, di Daniele e di Baruc: cf. Is 40,18-19;
44,9-20; Bar 6; Dn 14) ma l'uomo della Bibbia non la nega come possibile e autentica (si può considerare in tal senso, come riassuntivo di tutta una tradizione precedente, il discorso di Paolo ad Atene: cf. At 17,22-31).

I non-ebrei non sono atei! La loro religiosità viene impoverita dal fatto del riferimento a idoli (strani e molteplici) e dal ricorso a pratiche assai poco rispettose dell'assoluto di Dio. Inconsciamente però essi cercano e rendono culto all'unico vero Dio, quello che Israele (e il cristianesimo) adora, quello che di fatto salva tutti: così professano A e NT (cf. Is 40,21-24; Dn 3,28-30; Is 2,2-5; 19,16-25; At 10,34-35; Rm 2,12-16) in tante loro pagine.

L'ìdolo come tentazione di Israele - L'insegnamento insistente dei profeti, specialmente di quelli del secondo periodo monarchico dal tempo di Elia (metà del IX sec.) a quello di Geremia ed Ezechiele (metà del V sec.) afferma la trascendenza e la misteriosità del Dio vivo e vero, che Israele ha incontrato e conosciuto nelle successive rivelazioni di sé che egli ha fatto.

Complessivamente, le guide spirituali di Israele non denunciano come grave e diffuso l'ateismo, quanto piuttosto una religiosità minore e riduttiva nella relazione con Jhwh. Essa si manifesta (fin da tempi remoti) già nel tentativo di

raffigurare concretamente il Dio vivo del Sinai (cf. il divieto delle immagini di Dio: Es 34,17; 20,4; Dt 4,9-20 ecc.). Essa poi aumenta il suo rischio di deviazione e di infedeltà nelle stesse manifestazioni cultuali sontuose, ma formalistiche e disgiunte dall'impegno della vita (cf. Am 4,4-5; Is 1,10-20;29,13-14; Sal 50; ecc.).

In simili interventi profetici ritorna costante una percezione: di Jhwh così circondato da segni di religiosità e magari reso sensibilmente presente nella statua (come a Betel) Israele è tentato di farsi un Dio su sua misura e richiesta; un Dio a cui di fatto parla (con espressioni cultuali), ma che non parla più al suo popolo, perché questi non si aspetta suoi interventi; un Dio che non è più vivo, cioè imprevedibile e sorprendente. La sua presenza nella storia viene ridotta ai momenti in cui Israele lo richiede e secondo la misura e le modalità che gli assegna.

Una pagina differente circa la tentazione idolatrica del popolo di Dio al tempo dei profeti pre-esilici soprattutto è quella riguardante le suggestioni religiose da parte dei popoli cananei, che Israele ha trovato (e non ha distrutto) in terra di Palestina. Il loro 'baalismo' (un dio della natura e non della storia) e le loro varie espressioni minori di religiosità (magia, divinazione, ecc.) hanno spesso tentato il popolo di Dio. Al contatto poi con i popoli vicini, soprattutto fenici ed egiziani, quello ebraico trova nuove provocazioni all'infedeltà verso Jhwh: in strani 'sincretismi' religiosi e in alternative più facili e comode alla sua fede (cf. Dt 16,14-9; 13,2-18; Ger 7; Ez 8; ecc.).

b. *Conclusione* - L'ateismo, di cui parla la Bibbia, risulta assai più concreto e complesso di quello che si limita a negare semplicemente l'esistenza di Dio. Le sue espressioni differenti manifestano un unico probabile atteggiamento originario: il non riconoscere un Dio vivo e presente nella storia, così come egli si è rivelato! E in questa tentazione si cade ogni volta che si afferma se stessi in alternativa a Dio (quasi temendo per sé, qualora lo si accolga presente e 'provvidente'). Ma nel rischio di un Dio diminuito e quindi su misura dell'idolo si cade pure quando si ha una 'confidenza' erronea nei suoi riguardi: quella che si manifesta in un culto formalistico (vedi la predicazione profetica) o magari in una 'competenza' su di lui, che preclude la via alle sue sorprese e al suo mistero (vedi lo scopo dei libri di Giobbe e del " Qohelet).

ATTI DEGLI APOSTOLI

I problemi dell'opera lucana emergono soprattutto dal secondo volume, quello più caratteristico e senza parallelo negli altri evangelisti, gli Atti degli Apostoli. Sotto questa voce trattiamo, dunque, tutta la problematica generale di Luca-Atti, rinviando a Luca II solo per la struttura ed i temi fondamentali del Vangelo lucano, raccomandando la lettura unitaria delle due voci.

I - CENNI SULLA STORIA DELL'INTERPRETAZIONE — Per Luca-Atti, forse più che per qualsiasi altro scritto biblico, il modo di vedere del cristiano comune e quello degli specialisti presentano una sconcertante divergenza.

1. L'OPERA LUCANA NELLA VITA DELLA CHIESA - Fra i cristiani comuni, entrambi i volumi lucani vivono oggi un momento di grande popolarità, superiore a quella già notevole goduta nella chiesa antica. Il Gesù che affascina molti nostri contemporanei per la sua umanità, nella quale si rivela la misericordia del Padre, è in gran parte il Gesù lucano; i temi spirituali cari a Luca (gioia e lode ma anche rinunzia e perseveranza; dimensione "orizzontale", povertà vista soprattutto come condivisione, e al tempo stesso dimensione "verticale", primato della preghiera...) si rivelano capaci di delineare tutto un itinerario di vita cristiana; dagli Atti poi emerge un'immagine di / chiesa, certo non esente neppure essa da difficoltà e da tensioni, ma assai viva e stimolante, tale da offrire attraverso i secoli un punto di riferimento per ogni sforzo di rinnovamento ecclesiale.

Il cristiano comune, oggi come in passato, è spontaneamente portato ad annoverare Luca-Atti fra le parti "facili" della Bibbia, le meno "teologiche", quelle che più si prestano ad un fruttuoso accostamento da parte di tutti senza esigere troppi presupposti: in sostanza una semplice narrazione di eventi storici, anche se eventi tali da racchiudere molteplici ricchezze teologiche e spirituali (cf. Girolamo, *CSEL* 54,463,2-6; Giovanni Crisostomo, *PG* 60,13s).

E tuttavia la valenza più propriamente teologica dell'opera, forse proprio perché meno avvertita, è stata più forte di quanto non si pensi; ed in qualche momento storico si è manifestata più chiaramente. Dopo aver fornito Parco di volta" del canone neotestamentario, intorno al quale raccogliere unitariamente i vangeli accanto al *corpus paulinum* e agli altri scritti, l'opera lucana diede un efficace aiuto anche a salvaguardare l'unità dei due Testamenti allorché essa venne negata dagli gnostici (cf. per esempio Ireneo, *Adv. Haer.* 111,10,1-5; 12,1-14; 14,1-4); non a caso Marcione, che pure aveva optato per il Vangelo lucano per la sua insistenza sulla misericordia del Padre, dovette mutilarlo in più punti, a suo dire interpolati da cristiani troppo favorevoli al giudaismo (e correzioni dettate da timori analoghi affiorano a volte anche all'interno della chiesa nella tradizione testuale), e respingere in blocco gli Atti, nei quali la forte insistenza sull'identità tra il Dio di Gesù Cristo e il Dio d'Israele (3,13; 5,30; 13,17; 22,14; 24,14) avrebbe compromesso, a suo avviso, la novità cristiana (cf. Tertulliano, *Adv. Marcionem* IV,2.4; *CCL* I,548,26s; IV,4.4: 550,20-25; V.2.7: 667,27-30; *Depraescriptione haereticorum* 22,11; 23,3: 204,6.31-35; Epifanio, *Haer.* XLII: *PG* 41,708-773).

Ma dopo questi momenti di accesa tensione, Luca tornò ad occupare tranquillamente, senza note di biasimo né di eccessiva lode, la sua posizione di "storico" coscienzioso e di "artista" elegante (cf. Girolamo, *Ep.* XIX,4). Di un Luca "teologo" non si sospettava; il problema della specifica finalità dell'opera veniva appena sfiorato, in termini alquanto generici, per esempio quando si notava l'improprietà del titolo "Atti degli Apostoli", dal momento che in realtà vi si parla solo di Pietro e di Paolo e che, a ben vedere, il vero protagonista è lo Spirito Santo (Crisostomo, *PG* 60,21).

2. L'OPERA LUCANA NELLA DISCUSSIONE ESEGETICA MODERNA - Dietro questa apparente facilità, dietro la superficie tranquilla di questa narrazione in cui tutto si svolge in maniera così lineare e scorrevole, l'occhio

sospettoso dei moderni scopre però tutto un groviglio di problemi.

Dal posto di "storico" onorevolmente occupato per tanti secoli, Luca si è visto trasferire al rango di "teologo"; con questa promozione, però, non gli è piovuta addosso solo nuova gloria, ma anche la sgradita sorpresa di vedersi preso a bersaglio degli attacchi dei suoi nuovi colleghi, i teologi. Nel momento stesso in cui Luca veniva riconosciuto capace di sviluppare una sua personale visione e non appariva più come un semplice ripetitore di Gesù e di Paolo, in una parte del protestantesimo contemporaneo questo apporto teologico lucano veniva visto come un'involuzione più che un'evoluzione, e suscitava valutazioni assai severe, culminanti nella qualifica di "proto-cattolicesimo", termine che per alcuni autori (Kàsemann, Schulz...) non serviva solo a descrivere in sede storica l'emergere di un'ecclesiologia di tipo cattolico, ma anche ad esprimere una valutazione teologica estrema- mente negativa, quasi sinonimo di alterazione dell'evangelo.

Per quanto criticabili, queste posizioni radicali hanno il merito di richiamare l'attenzione, anche di noi cattolici, sui pericoli di una teologia o di una spiritualità unilateralmente ricavata da Luca-Atti e dimentica dei grandi temi paolini del peccato, della grazia, della croce. Pericoli tutt'altro che ipotetici, se si pensa al "gesuanismo" liberale (Harnack) che sembra riaffiorare oggi in certe tendenze orizzontalistiche; o anche a certe punte di moralismo o di trionfalismo in campo ecclesiologico, da cui non è stata esente la predicazione e la teologia cattolica. Certo ci sono pericoli nel- l'"ottimismo" lucano, così come ce ne sono nel "pessimismo" apocalittico o giovanneo, benché l'uno e l'altro esprimano aspetti irrinunciabili della fede cristiana; si tratta però piuttosto di una *nostra* lettura unilaterale e deformante, che mentre è infedele a Paolo si rende infedele anche all'autentica intenzione di Luca stesso.

A prescindere da questi diversi giudizi di valore, non tutti hanno accettato il trasferimento di Luca fra i teologi. Fino ai nostri giorni, gli studi lucani vedono fronteggiarsi le due posizioni, "Luca storico" / "Luca teologo", con l'alterno prevalere dell'una o dell'altra. Non è venuta mai meno infatti, soprattutto nell'area anglo-americana (cf. il bilancio tracciatone, non senza unilateralità, dal Gasque), la posizione più tradizionale, che attribuisce a Luca-Atti una finalità essenzialmente storiografica (e oltretutto effettivamente raggiunta con buoni risultati, almeno in rapporto ai livelli di quell'epoca); fino ad ignorare, spesso, il problema dello scopo di Luca-Atti, o nel migliore dei casi limitandosi ad aggiungere alla finalità storiografica anche una qualche ulteriore finalità religiosa, di tipo più pratico (evangelizzazione, edificazione...) o più teologico, sempre però in termini molto generici (confermare la risurrezione e la signoria di Gesù, sottolineare il ruolo dello Spirito Santo, la potenza della "parola", ecc.); non una finalità più specifica: semmai, eclettícamente, una pluralità di centri d'interesse all'interno di quello storiografico o accanto ad esso.

Questi autori si compiacciono di sottolineare i contatti di Luca con gli storici greco-romani, a cominciare dal celebre prologo (Lc 1,1-4), dimenticando però che per gli antichi la storiografia non era mai fine a se stessa. L'innegabile dimensione storiografica dell'opera lucana non deve dunque far mettere da parte la ricerca di una finalità specifica, che è imposta con evidenza dal carattere selettivo e dall'intreccio ben strutturato della narrazione.

Sul fronte opposto le posizioni si presentano più differenziate: "Luca teologo" ha assunto, nei vari momenti della ricerca, volti abbastanza diversi. Schematizzando al massimo, i grossi problemi ai quali si è tentato di ricondurre tutta la riflessione teologica lucana sono essenzialmente due, entrambi anticipati in maniera geniale ma distorta nell'Ottocento, e riemersi poi nel nostro secolo: da una parte il problema del ritardo della parusia, dall'altra quello del rapporto Israele-chiesa-pagani (minoritarie sono rimaste altre ipotesi, come quella di uno scopo apologetico di tipo giuridico-politico nei confronti dell'autorità romana,

oppure quella di uno scopo polemico nei confronti delle nascenti eresie).

Il primo problema, quello del ritardo della parusia, intravisto da Franz Overbeck (1837-1905), che collocò l'opera lucana nella traiettoria della "mondanizzazione" di un cristianesimo originariamente tutto escatologico ed antimondano, rilanciato poi nel nostro secolo dai discepoli di Dibelius e di Bultmann (Vielhauer, Haenchen, Kàsemann, Conzelmann, Gràsser...), ha dominato tutta la prima fase della *Redaktions- geschichte* lucana [/Vangeli II].

L'altro problema, individuato già da Ferdinand Christian Baur (1792- 1860), fondatore della Scuola di Tu- binga, con la sua celebre interpretazione della teologia lucana come sintesi fra giudeocristianesimo (o "petrinismo") ed etnico-cristianesimo (o "paolinismo"), a lungo poi completamente accantonato, va riemergendo in forma più equilibrata e convincente ai nostri giorni (Dupont, fervei], Lòning, Lohfink...).

Oggi infatti l'interesse si va spostando di nuovo da Lc agli Atti, e all'interno di questi dalla prima parte alla seconda, dal Paolo missionario al Paolo prigioniero che difende appassionatamente la continuità fra la fede cristiana e la fede d'Israele. È questo il vero problema teologico fondamentale di Luca-Atti, troppo misconosciuto sia dalle interpretazioni di tipo puramente storiografi- co, che da quella overbeckiano-bultmanniana. Quest'ultima, a lungo egemone, oggi dà segni di cedimento e viene contestata pratica- mente su tutti i punti. Resta solo il fatto evidente che in Luca-Atti il prolungarsi del tempo risulta valorizzato positivamente, come "tempo della chiesa" all'interno del disegno salvifico di Dio (At 1,6-8). Tuttavia, da un punto di vista sincronico, il problema centrale di Luca-Atti non è quello del futuro, del ritardo della parusia, ma piuttosto quello del passato, della continuità con Israele; ed in ogni caso l'esigenza di dare una risposta al problema del ritardo non ha portato a sacrificare né il "già" della salvezza (Conzelmann), né il "non ancora" (Kasemann); entrambi sono salvaguardati: lo Spirito effuso a Pentecoste, e la chiesa da lui animata, non sostituiscono né il Gesù già venuto, né il Gesù venturo, ma sono la forma attuale della sua signoria salvifica. Da un punto di vista diacronico, questa valorizzazione positiva del "tempo della chiesa" non è una risposta nuova, lucana, ma è sostanzialmente quella che troviamo, già prima di Luca, in Marco ed in Paolo stesso, che già collegavano il ritardo della parusia alla necessità di raggiungere con l'evangelizzazione i confini della terra (Me 13,10; Rm 10,18; 11,15.25-27; 15,14-32). Non si tratta, inoltre, di una costruzione teologica resasi necessaria a un certo punto come "surrogato" dell'attesa a breve scadenza ormai venuta meno: in realtà vi sono buoni motivi per pensare che l'attesa a breve scadenza sia ancora condivisa anche da Luca (cf. Le 10,9.11; 18,7s; 21,32); la valorizzazione positiva del tempo della chiesa si fonda su fattori ben più positivi presenti sin dall'inizio (Cullmann): la presa di coscienza della necessità di evangelizzare i giudei, poi anche i pagani, l'esperienza viva del dono dello Spirito, la compresenza del "già" e del "non ancora" sin dalla predicazione pre-pasquale di Gesù.

È quanto emerge, a nostro avviso, dall'analisi della dinamica interna di tutta l'opera lucana.

II - STRUTTURA E TEMI FONDAMENTALI DEGLI ATTI — La struttura degli Atti [per Lc, Luca] è indicata però solo nelle grandi linee dalla ripartizione geografica, che ricalca le parole programmatiche: «Mi sarete testimoni in Gerusalemme in tutta la Giudea e la Samaria e fino all'estremità della terra» (1,8). È scandita inoltre dai cosiddetti "ritornelli" che sottolineano continuamente il diffondersi della "parola", l'accrescersi della comunità (alcuni di essi sembrano assumere maggiore importanza strutturale in quanto collocati a conclusione di tutta una fase dell'evangelizzazione: 5,42 e 6,7; 8,4; 9,31; 12,24; 15,35 e 16,5; 19,20; 28,30s). Ma soprattutto la struttura è indicata dal

progressivo intrecciarsi di vari fili narrativi inizialmente separati (cf. 8,4 con 11,19; 9,30 con ll,25s; 10,1 — 11,18 con 15,7-11). Il "nodo" in cui essi vengono ad intrecciarsi tutti è il concilio di Gerusalemme (15,1-35), che segna il punto d'arrivo di tutta la prima parte del racconto ed il punto di partenza della seconda.

1. DALLA PENTECOSTE FINO AL CONCILIO DI GERUSALEMME (I,I—IS, 35) - Nei cc. 1-5 la scena è fissa in Gerusalemme. Con la Pentecoste è sorta la prima comunità cristiana, che raccoglie antichi discepoli di Gesù e nuovi convertiti, tutti giudei sia palestinesi che della diaspora; per i pagani solo qualche accenno ancora vago e formulato al futuro (2,39; 3,25s). La loro vita santa guadagna loro la stima dell'ambiente (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16); la predicazione, di cui si ha un saggio nei tre discorsi di Pietro (2,14-41; 3,12-26; 4,8-12), provoca scontri con le autorità ebraiche, ma finisce per essere tollerata e ottiene una certa diffusione. Notare i ritornelli conclusivi in 5,42 e 6,7.

Tuttavia una svolta gravida di conseguenze, benché la scena resti ancora in Gerusalemme, comincia a delinearsi con Stefano e il suo gruppo di giudeocristiani grecofoni (6,1-8,la). La sua predicazione, più critica nei confronti del tempio e del popolo, non viene tollerata; Stefano è ucciso consenziente il giovane rabbino fariseo Saulo di Tarso ed il gruppo è costretto a disperdersi (8,lb-4): proprio questa dispersione, però, porterà i fuggiaschi ad evangelizzare i loro ambienti giudeo-ellenistici, e ad un certo punto ad entrare in contatto anche con i pagani (cf. 11,19-26). Prima però Luca narra altri avvenimenti che si ricollegano alla persecuzione di Stefano: l'evangelizzazione in Giudea e Samaria (8, lb-49) e la conversione del persecutore Saulo. Questi comincia subito a proclamare Gesù nell'ambiente giudeo grecofono a Damasco e poi a Gerusalemme, ma in entrambi i casi provoca tale opposizione da doversi ritirare nella sua città natale (9,1-30; notare il "ritornello" ricapitolativo in 9,31). Anche questo nuovo sviluppo così promettente resta perciò come sospeso, in attesa che qualcosa venga a sbloccare la situazione.

Gli eventi infatti saranno rimessi in moto da un nuovo massiccio intervento divino che porterà Pietro stesso, nonostante le sue ritrosie di pio ebreo, ad incontrarsi con l'incirconciso Cornelio e a concedergli il battesimo (9,32-11,18). La barriera che separava i giudei dai pagani, almeno in linea di principio, appare dunque superata (cf. 10,34 e 11,18). In pratica, però, è come se non fosse successo nulla: si ha l'impressione che per i cristiani di Gerusalemme, a stento tranquillizzati dal resoconto di Pietro, il caso di Cornelio si riduca ad un episodio isolato, un'eccezione espressamente voluta da Dio in ricompensa della grande devozione di questo pagano; essa non dà affatto l'avvio ad un'azione missionaria su larga scala fra i pagani. La marcia degli eventi appare di nuovo bloccata.

A questo punto, però, l'obiettivo si sposta di nuovo sui fuggiaschi del gruppo di Stefano, giunti frattanto ad Antiochia di Siria, la terza metropoli dell'impero. In questo ambiente urbano cosmopolita cominciano a verificarsi delle conversioni anche fra i pagani. Nasce così la prima comunità comprendente anche cristiani provenienti dal paganesimo (11,19-26). Luca si preoccupa subito di sottolinearne la piena comunione con Gerusalemme, attraverso la presenza di Barnaba (il quale vede aprirsi qui anche il campo di lavoro adatto per Paolo e lo chiama a collaborare) e attraverso l'invio di soccorsi per la carestia alla comunità di Gerusalemme. Qui intanto Pietro, dopo la liberazione dal carcere, lascia la guida della comunità locale a Giacomo e ad un collegio di anziani (11,27-12,25).

La comunione, però, ben presto verrà minacciata; l'aumento dei pagani che entrano nella chiesa provocherà tensione. Attraverso Paolo e Barnaba, infatti, la comunità antiochena comincia a realizzare vere e proprie spedizioni missionarie; un primo viaggio li porta nell'isola di Cipro e sulle prospicienti coste dell'Asia Minore, con una breve puntata nell'interno (cc. 13—14). Ad ogni stazione,

Luca segue sempre lo stesso schema, sottolineando soprattutto il rapporto con i giudei. Paolo comincia sempre la sua predicazione dalla sinagoga e cerca di restarvi fino a quando non ne viene cacciato; provoca sistematicamente la divisione dell'uditorio giudaico, con opposizioni e a volte persecuzioni. Risuona per la prima volta la minaccia di abbandonare a se stessi i giudei increduli e volgersi esclusivamente ai pagani (13,44-47), che per il momento, però, non viene messa in atto.

L'aumento degli etnico-cristiani provoca tensione nella chiesa. Una corrente dei giudeo-cristiani di Gerusalemme sostiene che va imposta anche ad essi la circoncisione e l'osservanza della legge mosaica. Ancora una volta tutto rischia di bloccarsi. Si rende necessario il concilio di Gerusalemme (15,1-35). Qui, oltre alle esperienze missionarie riferite da Paolo e Barnaba, si rivela decisivo l'intervento di Pietro, imperniato sul precedente di Cornelio, che assume valore di principio. La controversia è risolta ratificando la prassi di non obbligare alla circoncisione i convertiti dal paganesimo; si accetta però, su suggerimento di Giacomo, di vincolarli all'osservanza di alcune clausole rituali (o forse meglio: etico-rituali) che la legge mosaica estendeva agli stranieri immigrati fra i giudei (Lv 17-18).

A questo punto l'apertura agli incirconcisi può dirsi pienamente acquisita: non è più solo un'iniziativa portata avanti da alcune persone o da alcune comunità, ma è stata approvata anche al massimo livello giuridico-ecclesiale. L'obiettivo si riporta sull'area antiochena, dove l'azione missionaria può riprendere con rinnovato slancio (notare i "ritornelli" conclusivi in 15,35 e 16,5).

2. DAL CONCILIO DI GERUSALEMME ALL'ARRIVO DI PAOLO A ROMA (is,36—28,31) - Il racconto continua ancora, e per un'estensione non inferiore alla precedente. Solo una piccola parte di esso è dedicata a completare il quadro dell'attività missionaria di Paolo (15,36-19,20). Essa si sposta nel bacino dell'Egeo; dapprima, nel secondo viaggio missionario (15,36-18,22), sulla riva europea: Macedonia e Grecia, con lungo soggiorno a Corinto; successivamente, nel terzo viaggio (18,23-19,20), anche sulla riva asiatica, con lungo soggiorno ad Efeso. Viene sempre segnalato il sistematico dividersi dei giudei di fronte alla predicazione cristiana, e risuona per la seconda volta la minaccia di volgersi ai pagani (18,6). La predicazione a questi ultimi è rappresentata paradigmaticamente dal discorso all'Areopago (17,22-31).

Dopo la conclusione di questa fase, segnalata con i consueti ritornelli sulla diffusione della "parola" (19,10 e 19,20), questo terzo viaggio non si chiude, come i precedenti, col ritorno ad Antiochia per poi ripartire verso nuovi territori. In 19,21 viene enunziato solennemente un nuovo programma: Paolo ritiene ormai terminato il suo lavoro nel Mediterraneo orientale; vuole concluderlo con un gesto di comunione fra le giovani chiese e Gerusalemme recandovisi lui stesso a recapitare personalmente la colletta, e poi è necessario per lui raggiungere Roma (cf. Rm 15,22-32).

A questo nuovo programma corrispondono le tre rimanenti sezioni: il congedo di Paolo dalle sue comunità (19,21-20,38); l'arrivo a Gerusalemme, l'arresto e le lunghe vicende processuali (cc. 21-26); infine, in seguito all'appello a Cesare, l'avventuroso trasferimento via mare, col naufragio, e l'arrivo a Roma (cc. 27-28). È importante fare attenzione soprattutto alle parti conclusive e culminanti delle tre sezioni.

Quella del congedo di Paolo dalle sue chiese culmina nel discorso di addio ai presbiteri efesini a Mileto (20,17-38); visto però che anche nelle altre tappe si allude a prolungati insegnamenti di Paolo (20,1.2.7.11), questo discorso assume un valore più generale di "testamento" di Paolo a tutte le sue comunità e ai loro pastori; il punto su cui cade l'accento è che l'evangelo a cui Paolo ha dedicato tutta la sua vita continui ad essere annunziato con fedeltà, fronteggiando le

nascenti eresie (vv. 28-31).

Nella sezione delle vicende processuali di Paolo fanno spicco i tre lunghi discorsi di autodifesa: davanti al Sinedrio (22,1-21), davanti al governatore romano Felice (24,10-21), e infine, momento culminante, davanti al successore Festo e al re Agrippa II con la sua corte (26,1-23). La tonalità è "apologetica" (22,1; 24,10; 25,8; 26,1.2.24); non si tratta però di una difesa giuridico-politica, ma teologica. L'accusa è quella di apostasia dalla fede d'Israele (21,21-24.28; 24,5.8; 28,17); l'imputato non è né il cristianesimo in astratto di cui Paolo sarebbe solo il simbolo, né Paolo come persona in senso puramente biografico: è in gioco qualcosa che va al di là di Paolo, però storicamente passa attraverso la sua persona e la sua opera: non la chiesa in astratto ma la chiesa in quanto si è aperta, soprattutto per opera di Paolo, ai pagani. Perciò si rievoca di nuovo per filo e per segno per ben due volte, benché già noto al lettore (cf. 9,1-19), il racconto della conversione di Paolo (22,1-21 e 26,1-23), e si menziona sempre la missione ricevuta a favore dei pagani (22,15.21; 26,17s.20.23; cf. 9,15). Al di là delle altre accuse fittizie, è questo il punto che fa scattare l'ostilità degli avversari (22,22; 26,21), come già con Gesù nella sinagoga di Nazareth (Le 4,28).

All'accusa di apostasia si replica appassionatamente ribadendo di continuo che nella risurrezione di Gesù la speranza di Israele ha trovato non la sua distruzione ma il suo adempimento (22,1-3; 23,6; 24,14s.21; 26,4-8; cf. 28,20). Il re Agrippa interrompe Paolo: «Ancora un poco e mi persuadi a farmi cristiano!» (26,28). L'apologia sfocia nell'annunzio, nella proclamazione della risurrezione di Gesù e della sua messianicità (23,6; 24,10-21; 26,6-8.22s).

Significativa è anche la conclusione dell'ultima sezione, la pagina conclusiva di tutta l'opera. Il racconto dell'arrivo di Paolo nella capitale dell'impero si conclude non con la comparizione davanti a Cesare, ma con rincontro con la locale comunità ebraica, che si protrae lungamente, e vede ancora una volta l'apologia intrecciarsi all'annunzio (28,17-23). Anche a Roma come già in tutte le precedenti tappe della sua attività, nonostante l'adesione di alcuni, Paolo è costretto a constatare l'incredulità di Israele (v. 24), e ad interpretarla come quel misterioso "accecamento", permesso da Dio stesso nel suo popolo, di cui avevano parlato già i profeti (vv. 25-27; cf. Is 6,9s). Esso non esclude l'illuminazione futura (Le 13,34s; 21,24; At 1,6-8; 3,19-21; cf. Rm 9-11); per il momento, però, non potrà impedire che la minaccia già preannunziata (13,44-47; 18,6) venga posta in atto: la predicazione cristiana si volgerà ai pagani, e sarà accolta (v. 28). Significativa anche la conclusione narrativa (vv. 30-31): Paolo approfitta del suo regime di semi-libertà domiciliare per ricevere visitatori, «...annunciando il vangelo del regno, e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo con piena libertà e senza ostacolo». Viene così richiamato l'inizio del libro, in cui il Risorto s'intratteneva ancora coi discepoli *a parlare del regno di Dio* (At 1,3); accenno che a sua volta rinviava più indietro, alla predicazione pre-pasquale di Gesù. Come nei confronti di Gesù, così nei confronti della predicazione post-pasquale: nessuna opposizione umana, nessuna incredulità, neppure quella del popolo eletto, possono impedire che l'annunzio del regno, divenuto ormai un tutt'uno con l'annunzio della signoria di Gesù, continui il suo cammino nella storia. Su questa nota di fiducia, che ancora una volta, come nei "ritornelli" che scandiscono tutto il racconto, evoca la potenza vittoriosa della "parola", si conclude l'opera lucana.

III - CONCLUSIONI D'INSIEME — Si rivela dunque insufficiente una finalità genericamente storiografica o genericamente religiosa. Luca non ha scritto né per comporre la prima "storia della chiesa", né per fare semplicemente opera di edificazione o di evangelizzazione. Troppo generica resta anche

l'interpretazione incentrata sul ritardo della parusia (Conzelmann); questo problema forma solo l'orizzonte generale, il presupposto, delineato sin dall'inizio (At 1,1-11), non la finalità specifica che ha indotto Luca a proseguire il racconto fino all'arrivo di Paolo a Roma.

Troppo ristrette, all'opposto, le ipotesi di una finalità giuridico-politica oppure antieretica: esse possono spiegare alcuni testi ma non l'opera nella sua costruzione complessiva.

Il grande tema di Luca-Atti è quello che risuona già all'inizio del Vangelo nelle parole di Simeone (Lc 2,29-35) e nella citazione isaiana: «E ogni carne vedrà la salvezza di Dio» (Lc 3,4-6; cf. Is 40,3-5); quello che collega la conclusione del Vangelo (Lc 24,44-49) con l'inizio degli Atti (1,6-8); quello che risuona infine nelle parole di Paolo ai giudei di Roma (28,25-28). Non un generico "universalismo"; per cogliere il problema nella sua interezza occorre aggiungere un'importante precisazione; *il tema di Luca-Atti è sì quello dell'apertura ai pagani, però nella continuità con la storia della salvezza già vissuta da Israele.* Il problema del rapporto chiesa/pagani, per Luca, non può essere risolto se si prescinde dall'altro aspetto, il rapporto chiesa/Israele; il rapporto non è bipolare ma tripolare. Non nel senso che la chiamata dei pagani sia una conseguenza dell'incredulità di Israele (essa era in atto già da tempo, in parallelo con l'evangelizzazione dei giudei), ma nel senso che questa incredulità costringe la chiesa a rivolgere la sua predicazione esclusiva- mente o principalmente ai pagani. Il problema che stava a cuore a Luca ed ai suoi lettori sembra essere quello della legittimità di una chiesa che si proclama erede delle speranze di Israele, ma nella quale di fatto entrano i pagani e restano fuori i giudei.

Questa interpretazione, fra l'altro, si rivela capace di farci comprendere l'unità fra "Luca teologo" e "Luca storico". Il problema in questione infatti era tale che poteva essere fronteggiato solo ricostruendo gli avvenimenti che avevano portato a questa situazione; era uno scopo che non poteva essere raggiunto esclusivamente attraverso una riscostruzione storica, ma neppure senza di essa; andava raggiunto narrando e al tempo stesso interpretando teologicamente alla luce delle Scritture e dell'evento pasquale, soprattutto nei discorsi, quegli avvenimenti. Va individuato qui il nucleo del "teologizzare" di Luca, che conferisce dimensione teologica al suo narrare e impedisce di attribuirgli un'intenzione puramente storiografica, ma al tempo stesso ci mette in guardia dal pericolo di sottovalutare la dimensione storiografica di Luca-Atti cercando in essi una teologia completa che tocchi tutti i punti della dottrina cristiana (di qui l'inattendibilità di tanti confronti con Paolo a tutto scapito di Luca), una teologia astratta che non passi attraverso il racconto.

Attribuendo all'opera lucana questa specifica finalità che possiamo chiamare apologetico-ecclesiologica, non va dimenticato però che l'apologia stessa, come già notato a proposito dell'ultimo discorso di Paolo (At 26,1-23) e poi a proposito della pagina conclusiva del libro (28,17-31), sfocia nell'annunzio, nella proclamazione di Gesù. Ed in effetti il materiale di tipo kerygmatico, nel Vangelo l'annunzio del regno, negli Atti l'annunzio di Cristo morto e risorto, è riportato con abbondanza. E così pure il materiale parenetico. Luca non vuole solo corroborare la fede del lettore (Lc 1,4), ma anche muoverlo all'impegno personale, presentargli tutto un itinerario di vita cristiana.

Però tutti questi aspetti (escatologia, cristologia, ecclesiologia, parenesi...) non vanno colti separatamente, come una molteplicità di centri d'interesse eterogenei, ma nell'intreccio profondo che li collega. Il messia respinto da Israele e crocifisso; il messia risorto e costituito Signore ma senza immediato trionfo visibile; il messia che neppure dopo la Pentecoste è riuscito ad aggregare intorno a sé tutto il popolo; questo messia che adempie le speranze veterotestamentarie ma in maniera sconcertante e imprevedibile, è anche il

messia da seguire “ogni giorno” (Lc 9,23), nel cammino che si prolunga tra il già e il non ancora, nella gioia della salvezza e nella lode, ma anche nella perseveranza, nella povertà, nella preghiera. L’evangelista dei grandi orizzonti da Adamo al regno, da Gerusalemme ai confini della terra è anche l’evangelista della quotidianità.

B

BAMBINO

I - IL BAMBINO NELLA CULTURA BIBLICA — La ragione per cui questo articolo inizia con una breve presentazione delle idee comuni nell'ambito biblico dipende dal fatto che noi dobbiamo conoscere com'era considerato dall'opinione pubblica un bambino per poter spiegare la parola di Gesù secondo la quale «chi non accoglierà il regno di Dio come un fanciullo certamente non vi entrerà» (Me 10,13). Questo detto, che verrà preso in esame più avanti con i suoi paralleli, suppone che si sappia che cos'è un fanciullo e che cosa significa essere come lui. E poiché si tratta di una condizione "sine qua non" per partecipare alla salvezza, diviene di primaria importanza lo studio sul bambino o il fanciullo nella cultura del mondo biblico.

Corrisponde sostanzialmente al vero l'affermazione diffusa che il bambino, a differenza di quanto accade nella nostra cultura occidentale contemporanea, non era, nel mondo biblico, al centro delle attenzioni e delle cure degli adulti. Si potrebbe dire che, un po' come avveniva nei nostri vecchi ambienti contadini, i bambini erano amati, cresciuti ed educati come si conviene, ma, nel contempo, erano trattati con una certa noncuranza o distacco. La vita impegnativa è quella degli adulti e dai bambini si attende che lo diventino.

Tuttavia anche a parziale correzione di una semplicistica asserzione sullo scarso conto in cui il mondo ebraico avrebbe sempre tenuto i bambini va sottolineato che l'amore dei genitori per i loro figli più piccoli è un fatto costante anche nel mondo biblico e cosa ancor più rilevante è sempre guardato con simpatia dagli autori che hanno avuto occasione di parlarne nelle loro narrazioni. Tali episodi non sono uniformemente presenti in tutta la letteratura biblica, ma si concentrano soprattutto, anche se non esclusivamente, nelle tradizioni sui patriarchi e nelle storie della successione nel primo e secondo libro di Samuele. Se si accetta l'ipotesi che queste ultime siano nate nell'ambiente degli scribi della corte di Gerusalemme, occorrerà riconoscere che dobbiamo anche questa simpatia verso i bambini probabilmente a quel tipico interesse umanistico per i fatti, i caratteri e le particolarità delle persone umane che animò quei circoli di sapienti. Tali testi sono, proprio per questo, molto preziosi. La loro affidabilità come documenti veraci di una mentalità comunemente diffusa si fonda proprio sul fatto che vengono da un ambiente in cui si osserva e si descrive volentieri l'uomo così com'è, senza strumentalizzare le narrazioni a finalità catechistiche, anche se, ovviamente, non sono assenti intenti teologici. Pure le tradizioni sui patriarchi conservano, perfino nella redazione E, il loro sapore di saghe dei clan che hanno lo scopo di parlare dell'uomo, anche se la reinterpretazione

di fede ispirata all'esodo e all'alleanza. ne ha fatto dei resoconti di tappe del realizzarsi della promessa. Se si tiene conto dell'elevata proporzione di umanesimo che circola in queste tradizioni si riconoscerà anche che sono queste le fonti primarie e più ricche di informazioni oggettive per farci conoscere quel che pensava veramente la gente a quel tempo.

I testi a cui ci riferiamo sono quelli in cui non solo si esprime quella gioia per la nascita di un figlio che deriva dall'ammirazione per il mistero della fecondità o, più prosaicamente, dalla speranza del futuro contributo di lavoro che il figlio potrà dare; ma quelli in cui si racconta con evidente compiacenza da parte dei narratori che mamme e papà sono felici della bellezza del bambino o del fatto che esso è il frutto del loro amore. La mamma di Mosè tenne nascosto il bambino perché aveva visto che era bello (Es 2,2). Il racconto E di Agar, che nasconde il figlioletto sotto un cespuglio perché non ha il coraggio di vederlo morire di sete (Gen 21,16), rivela una sensibilità spontanea e nello stesso tempo raffinata (che probabilmente viene al moralistico E dalla tradizione) per le tematiche dell'amore materno e della tenerezza che suscita una creatura piccola, bella e indifesa. Analoghe considerazioni si potrebbero fare per le delicate trame di affetti che l'autore intreccia nella storia di Giuseppe a proposito di lui, di Beniamino e del vecchio padre Giacobbe. Sono narrazioni nelle quali l'oggetto dell'interesse non è solo la discendenza o la dinastia, ma il figlio in quanto bambino, più fragile e più bello degli altri fratelli, sopraggiunto nella vecchiaia dei genitori e, per questo, più amato. Quando Davide digiuna per salvare la vita del bambino avuto da Betsabea, la motivazione non è certamente, nel momento in cui il fatto avviene, dinastica, ma profondamente umana. Noi pensiamo che gli ebrei, dagli inizi della loro storia fino ai tempi di Gesù, vedessero i bambini in questa prospettiva, che è più vicina alla nostra di quanto forse comunemente si pensi.

La reticenza di altri filoni della tradizione nel toccare queste tematiche affettive può dipendere dal prevalere di intenti didattici o teologici che hanno finito per soffocare ogni realismo. Citiamo, a mo' di esempio, due testi, lontanissimi tra di loro come epoca e cultura, ma entrambi riguardanti proprio i bambini. Il paradossale e severo racconto di 2Mac 7 contiene certamente una fortissima lezione sul valore della fede monoteistica e del martirio, ma scavalca, al di là perfino del buon gusto, ogni sano realismo: nessuna madre e nessun bambino può vivere la sua santità in modo così sovrumano. Si tratta di una forzatura che produce cattiva letteratura anche se la parola di Dio passa con il suo messaggio pure attraverso queste righe. L'altro episodio, più lieve e fiorettistico, è quello di Eliseo che fa sbranare da un'orsa quarantadue monelli, rei di aver motteggiato la sua calvizie (2Re 2,23). A un profeta di quella statura non possono bastare due ceffoni perché la narrazione vuol mettere in luce il valore unico della sua missione per la storia d'Israele. Ma l'episodio non ci dice assolutamente nulla di quel che Eliseo pensava dei bambini o della preziosità o meno della loro vita. Anche il fatto che un simile aneddoto potesse circolare senza suscitare ribrezzo non ci autorizza a concludere gran che sulla poca considerazione in cui sarebbero stati tenuti i bambini. Ci fa soltanto capire in quale stima fossero tenuti i profeti, proprio perché si tratta di una storia profetica con intenti didattici e non di una pittura della vita del tempo. Analogamente anche le insistenze dei sapienti sulla necessità di una educazione rigorosa e severa dei bambini (ad es. Pr 22,15) pagano lo scotto al loro tipico genere letterario.

I genitori e parenti che, secondo Me 10,13, presentano a Gesù i bambini perché li renda forti toccandoli e li benedica, esprimono la comune preoccupazione per la loro crescita, l'affetto della gente del villaggio per tutti i bambini che lo abitano, la speranza che la loro vita sia migliore di quella dei loro genitori. E i discepoli certamente non li allontanano per disprezzo, ma solo perché vogliono mantenere una zona di rispetto e un po' di quiete attorno al loro Maestro. 11 bambino non conta molto per quel che è, ma è amato e curato in vista di quel che sarà: così pensavano i contemporanei di Gesù e certamente anche lui

stesso.

II - SOTTOMETTERSI A DIO COME BAMBINI — Il pensiero di Gesù sui bambini e sull'esemplarità dell'infanzia in rapporto alla giusta relazione con Dio nel regno si ricava da due distinti gruppi di tradizioni sinottiche. Il primo gruppo è costituito da Me 10,13-16 e paralleli (Mt 19,13-15; Lc 18,15-17); il secondo da Mc 9,33-37 e paralleli (Mt 18,1-5; Lc 9,46-48). Essi devono essere considerati separatamente.

La prima tradizione si presenta nella sua redazione più arcaica in Marco. I bambini, secondo la narrazione di Mc 10,13-16, sono presentati a Gesù dai loro parenti perché li benedica e li tocchi. L'iniziativa è storicamente verosimile: la gente di un villaggio palestinese vuole approfittare della presenza di un maestro e di un taumaturgo come Gesù per ottenere ai bambini una particolare protezione divina per il loro futuro e la loro crescita. Il rimprovero dei discepoli, come già si è accennato, non denota tanto disprezzo verso i bambini quanto stima e sollecitudine per la quiete e il rispetto che si deve a Gesù. Egli è un *rabbi* che non perde tempo coi bambini perché il suo compito è quello di istruire coloro che hanno già l'età per comprendere il valore della legge e dell'ammaestramento di fede. Si scorge, dietro l'aneddoto, un interesse cristologico: si vuol chiarire quale considerazione si deve avere di Gesù e per quali fini e motivazioni si deve ricorrere a lui. La tradizione marciana è primariamente interessata a definire progressivamente chi è veramente Gesù e a correggere le distorte approssimazioni della folla e dei discepoli. Anche questo episodio ha lo scopo di chiarire quale sia l'autentica missione di Gesù e, di conseguenza, quale attitudine sia richiesta per andare a lui come discepoli. È proprio questo ciò che viene focalizzato nella frase di Gesù: «Lasciate che i bambini vengano a me e non li ostacolate, perché di quelli come loro è il regno di Dio» (10,14). La dizione greca "di quelli come loro" o più letteralmente "di tali" (identica nel greco dei tre sinottici, anche se inspiegabilmente variata in molte traduzioni) chiarisce che non sono i bambini in quanto tali che possono andare a Gesù, ma anche coloro che non lo sono più per età, ma diventano come loro. Mentre i discepoli ritenevano che fosse conveniente per accedere a Gesù solo la condizione personale dell'adulto, egli capovolge la posizione richiamando gli adulti alla necessità di ridiventare come bambini. È implicita l'idea di una necessaria conversione, esplicitata nel detto immediatamente seguente (che il solo Mt trasferisce in altro contesto): «In verità vi dico che chi non accoglierà il regno di Dio come un bambino, certamente non vi entrerà» (Me 10,15). La determinazione di che cosa caratterizzi il bambino e debba essere ricuperato dall'adulto, si deve orientare, in questo brano, principalmente proprio sul non essere ancora adulto, sull'indeterminatezza nei riguardi del proprio futuro e sulla conseguente disponibilità a venir educato e cresciuto per diventare quel che ora non è o non è ancora. Si tratta, in altre parole, dell'apertura fondamentale alla conversione, non come conquista umana ma come ricezione di un dono e ubbidienza a una guida. Il senso vero dell'espressione «accogliere il regno di Dio come un bambino», trasmessa da questa tradizione sinottica, equivale al concetto espresso in altra forma dalla tradizione giovannea, in Gv 3,5.7s. È interessante che in Gv Gesù stia dialogando con un adulto che è maestro in Israele e non immagina di dover ricominciare compieta- mente da capo a formare la sua cui-tura e la sua personalità umana e religiosa. A questo adulto, saggio e giustamente sicuro della sua retta formazione, Gesù dice che deve farsi nuovamente discepolo e accettare una nuova istruzione da chi gli parla di ciò che sa e di ciò che ha visto (Gv 3,11). La nuova nascita dallo Spirito esige una disponibilità totale a lasciarsi ricostruire come uomini, che equivale all'essere come bambini della tradizione sinottica. In questa linea il Paolo di Fil 3,4-14 è il modello di colui che è ridiventato bambino perché, anche dopo anni di missione, dimentica il passato e si protende verso l'avvenire dietro la «celeste chiamata di Dio in Cristo Gesù» (Fil 3,13-14).

La seconda tradizione di detti sul bambino ha conservato probabilmente la sua

forma più arcaica in Le 9,47 + 48b (48a è un ampliamento redazionale che inserisce un detto originariamente posto in altro contesto). Qui si tratta primariamente di una problematica ecclesiologica (chi è il più grande). Il bambino è, perciò, chiaro simbolo di carenza di potere, di forza e di autorità: è il prototipo dell'umiltà e del servizio. Anche tale principio ecclesiologico ha però un fondamento cristologico lo dimostrano anche le parallele espansioni del tema in Le 22,24-27 e in Gv 13,1-20, entrambe significativamente poste nel contesto dell'ultima cena perché la ragione ultima per cui nella chiesa il più piccolo è il più grande consiste nel fatto che il piano divino fa passare la via della salvezza attraverso l'umiliazione del Figlio fino alla posizione di Servo crocifisso. La tradizione che ha inserito nella pericope lucana e marciana il detto: «Chi accoglie questo fanciullo nel mio nome, accoglie me; e chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato» (Le 9,48a; Me 9,37) ha quindi esplicitato una teologia perfettamente coerente. Il richiamo alla teologia del Servo, soggiacente a questa tradizione, rende la figura del bambino meno centrale di quanto non fosse nell'altra tradizione esaminata prima. Qui il bambino è una semplice immagine provocatoria, una specie di simbolo in più, ma la chiave per la determinazione dei giusti ruoli ecclesiali non si ricava tanto dalla comprensione della condizione naturale del bambino (come nel caso precedente), ma piuttosto da quella posizione in cui l'adulto Gesù si è posto in ubbidienza a Dio assumendo la configurazione del Servo che dona la sua vita. Si può trovare un'indiretta conferma di questa interpretazione nel fatto che, special- mente nella redazione di Matteo, avviene subito uno slittamento concettuale e terminologico dal bambino (*paidion*) al piccolo (*mikrós*, o *nedteros* in Le 22,26).

Per tentare una sintesi di quel che Gesù voleva dire ai suoi discepoli servendosi della figura del bambino, anche se il procedimento può non sembrare rigorosamente esegetico, potremmo partire dal gesto di Gesù di «prendere un bambino e metterlo accanto a sé» (Le 9,47). Visivamente si ha così la contrapposizione tra Gesù e il bambino da un lato e gli adulti dall'altro. Nessuno di questi adulti, anche se, come abbiamo già ripetuto, non sottovaluta il valore di un bambino, desidera ridiventarlo. L'adulto è orgoglioso di essere tale e giustamente rifiuta ogni regressione ad una condizione infantile. Si rifiuterebbe anche di seguire Gesù se questi non gli apparisse come forte e padrone di sé, come più adulto di sé. Ebbene, Gesù si mette dalla parte del bambino e chiede di fare altrettanto. In questo gesto sconvolgente egli traduce visivamente l'imperativo al rinnegamento di sé, alla rinuncia ad ogni autosufficienza e autogloriazione (nel senso paolino del termine) e invita l'uomo ad una conversione radicale e ad un'ubbidienza illimitata al piano salvifico di Dio. Quando la tradizione sinottica ha elaborato questo quadro in cui Gesù e un bambino stanno di fronte agli adulti, ha creato un equivalente visivo della teologia paolina della salvezza mediante la fede nella gratuita bontà di Dio che giustifica.

III - IL BAMBINO GESÙ — Se Gesù va considerato il prototipo del piccolo che invita i suoi discepoli ad accogliere il dono della nuova nascita e a rimanere per tutta la vita nella volontaria condizione di figli di Dio, continuamente resi uomini da lui e in lui può essere interessante rileggere la presentazione biblica dell'infanzia di Gesù, per scoprire quale rivelazione salvifica può emergere da quella fase della vita di Gesù nella quale egli fu anche fisicamente bambino. Il modo con cui la parola di Dio ha interpretato gli eventi dell'infanzia di Gesù ci trasmette, infatti, il senso che ha, per tutta la storia della salvezza, quel modo di rapportarsi a Dio e alla vita che il Salvatore visse come bambino. Ma, prima di raccogliere queste indicazioni teologiche, la delicatezza della materia e la vastità della ricerca esegetica ed ermeneutica recente impongono di aprire una breve parentesi nella quale fare il punto sulla situazione attuale dell'interpretazione dei cosiddetti vangeli dell'infanzia.

1. INTERPRETAZIONE DEI VANGELI DELL'INFANZIA - Il problema che più frequentemente si affaccia per primo è quello della storicità. Sono ancora

molti i cristiani, in tutti gli ambienti, che leggendo i primi capitoli di Mt e Le percepiscono, spesso in modo subconscio, che il carattere ‘meraviglioso’ di quelle narrazioni suggerisce un’analogia, che essi valutano subito come una pericolosa tentazione contro la fede, con i generi letterari della leggenda o del racconto edificante. La stessa esistenza della tradizione del presepio conferma che siamo in un campo in cui la creatività e l’espressività artistica o sentimentale hanno più peso che non la documentata sobrietà dell’attitudine storiografica. Questa sensazione, temuta come pericolosa, sembra provocare una sorta di reazione psicologica che porta a voler difendere, talvolta acriticamente, come assoluta- mente storici tutti i particolari delle narrazioni sull’infanzia di Gesù. Specialmente per la narrazione lucana si fa leva sulla possibilità che Maria sia stata l’informatrice dell’evangelista e si esclude *a priori* qualsiasi proposta esegetica che sembri mettere in discussione la fatticità materiale di tutti i particolari del testo. Il pericolo più grave di questa attitudine è di essere, in genere, chiusa alla possibilità di andare oltre al positivistico problema della storicità per apprezzare i valori teologici delle narrazioni sull’infanzia. Di fatto, l’esegesi recente è più interessata a questi che non alla semplice verifica della veridicità storica. La sostanziale storicità dei fatti supposti dai testi attuali si può anche ammettere, sebbene difficilmente si possa andare oltre un semplice verdetto di verosimiglianza o di pari non dimostrabilità della non storicità. Per l’analisi di questi problemi si deve evidentemente ricorrere a studi specifici. Quel che qui importa far notare è che la riduzione della ricerca alla verifica della storicità tradisce il vero intento dei testi. Essi non appartengono, come genere letterario, alla storiografia. Se si segue con fedeltà l’intenzione che gli autori manifestano con il loro modo di comporre le narrazioni, ci si rende conto che, molto spesso, la domanda sulla storicità finisce per dover essere accantonata (o lasciata ad ulteriori analisi di quelle informazioni che il testo contiene anche se non è sua primaria intenzione trasmetterle come messaggio specifico), per lasciare il posto ad una riflessione teologica che rappresenta il vero intento dei testi. La cosa risulterà più chiara da una breve esposizione delle caratteristiche di Matteo e di Luca.

Il testo di Matteo comprende, dopo la genealogia, cinque scene, caratterizzate da una citazione profetica di adempimento. Tre di esse hanno al centro un sogno di Giuseppe, che ha lo scopo di mostrare l’origine divina degli eventi. I fatti narrati sono: l’annuncio a Giuseppe della nascita di Gesù, la venuta dei magi, la fuga in Egitto, la strage degli innocenti, il ritorno dall’Egitto. I riferimenti all’Antico Testamento vanno al di là delle citazioni esplicite e comprendono il tema della nascita del re messia, dell’adorazione dei popoli, del riconoscimento profetico di Balaam, del tentativo del faraone di uccidere Mosè.

Lo scopo primario di questi episodi carichi di simbologie ed allusioni sembra essere la creazione di un col- legamento tra quello che noi chiamiamo AT e la missione salvifica di Gesù. Egli è il messia d’Israele, come dimostra la genealogia, ma è anche il Figlio del Dio vivente, anzi il Dio con noi. La straordinarietà della sua nascita è segno dell’unicità della sua persona e della sua duplice provenienza da Dio e dalla storia d’Israele. In un certo senso, Gesù reincarna e rivive alcune vicende essenziali della vita d’Israele, soprattutto la salvezza dall’Egitto. Al cospetto di questa profonda solidarietà con Israele sta il dramma che Matteo anticipa nelle vicende dell’infanzia, anche se esso fu rivelato pienamente soltanto dalle vicende post-pasquali. I capi d’Israele, qui prefigurati nei sacerdoti e in Erode, rifiutano di riconoscerlo; a differenza dei pagani, prefigurati dai magi, che lo proclamano proprio re d’Israele e, come tale, loro Signore. La minaccia di morte a cui Gesù sfugge è già una prefigurazione della sua liberazione per opera di Dio dalla croce che gli sarà inflitta da un’altra autorità, straniera come Erode ma appoggiata da autorità giudaiche'. Giuseppe è il simbolo dell’Israele che riconosce in Gesù il Figlio di Dio e riesce ad offrirlo all’adorazione sia degli israeliti sia dei pagani credenti. Per questo la storia dell’infanzia si conclude con il viaggio a Nazareth, nella Galilea delle genti, dalla

quale prenderà le mosse la missione di Gesù adulto. Il racconto matteano dell'infanzia ha dunque lo scopo di fare da cerniera tra la fede dell'antico Israele e la salvezza definitiva che si attua in Gesù: intende mostrare come in Gesù Israele giunge al compimento della sua vocazione proprio perché tutte le genti vengono ad adorarlo, nonostante gli ostacoli che le autorità giudaiche hanno frapposto. È un racconto che suppone la pasqua, la missione e una già matura cristologia. Viene da una comunità che ha sofferto il dramma dell'incredulità di gruppi giudaici.

Il racconto di Luca è completamente diverso. Come forma è strutturato in scene parallele (i dittici delle annunciazioni e delle nascite) ed è arricchito dall'inserimento di tre cantici di lode. I personaggi sono più numerosi e più caratterizzati. Le allusioni all'AT sono numerosissime, ma non hanno la forma di citazioni di compimento, bensì di richiami colti e raffinati che evocano un'atmosfera, inseriscono un personaggio in una tipologia, rievocano valori e prospettive. Così si ritrova nella coppia Zaccaria-Elisabetta il ricordo di Abramo e Sara; Maria rievoca la figlia di Sion e, forse, l'arca dell'alleanza; i cantici riflettono la spiritualità degli *anawtm* (i poveri del Signore); le annunciazioni ricordano Sansone, e l'infanzia di Gesù quella di Samuele. Una moltitudine di valori, di forme espressive e di esperienze umane del passato si fondono ora insieme e attorniano la figura di Gesù con una sorta di amorevole comprensione che si esprime nella lode e nel rendimento di grazie. Il dramma dell'incredulità d'Israele è lontano dalle prospettive di Luca. Per lui Gerusalemme non è il luogo dell'ostilità a Gesù, ma piuttosto la città dove si compie l'opera salvifica definitiva di Dio. Il racconto lucano dell'infanzia si apre a Gerusalemme con la scena dell'annuncio a Zaccaria, dalla quale emerge l'idea che l'antica tradizione non è ancora del tutto matura per la fede. Ma quando Gesù in persona si reca nella città, le forze più antiche dell'antico Israele, personificate in Simeone ed Anna, lo riconoscono come salvezza d'Israele e luce delle genti. Significativamente la sezione lucana sull'infanzia si conclude con la visita di Gesù dodicenne al tempio. Qui egli si rivela, nel contempo, come colui che supera la sapienza e i valori della tradizione, ma anche come colui che li assume in sé mediante la totale ubbidienza alla volontà del Padre. L'apparire di Gesù crea, dunque, in Luca, ovunque esso si collochi, la reale possibilità che esploda gioiosamente un'accoglienza grata e piena di fede. Gli episodi dell'infanzia sono così il segno premonitore dell'imporsi nella storia, forte e dolce nello stesso tempo, della salvezza cristiana. Già si intravvede la chiesa perché lo Spirito è operante in questi inizi della vita di Gesù come lo sarà in quelli degli Atti. Maria unifica in sé Israele e la chiesa, perché con la stessa attitudine di serva del Signore, che accoglie la sua grazia, essa è presente nell'antico Israele come lo sarà nella chiesa nascente.

2. L'INFANZIA DI GESÙ E L'IMPERATIVO DI DIVENTARE COME BAMBINI - La domanda che ora ci poniamo è se l'infanzia di Gesù possa illuminare quella teologia del ridiventare come bambini che abbiamo illustrato nel secondo paragrafo. Anche se potrebbe sembrare ovvio, si può iniziare con la constatazione che, nella sua infanzia, Gesù è descritto proprio e soltanto come un bambino (l'episodio di Gesù al tempio non fa eccezione perché parla del dodicenne che entra nel mondo degli adulti) attorno al quale si compiono grandi eventi che egli, come ogni bambino, deve subire perché sono altri che decidono di lui. L'assenza di ogni leggendaria anticipazione di poteri eccezionali o da adulto (che si trovano invece in testi apocrifi), oltre che essere un indizio della fedeltà storica di base degli evangelisti, è anche segno di una corretta cristologia. Gesù è il Figlio di Dio fin dalla nascita, ma lo è nell'autentica condizione di uomo o, più biblicamente, di carne, cioè di uomo nella sua creaturale debolezza [A Corporeità II]. Questa consapevolezza preserva le narrazioni dell'infanzia dalla contaminazione di indebite esagerazioni miracolistiche. L'essere bambino di Gesù appare così come uno stato che egli vive con somma naturalezza, in tutto uguale agli altri bambini. Una tale economia di incarnazione prepara per Gesù

l'esistenza del Servo, che non solo non prende nulla per sé ma rinuncia alla sua vita per gli altri e prelude al generale insegnamento sul valore del piccolo nell'economia della salvezza. Nella medesima linea non è privo di importanza il fatto che questo bambino, di cui pure molti, specialmente in Luca, riconoscono la grandezza, viva in realtà un'esistenza modesta o addirittura, nella concezione di Matteo, dolorosa e perseguitata.

Un'altra caratteristica, propria di ogni bambino ma presente in Gesù in maniera del tutto particolare, è quella dell'ubbidienza. Essa si rivolge primariamente ai genitori, con sfumature diverse in Mt e Lc, ma, mediante essi, il bambino Gesù ubbidisce a Dio e al suo piano. In Mt passa attraverso la decisione di Giuseppe il grande progetto divino di far rivivere a Gesù esperienze analoghe a quelle dell'antico Israele e, in tal modo, Gesù bambino viene posto in stato di ubbidienza anche di fronte alla storia già vissuta dal suo popolo e reso sottomesso a Dio e ai padri. Egli vive così quell'esperienza del lasciarsi educare che abbiamo visto essere caratteristica della normale condizione infantile. Il tema dell'ubbidienza è ancor più direttamente presente in Luca, nel quale la crescita di Gesù in sapienza, età e grazia si identifica con il suo progressivo riconoscimento del Padre del quale soltanto egli deve occuparsi. Se in Matteo prevale la dimensione storico-salvifica, in Luca è più accentuata l'attenzione alla crescita psicologica di Gesù verso il pieno riconoscimento di Dio come Padre, che si traduce nella temporanea sottomissione alla sua famiglia come segno di ubbidienza a quella che noi chiamiamo l'economia dell'incarnazione. In tutta la narrazione lucana aleggia un'atmosfera colma di segni divini, angelici, meravigliosi, in cui risuonano svariati e numerosi temi salvifici più antichi e si intravvede un futuro che, nonostante la profezia di Simeone (Le 2,34s), è di luce e salvezza per tutte le genti. Quasi cullato da questa atmosfera il Gesù di Luca è cresciuto da Dio come la nuova creatura totalmente orientata verso il futuro, carico di mistero ma anche di gioia e di sicurezza, che Dio sta preparando. Il bambino Gesù diviene allora il segno consolante di quel che può significare per ogni uomo ricominciare ad esistere dentro l'ambito dello Spirito del Dio che salva, il segno dell'infanzia continua a cui è chiamata in ogni stagione della sua vita la chiesa. Proprio per questo l'atmosfera che avvolge le narrazioni degli Atti sulla chiesa nascente assomiglia tanto, in alcuni passi, a quella dei racconti sull'infanzia di Gesù, perché ricolma degli stessi sentimenti di povertà, gioia, semplicità. Il nuovo mondo di poveri totalmente fiduciosi in Dio, degli *anawim* cristiani, piccoli e bambini nello Spirito, è la continuazione, per opera dello Spirito, di quella gioia di esistere per il Padre all'interno di questa misera storia che traspare dai testi sull'infanzia di Gesù.

Ovviamente non si deve spingere troppo in là la connessione tra i vangeli dell'infanzia e la tematica del ridiventare bambini per non cadere nell'errore metodologico di voler a tutti i costi far coincidere testi che hanno invece origine e finalità diverse. Tuttavia, dopo quanto si è detto, non pare infondato affermare che per rispondere alla domanda che cosa si intenda per bambino quando si afferma che occorre ridiventare come loro per entrare nel regno si possa anche guardare al modo di essere bambino che fu attribuito dalla tradizione evangelica a Gesù. Anche qui troviamo il tema del lasciarsi formare come uomini da Dio soltanto nell'ubbidienza e nell'umiltà e ciò conferma l'esattezza dell'interpretazione data ai testi sinottici sul bambino. Supposto che la conversione cristiana è una nuova nascita, è logico dire che il neoconvertito riparte da zero come un neonato e si lascia nutrire dal latte della catechesi cristiana (di cui un esempio potrebbe essere proprio la prima lettera di Pietro) per crescere come uomo nuovo. Diventato adulto in Cristo, egli non cesserà di essere bambino nel senso di totalmente dipendente da Dio.

Analoga, anche se leggermente più dispregiativa, è la qualifica di infanti che Paolo dà ai corinzi in ICor 3,1, perché il latte di cui qui si parla è immagine di un'educazione, necessaria sì, ma ancora imperfetta.

In altri due casi, invece, l'analogia del bambino si rifà all'immaturità e

all'indecisione del soggetto (Ef 4,14) o all'imperfezione della conoscenza (ICor 13,11). In entrambi i casi il bambino indica carenza, l'adulto invece completezza e maturità. Ma si tratta di quella maturità che viene dalla dipendenza da Cristo e che i sinottici paragonano al ridiventare come bambini. Il nocciolo del messaggio, infatti, non è che si deve restare quel che si è, ma disporsi a diventare nuova creatura in Cristo. Non vi è nessuna contraddizione tematica, ma semplice diversità nell'applicazione di una distinta metafora.

BARUC

I - UN'ANTOLOGIA TARDIVA — Quest'opera deuterocanonica, secondo la tecnica della pseudonimia piuttosto frequente nella letteratura biblica e apocrifa dell'epoca ellenistica, è posta sotto il patronato di Baruc ("Benedetto"), il fedele segretario di Geremia (vedi Ger 32; 36; 43; 45), ed è così che si spiega la sua posizione nella Bibbia cattolica dopo Geremia e le Lamentazioni. In realtà si tratta di un'antologia di brani diversi a redazione tardiva (probabilmente il II sec. a.C.), giunti a noi solo in greco. Forse il salmo iniziale penitenziale (1,15-3,8) fu composto in ebraico ed alcuni esegeti pensano che una matrice ebraica o aramaica può essere supposta per tutte le peri- copi di cui l'antologia si compone. La questione resta comunque di difficile soluzione. [2] padri (vedi Esd 9,6-16; Ne 9,6-37; 1,5-11; Is 63,7-64,11; Sir 36,1-19; Dn 3,26-45; 9,4-19). I nessi piuttosto evidenti che il nostro testo presenta con quello di Dn 9,4-19 possono essere utili per la datazione. La pericope risulta, però, molto carica, costruita su un'andatura in crescendo marcata da ripetizioni enfatiche e barocche. Il movimento strutturale della composizione è duplice e comprende una confessione dei peccati (1,15-2,10) e una supplica (2,11-3,8). I temi sono quelli tradizionali: rievocazione dei peccati passati, riconoscimento ripetuto della propria colpevolezza, ricordo delle punizioni inflitte dalla giustizia di Dio, implorazione e fiducia nelle promesse divine.

La terza pagina dell'antologia contiene, invece, un *inno sapienziale* (3,9-4,4). Come Sir 24 questo inno tende a identificare la *s* Sapienza divina con la *Tórah,* «il libro dei co- mandamenti di Dio e la legge che rimane in perpetuo» (4,1). Questo carme divenne popolare a causa del suo uso nella liturgia giudaica del *Kippur* e nel lezionario cristiano della Veglia pasquale. La quarta e ultima pagina è *un'omelia profetica* ispirata soprattutto al Secondo Isaia (Is 40,4; 41,19; 42,15-16; 49,11) e collegabile anche agli apocrifi *Salmi di Salomone* (II sec. a.C.). Contro l'infedeltà di Israele che conduce alla catastrofe si erge il Signore fedele, chiamato con un titolo piuttosto raro nella Bibbia: "Eterno" (4,10.14. 22.35; 5,2). L'orizzonte verso cui l'omelia si proietta è quello di Gerusalemme immersa nello «splendore della gloria di Dio» (5,1), nella gioia, nella pace, nella giustizia.

III - LA LETTERA DI GEREMIA — La Volgata aggiunge a questa antologia una quinta pagina che è solitamente indicata come la *Lettera di Geremia.* Si tratta di una requisitoria anti-idolatrica la cui attribuzione a Geremia è frutto della solita prassi della pseudonimia (il riferimento è alla "lettera agli esiliati" di Ger 29). Lo scritto sembra da collocare tra il 250 e il 120 a.C. Lontano dalla finezza del trattateli sull'idolatria di Sap 13-15 o dall'ironia di Is 44,9-20 o dalla passione polemica di Ger 10,3-13, il testo è uno scritto apologetico piuttosto sovraccarico, contrassegnato da una specie di ritornello antifonale che, pur subendo lievi varianti, si mantiene su questo modulo costante: «Per questo è chiaro che non sono dèi. Dunque non abbiate timore di loro» (vv. 14.22.28. 39.44.51.56.64.68).

BATTESIMO

fosse sufficientemente garantita? E per un adulto, che voglia pur vivere la fede,

---

i

ma la vive isolatamente, il battesimo non è forse stimolo a trascendersi e a riaggregarsi alla comunità?

Anche se questi sono problemi tipicamente moderni, la Bibbia è piena di indicazioni storico-teologiche, che in qualche maniera possono aiutarci a risolverli.

I - LA PRASSI BATTESIMALE ALL'EPOCA APOSTOLICA — Prima di tutto c'è da notare che la prassi del battesimo non solo è attestata fin dall'epoca apostolica, ma è addirittura il sacramento di cui più si parla in tutto il NT. Segno evidente, questo, di una sua originalità, proprio perché sarebbe mancato il tempo di mutuarlo da altri ambienti, anche se non si possono negare certe analogie con riti similari di abluzioni, in uso soprattutto nel mondo giudaico. Si pensi, ad esempio, alle varie abluzioni di Qumran ed allo stesso battesimo di Giovanni, che solo vagamente richiama il battesimo cristiano, anche se in qualche maniera può averlo influenzato.

1. TESTIMONIANZA DEGLI ATTI - Gli Atti degli Apostoli evidenziano costantemente che il primo passo da fare per diventare cristiani è quello di farsi battezzare, accettando la fede proclamata dagli apostoli. Così, ad esempio, dopo il discorso di Pietro a commento dell'evento di Pentecoste, alla gente che domanda cosa deve fare per salvarsi egli risponde: «Pentitevi e ciascuno si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per ottenere il perdono dei vostri peccati; e riceverete il dono dello Spirito» (At 2,37-38).

Il battesimo è qui chiaramente congiunto con la fede, che esige la conversione dai peccati e produce come frutto una particolare presenza dello Spirito. Come si vede, il battesimo non è un gesto isolato, che vale in sé e per sé, ma è collegato con tutto un insieme di atteggiamenti spirituali, in parte da esso prodotti e in parte presupposti. In un certo senso, è come la sintesi di tutti gli elementi che costituiscono la 'novità' cristiana; soprattutto fondamentale è il rapporto battesimo-fede, che viene riespresso subito dopo, nel testo sopra ricordato, quando si dice che «essi accolsero la loro parola e furono battezzati, e in quel giorno si aggiunsero a loro quasi tremila persone» (2,41).

Anche dei primi credenti di Samaria si dice che, dopo aver creduto all'annuncio di Filippo, «uomini e donne si fecero battezzare» (8,12). Dopo l'incontro del diacono Filippo con l'eunuco della regina Candace, a cui egli spiega la profezia di Is 53,7-8, essendo giunti presso una sorgente d'acqua l'eunuco dice: «"Ecco dell'acqua, che cosa impedisce che io sia battezzato?". Entrambi scesero nell'acqua, Filippo e l'eunuco, e lo battezzò» (8,36-38). Persino Saulo non sfugge alla legge del battesimo (9,19). Pietro battezza la casa di Cornelio dopo che si accorge che i segni dello Spirito già incominciano a manifestarsi su quei primi credenti pagani (10,47-48).

Anche Paolo, che sarà il grande teologo del battesimo, lo pratica costantemente nella sua molteplice attività missionaria. Così a Filippi battezza Lidia, dopo che il Signore le aveva «aperto il cuore perché potesse intendere quello che Paolo diceva» (16,14-15). Egualmente a Filippi battezzerà il carceriere dopo la prodigiosa liberazione dal carcere ad opera di un improvviso terremoto: «Ed annunciarono la parola del Signore a lui e a tutti quelli di casa sua. Poi li prese con sé, in quella stessa ora di notte, lavò loro le piaghe e subito fu battezzato con tutti i suoi» (16,32-33).

Qui, come nel caso precedente, si parla del battesimo conferito a tutta la famiglia: esso però è sempre legato alla fede, come risulta dal dialogo del carceriere con Paolo e Sila (16,30-31). Il riferimento alla famiglia, che include normalmente anche i piccoli, è secondo alcuni (J. Jeremias, O. Cullmann, ecc.) un buon indizio del battesimo ai bambini, che ben presto diventerà pratica comune nella chiesa (II secolo).

Anche a Corinto, in seguito alla predicazione di Paolo, «credette al Signore Crispo, capo della sinagoga, insieme a tutta la sua famiglia; come pure molti corinzi, che avevano ascoltato Paolo, credettero e vennero battezzati» (18,8). Ad Efeso, avendo incontrato alcuni discepoli che erano battezzati solo nel

"battesimo di Giovanni", li invitò a farsi battezzare "nel nome" di Cristo: «Udite queste parole, furono battezzati nel nome del Signore Gesù. Dopo che Paolo ebbe loro imposte le mani, scese sopra di essi lo Spirito Santo e cominciarono a parlare in lingue e a profetare» (19,4-6).

2. BATTESIMO E PROFESSIONE DI FEDE - Da quanto sopra detto, risulta evidente che il battesimo è il rito che presuppone e inizia, nello stesso tempo, alla fede cristiana, di cui è la proclamazione pubblica, e costituisce anche un impegno a viverla davanti agli altri. La predicazione del vangelo include anche l'annuncio del battesimo come sacramento significativo e produttivo della novità cristiana.

Alla luce di quanto veniamo dicendo si può comprendere ciò che Paolo scrive ai corinzi indignato perché erano divisi fra di loro ed alcuni si dichiaravano appartenenti a lui e che sembra diminuire l'importanza del battesimo: «Ringrazio Iddio di non aver battezzato nessuno di voi, eccetto Crispo e Gaio, affinché nessuno possa dire che siete stati battezzati nel mio nome... Cristo, infatti, non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il vangelo...» (ICor 1,14-17).

Si tratta indubbiamente di una affermazione iperbolica, che vuol mettere in evidenza il primato dell'evangelizzazione, di cui però il battesimo è il coronamento. D'altra parte c'è una frase in quel testo che forse ci aiuta a capire perché Paolo si sia espresso in quel modo: «Perché nessuno possa dire che siete stati battezzati nel mio nome» (v. 15).

Più di una volta nel libro degli Atti si dice che il battesimo veniva amministrato "nel nome di Gesù Cristo" (2,38, ecc.): una frase piuttosto generica e su cui disputano gli esegeti. Qualcuno l'ha interpretata come la formula con cui si amministrava il battesimo; qualche altro quasi che volesse dire "per l'autorità" che viene da Cristo. In riferimento al testo di Paolo («perché nessuno possa dire che siete stati *battezzati nel mio nome»)* la formula sembra piuttosto significare una specie quasi di appropriazione spirituale, che l'Apostolo rifiuta perché egli è solo un amministratore del sacramento, mentre per Cristo la cosa è vera nel senso che il battesimo consacra effettivamente a lui, facendo del cristiano come una sua proprietà.

L'unica differenza è che in ICor 1,15 si dice *"nel* mio nome" (eis *tò emòn ónoma),* mentre in At 2,38 si dice *"sul* nome [epì *tò onómati]* di Gesù Cristo" e in At 10,48 "*nel* nome [en *tò onómati]* di Gesù Cristo". Da tutto l'insieme, però, ci sembra che le tre diverse preposizioni non mutino il senso delle cose: sono delle varianti per dire che il battesimo collega con Cristo e "consacra" misteriosamente a lui e non a un uomo, sia pure grande come Paolo.

3. GESÙ ALL'ORIGINE DEL BATTESIMO CRISTIANO - Proprio perché il battesimo ha un rapporto tutto particolare con Cristo e perché è stato praticato fin dall'inizio dell'esperienza cristiana, siamo obbligati a pensare che esso deriva direttamente da Gesù. E di questo è possibile trovare tracce in diversi passi dei vangeli, pur ammettendo che essi abbiano subito dei ritocchi alla luce sia della fede post-pasquale che della successiva prassi liturgica.

In questo senso sono significative le conclusioni dei due primi sinottici, in cui il battesimo fa parte essenziale del mandato universale affidato da Gesù ai suoi apostoli: «Andate in tutto il mondo, predicate il vangelo a tutta la creazione. Chi crederà e *sarà battezzato,* sarà salvo; chi non crederà sarà condannato. Ed ecco i miracoli che accompagneranno coloro che avranno creduto: nel mio nome cacceranno i demoni, parleranno lingue nuove» (Mc 16,15-18).

Il mandato missionario in Matteo, pur essendo sostanzialmente uguale, ha anche notevoli differenze: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e fate miei discepoli tutti i popoli, *battezzandoli* nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutte le cose che vi ho comandato. Ed ecco io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo» (Mt 28,18-20).

Mi sembra che fondamentale in tutti e due i testi sia la "predicazione" della fede, senza limitazione geografica e tanto meno di razza («Andate per tutto il

mondo, *predicate il vangelo a tutta la creazione»),* e la sua accettazione. Accanto alla fede, però, si esige il battesimo, che non può essere soltanto una ratifica esterna della fede, ma qualcosa di più profondo, che realizza quello che nel suo rito esterno significa.

E il "più profondo" dovrebbe stare proprio nella parola che solo s. Matteo riporta, probabilmente riprendendola dalla prassi liturgica del suo tempo: «Battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Dove "nel nome" non significa semplicemente "con l'autorità", ma piuttosto consacrandoli e quasi innestandoli nel seno del mistero trinitario, come sembra indicare anche la preposizione di moto (eis *tò ónoma).* Se la fede è l'accettazione del mistero, il sacramento è l'introduzione totale nel mistero trinitario, dove tutto è stupore e meraviglia.

In questo senso, come indicazione di questa novità di rapporti col Dio- Trinità, non sorprende neppure quell'insieme di 'segni', di cui parla Marco e che accompagneranno «coloro che avranno creduto»; parlare lingue nuove, cacciare i demoni, ecc. Non possono essi significare, a modo di esemplificazione, la 'novità' che insorge nella storia mediante la fede e il sacramento? E la promessa di Cristo di "essere con" i suoi «tutti i giorni sino alla fine del mondo» non potrebbe alludere al fatto che, soprattutto mediante il battesimo "nel nome" della Trinità, egli è presente ed operante nel cuore dei suoi fedeli?

II - BATTESIMO DI GIOVANNI E BATTESIMO CRISTIANO — A questo punto si può anche vedere la differenza con il battesimo di Giovanni, che era un semplice rito esterno, il quale, però, con il suo simbolismo purificatorio facilmente afferrabile dalla gente, intendeva invitare ad un rinnovamento interiore. È quanto dichiara espressamente il Vangelo di Marco: «Apparve Giovanni il battezzatore, predicando *un battesimo di penitenza* per la remissione dei peccati» (Mc 1,4).

Ma la sua era solo una fase transitoria, in attesa di quella definitiva in cui sarebbe stato dato il dono dello Spirito: «Dopo di me viene uno che è più forte di me... Io vi ho battezzato con acqua, ma egli vi battezzerà con Spirito Santo» (vv. 7-8). In Matteo si aggiunge "e fuoco" (3,11), accentuando la dimensione escatologica del battesimo ma anche la trasformazione interiore da esso operata, purificante come il fuoco, a cui si aggiunge la forza dello Spirito che il Cristo darà ai suoi in pienezza.

E lo Spirito è il dono del Padre e del Figlio: per cui il battesimo cristiano diventa non solo comunione al mistero trinitario, ma anche espressione del dinamismo di grazia che da esso promana.

III - LA DOTTRINA DEL BATTESIMO NEL VANGELO DI GIOVANNI — Anche la tradizione giovannea, sia pur convogliandoci materiali diversi, conferma la particolare presenza dello Spirito nel battesimo cristiano. Ecco infatti quanto dichiara il Battista nel vedere Gesù che viene a farsi battezzare: «Io non lo conoscevo, ma colui che mi mandò a battezzare con acqua mi disse: "Colui sul quale vedrai scendere lo Spirito e fermarsi su di lui, è lui che battezza con lo Spirito Santo". Ed io l'ho visto e ho testimoniato che lui è il Figlio di Dio» (Gv 1,33-34). L'acqua rimarrà indispensabile per la sua significatività di purificazione e di fecondazione vitale, però determinante sarà lo Spirito. Ed è precisa- mente in forza dello Spirito, il quale è dono di Cristo, che i futuri battezzati parteciperanno di quello che è tipico di Cristo, cioè la sua filiazione divina. È quanto ci dirà ampiamente s. Paolo.

Ma, del resto, è quanto insegna anche s. Giovanni nel dialogo di Gesù con Nicodemo, dove il Maestro divino fa almeno quattro affermazioni, assai importanti, tutte legate fra di loro.

1. BATTESIMO COME RINASCITA DALL'ALTO - La prima è che, per entrare nel regno di Dio, bisogna 'nascere' da capo: «In verità, in verità ti dico, se qualcuno non nasce dall'alto *[ànothen,* che può significare anche 'di nuovo'], non può vedere il regno di Dio» (Gv 3,3). L'idea fondamentale è quella di una

nuova 'nascita', che trae la sua forza solo dalla potenza di Dio ("dall'alto"). Non ha nulla in comune con la nascita naturale, ma produce, in un certo senso, anch'essa una nuova vita, come si dice (nel prologo) di coloro che hanno "accolto" nella fede il Figlio di Dio che si è fatto carne (1,13).

Successivamente, davanti alla difficoltà di Nicodemo di accettare questo, quasi fosse un ritorno nel seno della madre, Gesù specifica quali sono gli elementi che entrano in gioco in questo processo di rigenerazione: «In verità, in verità ti dico, se qualcuno non sarà rinato *[ghenngthé]* dall'acqua e dallo Spirito, non può entrare nel regno di Dio» (v. 5). Determinante è lo Spirito, come appare anche dai versi che seguono, però legato all'elemento materiale dell'acqua con tutta la sua forza evocativa di purificazione, di freschezza, di vitalità.

Può darsi, come alcuni autori sostengono (per es. I. de La Potterie), che il termine 'acqua' sia stato aggiunto posteriormente per indicare dove e come concretamente si verifica la rinascita: cioè nel battesimo. Rimane, comunque, il fatto che per la forza dello Spirito, operante nel segno dell'acqua, il cristiano rinasce a vita nuova, la quale anche moralmente ha esigenze nuove, come continua a dichiarare Gesù: «Ciò che è generato dalla carne è carne, e ciò che è generato dallo spirito è spirito» (v. 6).

La terza affermazione del brano è che unicamente la fede permette non soltanto di afferrare queste realtà, ma di appropriarsele. È quanto Gesù dichiara a Nicodemo, che lo interroga su "come" questo possa avvenire: «In verità, in verità ti dico che ciò che noi conosciamo, questo diciamo, e quello che abbiamo visto, di questo rendiamo testimonianza, ma voi non ricevete la nostra testimonianza» (vv. 10-11). Tutto si regge sulla capacità di accettare la testimonianza di Gesù, che annuncia soltanto quello che lui ha visto e conosce.

2. IL BATTESIMO NASCE DALLA CROCE - Per ultimo, Gesù rivela la sorgente dell'efficacia del battesimo, con il quale ci viene donato lo Spirito: la sua passione e morte, che non sono tanto una sconfitta, quanto la sua glorificazione. Ecco perché subito dopo parla della necessità di essere 'innalzato' anche lui (vv. 14-16), come il serpente di bronzo nel deserto (cf. Nm 21,8ss). Giocando sul doppio senso di *ypsóo,* che vuol dire sia 'innalzare' fisicamente (la croce), sia 'esaltare', cioè glorificare, Gesù presenta la morte di croce come l'esaltazione suprema del suo amore, e perciò capace di salvare. Il battesimo deriva tutta la sua forza dalla morte in croce, in cui si esprime il massimo di amore di Cristo per noi e che il battezzato deve a sua volta riesprimere nella propria vita. A questo sembra alludere anche la misteriosa fuoruscita di "sangue ed acqua" dal costato trafitto di Cristo sulla croce (Gv 19,34): infatti, secondo l'interpretazione più comune, si alluderebbe all'eucaristia e al battesimo come frutti prodotti dall'albero della croce. [3] punto ci agganciamo immediatamente a s. Paolo, che impernia tutta la sua teologia del battesimo sulla morte e risurrezione del Signore, di cui è segno sacramentale.

1. IL BATTESIMO COME ASSIMILAZIONE ALLA MORTE E RISURREZIONE DEL SIGNORE - Fondamentale al riguardo è il passo della lettera ai Romani, in cui l'Apostolo afferma solennemente che il battesimo ci assimila al mistero di morte e risurrezione del Signore: «O non sapete forse che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Con lui dunque siamo stati sepolti per mezzo del battesimo nella morte, affinché, come Cristo è stato risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi camminiamo in novità di vita. Se infatti siamo stati innestati in lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche della sua risurrezione. Questo ben sapendo che il vecchio uomo è stato crocifisso insieme (con lui), perché sia distrutto il corpo del peccato, in modo da non servire più oltre al peccato...» (Rm 6,3-6).

In questo testo vi sono due affermazioni di particolare importanza. La prima è che veramente, in maniera misteriosa, il battesimo ci fa partecipare alla morte, al seppellimento, alla risurrezione del Signore. Come, rimane un mistero. Ma credo

3 - IL BATTESIMO NELLA DOTTRINA DI S. PAOLO — A questo

che si possa pensare ad una comunicazione agli effetti salvifici di quel gesto supremo di amore: non è la riproduzione in noi di quei fatti, ma l'appropriazione, in virtù del sacramento, della loro densità salvifica.

Questo però implica ed è la seconda affermazione che in forza di questa partecipazione ci sia un capovolgimento morale nel cristiano: un morire costante al peccato, per «camminare in novità di vita», iniziando fin da adesso quel processo di trasformazione che culminerà con la risurrezione del nostro stesso corpo. Si noti quel futuro: «Se infatti siamo stati innestati in lui a somiglianza della sua morte, lo *saremo* anche della sua risurrezione» (v. 5).

Forse è in questo clima di esaltazione del battesimo che a Corinto si praticava uno strano "battesimo per i morti" (ICor 15,29), quasi a garantire, a coloro che erano morti prima di riceverlo, una specie di salvacondotto per la risurrezione finale.

Il battesimo, dunque, è come la sintesi del nostro essere cristiani, che ci segna fino alla risurrezione finale, mettendo in movimento tutti i meccanismi del nostro agire morale. Né si dimentichi che tutto questo è sotto il segno della fede, che costituisce il nucleo di tutta la lettera ai Romani.

2. IL BATTESIMO CI RENDE FIGLI DI DIO - Il tema è ripreso nella lettera ai Galati, per dire che il battesimo, mai disgiunto dalla fede, inserendoci in Cristo fa di noi tutti dei figli di Dio, che devono però cercare di riprodurne come la fisionomia: il testo parla di "rivestire" Cristo. «Tutti infatti siete figli di Dio per mezzo della fede in Cristo Gesù; in realtà quanti siete stati battezzati in Cristo, avete rivestito Cristo. Non c'è più ormai né giudeo né greco, né servo né libero, né maschio né femmina. Tutti voi infatti siete una sola persona [e£s] in Cristo Gesù» (Gal 3,26-28).

È evidente dal contesto che il battesimo, unito sempre alla fede, opera in noi tre effetti: ci rende "figli di Dio" tramite Cristo, che è l'unico vero Figlio; ci fa "rivestire" lui, espressione suggestiva per dire che dobbiamo assimilarlo in tal modo da saperlo riesprimere nelle nostre azioni; abolisce tutte le differenze di razza, di cultura, di sesso per fare di noi tutti un "solo essere" nuovo in Cristo. Tale è il senso del termine greco *eis* (= una sola persona), che è maschile: è il battesimo che forma la comunità ecclesiale, eliminando tutti gli elementi discriminanti o tendenti a fare separazione.

Subito dopo s. Paolo fa vedere i traguardi ulteriori, che la nostra adesione a Cristo nel battesimo esige e propone: «Quando venne la pienezza del tempo, Iddio mandò il suo Figlio, fatto da donna, fatto sotto la legge, affinché riceviamo l'adozione a figli. Che poi voi siete figli ne è prova il fatto che Iddio ha mandato lo Spirito del suo Figlio nei vostri cuori, che grida: Abba, Padre! Cosicché non sei più schiavo, ma figlio; se figlio, poi, anche erede» (4,4-7).

Il battesimo ci ricrea e ci ricostruisce alla maniera trinitaria: entrando in contatto con Cristo, diventiamo figli del Padre che ci dà il suo Spirito.

2. IL BATTESIMO COME NUOVA CIRCONCISIONE - La realtà del battesimo è il presupposto di tutte le esigenze morali che Paolo propone ai suoi cristiani, i quali devono vivere degnamente come membri del nuovo popolo di Dio. Forse per questo lo presenta anche come una forma di circoncisione, vedendo in simile espressione, che richiama l'antica pratica giudaica, non soltanto una forma di aggregazione al nuovo Israele che è la chiesa, ma anche una volontaria consacrazione al bene, recidendo ogni radice di male da noi stessi.

Nella lettera ai Colossesi, dopo aver detto che i cristiani, per la fede, si sono come riempiti di Cristo, continua: «In lui siete stati anche circoncisi di una circoncisione non fatta da mano d'uomo, che consista nella spogliazione della carne del corpo, ma della circoncisione di Cristo, essendo stati con lui sepolti nel battesimo, e in lui siete stati anche risuscitati per la fede nella potenza di Dio che lo ha risuscitato dai morti...» (Col 2,11-14).

È evidente il collegamento che l'Apostolo pone qui fra circoncisione e battesimo, non per riprodurre quella con un rito diverso, ma per applicarne il simbolismo alla realtà nuova introdotta da Cristo: qualcosa che deve essere come

tagliato via da noi, cioè le nostre colpe; una specie di morte, che si produce in noi («essendo stati con lui sepolti»); una vita nuova, che si realizza risorgendo con Cristo. Si noti, poi, che tutti questi fatti non sono espressi al futuro, ma al passato («siete stati risuscitati», ecc.): segno che essi esprimono una realtà già in atto. Il battezzato già vive la dimensione escatologica della sua fede, anche se non ancora totalmente disvelata.

È quanto risulta con evidenza anche maggiore quando, poco dopo, Paolo esorta quei cristiani: «Pertanto, se siete risuscitati con Cristo, cercate le cose che stanno in alto, dove Cristo siede alla destra di Dio; pensate alle cose che stanno in alto, non a quelle della terra. Infatti voi siete morti, e la vostra vita è stata nascosta con Cristo in Dio...» (Col 3,1-4). Anche qui la dialettica morte e risurrezione appare in maniera esplicita, come una realtà già operante: soltanto che adesso nella vita del cristiano deve apparire di più questo mistero di morte e di 'nascondimento' in Cristo, che dice superamento del peccato, perché si manifesti in pieno, a suo tempo, la 'gloria' della futura risurrezione.

3. IL BATTESIMO COME LAVACRO - Rimanendo nell'ambito degli scritti paolini (o in qualche maniera a lui attribuibili), ci sembra molto importante la testimonianza della lettera a Tito, che di fatto, pur con termini nuovi, si muove sulla linea dell'insegnamento fin qui esposto: « Quando apparve la bontà e l'amore per gli uomini del Salvatore nostro Dio, non per le opere che noi avessimo fatto nella giustizia, ma secondo la sua misericordia ci ha salvati, mediante il lavacro della rigenerazione e della rinnovazione dello Spirito Santo che egli ha effuso in noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo Salvatore nostro, affinché giustificati per mezzo della sua grazia diventiamo eredi della vita eterna nella speranza» (Tt 3,4-7).

Facendo risalire tutto il mistero della nostra salvezza alla bontà ed alla misericordia del Signore e non alle nostre pretese opere di giustizia, l'autore afferma che ciò si è verificato nel segno sacramentale del battesimo, il quale con il simbolismo del rito ha realizzato veramente la rinascita del cristiano: esso è un lavacro *(loutrón),* che deve purificare e mondare, ma anche quasi un germe di vita che ci rigenera, distaccandoci dal nostro vivere precedente, e ci rinnova dandoci il dono dello Spirito, che è Spirito di novità e di vita. Tutto questo è già realtà, ma aspetta di maturare nella vita eterna: perciò siamo «eredi della vita eterna nella speranza» (v. 7). Di nuovo, il battesimo con tutta la sua ricchezza di significato, con la realtà dei suoi effetti salvifici, ma anche con la sua incompiutezza: esso è segno di un 'ulteriore', che deve ancora venire.

Un altro riferimento al battesimo come lavacro l'abbiamo in Ef 5,26 dove, parlandosi della chiesa, si dice che Cristo «l'ha purificata per mezzo del lavacro dell'acqua, accompagnato dalla parola». Dato il contesto nuziale, quasi certamente c'è qui un rimando al bagno cerimoniale che la promessa sposa doveva fare per prepararsi al matrimonio. Per la chiesa, sposa di Cristo, questo bagno è il battesimo: la 'parola' che l'accompagna dovrebbe alludere alla professione di fede, che il catecumeno emetteva solennemente in quell'occasione.

Il tema del battesimo come lavacro non solo del corpo, ma soprattutto del cuore, l'abbiamo anche in Eb 10,22, dove si dice che, avendo Cristo come sommo sacerdote, possiamo ormai «accostarci (a Dio) con cuore sincero, nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura».

V - IL BATTESIMO NELLA I LETTERA DI PIETRO — Prima di concludere, vorremmo richiamare alcuni accenni al battesimo contenuti nella I lettera di Pietro, che alcuni autori (P. Boismard, ecc.) considerano addirittura, almeno nei primi quattro capitoli, come una specie di catechesi pasquale, diretta soprattutto ai neo-battezzati, che vengono chiamati "quasi fanciulli appena nati" (2,2).

1. IL BATTESIMO COME "ANTICIPO" DEL DILUVIO - Il testo più esplicito è quello in cui l'autore dopo aver introdotto un riferimento ad una misteriosa discesa di Cristo agli inferi per « predicare agli spiriti che erano in carcere», i

i

quali erano stati “increduli” allorché «al tempo di Noè la pazienza di Dio si prolungava mentre si costruiva l’arca, nella quale poche persone, cioè soltanto otto, si salvarono mediante l’acqua» (3,11-20) prende spunto proprio dal diluvio per dire che il battesimo era in qualche maniera raffigurato in quel drammatico evento di distruzione e di salvezza nello stesso tempo: «Quell’acqua era figura *[antitypon]* del battesimo, che ora fa salvi voi pure, non col deporre la sozzura del corpo, ma con la domanda di una buona coscienza verso Dio, mediante la risurrezione di Gesù Cristo, il quale, dopo essere asceso al cielo, siede alla destra di Dio; a lui sono soggetti gli angeli, i principati e le potestà» (3,21-22).

È evidente che qui del diluvio si prende, come forza di simbolicità, oltre al richiamo dell’acqua, la sua capacità di salvezza per le otto persone racchiuse nell’arca (*diesothesan*, furono salvate), non la sua potenza distruttrice. Poi si spiega anche più chiaramente in che cosa consista quella ‘salvezza’ *(sòzei,* salva): non si tratta di una purificazione dalle sozzure del corpo, ma della creazione di una “coscienza buona verso Dio”, che veniva espressa dall’interrogatorio iniziale (*eperòtèma*, domanda) con cui si introducevano al battesimo i catecumeni, proprio per responsabilizzarli su quello che facevano. Era come una “creazione nuova” che in tal modo incominciava per il neo-battezzato, come una specie di ‘anti-diluvio’: al posto della perdizione e della distruzione (diluvio), la salvezza.

Tutto questo è possibile in forza della risurrezione di Cristo, il quale, ormai “assiso alla destra del Padre”, può comunicare la sua vita immortale a quelli che credono nel suo nome. Ogni battezzato deve vivere da risorto, dominando, come il Cristo, tutte le ‘potenze’ del male e del peccato (v. 22). In un certo senso possiamo dire che il battezzato appartiene già al mondo futuro, pur vivendo nel presente eone, fatto di malizia e di peccato.

2. BATTESIMO E SACERDOZIO UNIVERSALE - Un altro rimando al battesimo, anche se non vi ricorre mai il nome, con tutta la ricchezza di vita nuova, di esigenze morali, di impegno a costruire la “casa di Dio”, l’abbiamo nella stessa lettera, quando l’autore parla del sacerdozio dei fedeli. «Deponendo quindi ogni malizia e ogni inganno, finzioni, invidie e tutte le maldicenze, desiderate come bambini appena nati il latte sincero della parola, affinché con esso possiate crescere per la salvezza, se avete gustato quanto è buono il Signore. Avvicinatevi dunque a lui, pietra viva, rigettata bensì dagli uomini, ma scelta, preziosa presso Dio; e voi pure, come pietre vive, costruitevi a guisa di tempio spirituale, per formare un sacerdozio santo, onde offrire vittime spirituali, gradite a Dio per mezzo di Gesù Cristo» (2,1-5).

L’immagine del “bambino appena nato” richiama l’idea di innocenza, di semplicità, di abbandono fiducioso, di docilità: tutte cose che il battezzato deve realizzare non solo agli inizi, ma durante tutta la sua vita. Fondamentale poi è la docilità alla parola di Dio, espressa qui dall’immagine del latte, che il fanciullo desidera ardentemente per il suo nutrimento e per la sua crescita.

Il battesimo, poi, non è una realtà isolante, ma un costruirsi su Cristo, insieme a tutti gli altri credenti, per formare un tempio spirituale, in cui si possano offrire a Dio i sacrifici spirituali, costituiti dalle buone azioni e dalla santità della vita, di cui Cristo è non solo maestro, ma soprattutto modello insuperabile.

Il “sacerdozio dei fedeli”, che rappresenta la forma più radicale di consacrazione a Dio ed esige una rivalutazione del laicato in seno alla chiesa, è nel battesimo che trova la sua radicazione (cf. anche 2,9-10) ed apre a tutti spazi più larghi di lavoro nella vigna del Signore. E proprio ritornando al battesimo, con tutto quello che esso significa e dona, che la chiesa avvertirà il dovere di valorizzare i carismi di tutti, senza più chiudersi in anacronistici clericalismi.

La riscoperta del battesimo è l'opera più urgente di ringiovanimento di tutta l'attività pastorale nella chiesa oggi.

BEATITUDINE/BEATITUDINI

Si dà il nome di "beatitudini" anzitutto, in generale (I), a delle «sentenze esclamative, costruite in proposizioni nominali e aperte con la parola *beato*» (George); nel linguaggio cristiano, il termine si applica più particolarmente (II) alla serie di nove sentenze di questo tipo che formano l'esordio solenne del discorso della montagna (Mt 5,3-12) e costituiscono una specie di sintesi del messaggio evangelico come programma di vita cristiana. Caratterizzate dalla loro forma letteraria, queste sentenze appaiono nello stesso tempo come delle forme concrete d'una certa maniera di concepire la felicità dell'uomo.

I - LE BEATITUDINI IN GENERALE — LA BIBBIA EBRAICA - La Bibbia ebraica contiene 42 beatitudini, 45 se si contano per due le beatitudini doppie (IRe 10,8; 2Cr 9,7; Sal 144,15, 48 se si includono le forme capovolte di Pr 14,21; 16,20; 29,18. Le parti di Sir conservate in ebraico permettono di aggiungerne ancora 8. Si potrebbero inoltre computare delle formulazioni differenti ma imparentate: Gen 30,13; Pr 3,18; 31,28; Gb 29,11; Ct 6,9; Sai 41,3; 72,17; MI 3,12.

Si nota subito *la ripartizione* molto disuguale di questi testi. La beatitudine non occupa alcun ruolo nei testi legislativi; è rara nei libri narrativi (Gen 30,13; IRe 10,8 = 2Cr 9,7; quella di Dt 33,29 si trova in un poema) e profetici (Is 30,18; 32,20; 56,2; Dn 12,12; MI 3,12). In compenso è massicciamente presente nel Salterio (28 volte), nei Proverbi (13 volte) e negli altri scritti sapienziali.

L'origine della parola ebraica *'asrej,* tradotta "beato", crea difficoltà. Si tratta apparentemente d'un sostantivo maschile plurale in stato costrutto (seguito da un complemento determinativo). La difficoltà è tanto più grande in quanto le lingue semitiche antiche non conoscono tale forma di espressione e la sua traduzione aramaica, *tubej (tùbaj* in siriaco), solleva analoghi problemi. Si ha piuttosto l'impressione di trovarsi davanti a una specie di interiezione che avrebbe degli equivalenti nell'egiziano: un suffisso *wj* le dà valore esclamativo con differenti aggettivi. Si pone dunque la questione di sapere se la formulazione delle beatitudini bibliche non tradisca un'influenza dall'Egitto.

È stato oggetto di discussioni il rapporto da stabilirsi tra *beatitudine* e *benedizione.* Più precisamente, ci si è posta la questione di sapere se la beatitudine non è una specie di derivato dalla formula che dichiara che qualcuno è, o si augura che sia, "benedetto" (*barùk*). Si tratta in realtà di due formule che non si possono confondere: «La benedizione è una parola creatrice, che opera ciò stesso che esprime e significa. La beatitudine in compenso è una formula di felicitazione e suppone quindi la constatazione d'una felicità già realizzata o, almeno, in via di realizzazione» (Lipinski). È chiaro che le formule di benedizione tengono nella Bibbia un posto molto più grande che le beatitudini; esse appartengono a un altro registro.

Un'altra questione discussa è quella di sapere se, all'interno del gruppo delle beatitudini bibliche, debba essere accordata una certa priorità o anteriorità alla categoria delle *beatitudini sapienziali,* che traducono le esperienze della vita corrente senza dimensione propriamente spirituale, o alla categoria delle *beatitudini "pietiste",* le quali proclamano la felicità dell'uomo che mette la sua fiducia in Dio, si preoccupa di essergli gradito, gode della sua benevolenza e della sua protezione. Occorre in ogni caso riconoscere che la nota religiosa è legata alle beatitudini fin dal momento in cui appaiono nella Bibbia, e tale nota vi resta largamente dominante. Sotto questo punto di vista ancora, la beatitudine biblica sembra situarsi nel prolungamento d'una antica tradizione egiziana.

Comincia a spuntare una prospettiva nuova, legata a uno dei tratti più caratteristici della religione jahwista. Tale religione è quella di un Dio che fa una promessa che sorpassa la vita terrena degli individui e garantisce l'intervento con cui, in avvenire, egli verrà a cambiare il corso della storia. Egli suscita anche nel cuore dei suoi fedeli una speranza che troverà naturalmente la sua espressione

nelle *beatitudini "escatologiche.* Tale è il caso dell'oracolo, relativamente recente, di Is 30,18: «Il Signore attende di farvi grazia, perciò egli si erge per avere pietà di voi; perché il Signore è un Dio giusto; beati tutti quelli che confidano in lui!» O ancora Dn 12,12: «Beato colui che aspetterà e arriverà a milleduecentotrentacinque giorni!». Questo tipo di beatitudini prenderà una particolare importanza nel giudaismo post-biblico e nel NT.

1. LA BIBBIA GRECA <LXX> - I Settanta traducono normalmente *'asrej* con *makàrios*: 42 volte e 8 volte per le parti di Sir conservate in ebraico; con i libri propri di questa Bibbia (senza contare 4Mac) si arriva a un totale di 60 beatitudini o "macarismi". Occorre aggiungervi le tre costruzioni capovolte di Pr 14,21; 16,20 e 29,18, in cui il traduttore usa *makàristos;* va tenuto conto anche delle 17 volte in cui si usa il verbo *makanzd* nel senso di "proclamare beato".

Se la forma letteraria delle beatitudini non appare che molto tardivamente nella Bibbia, è viceversa molto antica e frequente nella letteratura greca, dove ricorre correntemente già in Omero. Per proclamare la felicità di coloro che essi chiamavano "beati", i greci possedevano diversi aggettivi, ciascuno dei quali aveva la propria sfumatura. Nell'epoca ellenistica, *makàrios* rimane praticamente il solo in uso, non senza un ampliamento del suo campo semantico; può così qualificare la felicità sotto aspetti molto disparati. Tutt'al più viene sostituito ad esso l'aggettivo verbale *makàristos* quando si cerca un termine più nobile. I Settanta si uniformarono all'uso del tempo. Si può sottolineare che i latini, i quali dispongono d'un vocabolario più differenziato, usano in maniera praticamente equivalente i termini *beatus, felix, fortunatus.*

Nell'insieme il panorama generale dei macarismi della Bibbia greca rimane naturalmente quello della Bibbia ebraica: netto predominio delle sentenze propriamente religiose, senza escludere la presenza di sentenze derivanti da una saggezza del tutto profana. Il cambiamento più significativo si trova nell'aumento del numero delle beatitudini escatologiche

che traducono la speranza giudaica. È così che Is 31,9b acquista un significato del tutto nuovo: «Ecco ciò che dice il Signore: Beato colui che ha una discendenza in Sion e gente della sua casa in Gerusalemme!»; questa beatitudine serve da introduzione all'oracolo seguente: «Ecco che un re giusto regnerà...» (32,1). Ricordiamo anche Tb 13,15-16: «Beati quelli che ti amano (Gerusalemme) e beati quelli che gioiscono per la tua prosperità! Beati tutti quelli che avranno fatto lutto per te a causa di tutte le tue prove, perché gioiranno per te, vedendo tutta la tua gioia per sempre!» (recensione S). Tale sembra essere parimenti la prospettiva di Sap 2,16; 3,13-14.

2. IL GIUDAISMO POST-BIBLICO - Esso offre una grande quantità di beatitudini. Pochi esempi basteranno. La linea delle beatitudini pietiste della Bibbia trova il suo prolungamento immediato in un testo della grotta 4 di Qumran che, come il vangelo, elenca una serie di beatitudini. L'inizio del testo è andato disgraziatamente perduto: «...d'un cuore puro, e non c'è calunnia sulla sua lingua. Beati coloro che scelgono i suoi comandamenti e non scelgono i sentieri di iniquità. Beati coloro che trovano la loro gioia in lui e non trovano piacere nelle vie di iniquità. Beati coloro che lo cercano con mani pure e non lo cercano con cuore ingannatore. Beato l'uomo che ha acquistato la sapienza e cammina nella legge dell'Altissimo, stabilisce il suo cuore nelle sue vie, non si scoraggia per i suoi castighi e accetta i suoi colpi di buon cuore».

Si assiste soprattutto a una grande fioritura di macarismi escatologici. Questo, per esempio, che risale all'incirca al 140 a.C.: «Beato chi, uomo o donna, vivrà in quel tempo!» *(Oracoli sibillini*, III, 371). Oppure questi, nei *Salmi di Salomone* (verso il 60 a.C.): «Beati coloro che vivranno in quei giorni, per contemplare la felicità che Dio accorderà a Israele riunendo le tribù» (17,44), «Beati coloro che vivranno in quei giorni, per contemplare i benefici che il Signore accorderà alla generazione futura, sotto lo scettro correttore del Cristo Signore, nel timore del suo Dio» (18,6). All'inizio della nostra era, *l'Assunzione di Mosè* richiama l'intervento di Dio che prende le difese del suo popolo ed esclama: «Allora sarai beato, Israele! Salirai sul dorso e le ali d'un'aquila» (10,8). E nella sezione delle "parabole" del *Libro di Enoch* etiopico: «Beati siete voi, giusti ed eletti, poiché la vostra eredità è gloriosa!» (58,2).

3. IL NT - Nel NT è usato 50 volte l'aggettivo *makàrios*. In sei casi non si tratta di beatitudini (At 20,35; 26,2; lCor 7,40; lTm 1,11; 6,15; Tt 2,13). Gli altri 44 casi derivano dal genere "beatitudine", in una forma più o meno pura; si suddividono come segue: Mt 13, Le 15, Gv 2, Rm 3, Gc 2, lPt 2, Ap 7. Sono da accostarsi ad essi 2 usi di *makarìzò,* "chiamare beato" (Le 1,48; Gc 5,11) e 3 di *makarismós,* "macarismo" o "beatitudine" (Rm 4,6.9; Gd 4,15).

Paolo, che prende in prestito dai salmi due dei suoi macarismi, rimane nella linea delle beatitudini pietiste (Rm 4,6.7.8.9; 14,22). Si può riconoscere l'eco della tradizione sapienziale in Gv 13,17 e Gc 1,25; 5,11. Vi predomina evidentemente la prospettiva escatologica. Essa rimane per lo più quella d'una escatologia futura: Mt 5,3-12; 24,46; Le 6,20-22; 12,37-43; 14,14-15; 23,29; Gc 1,12; lPt 3,14; 4,14; Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7-14. Ma con la persona e la missione di Gesù l'escatologia è entrata nella storia, di modo che la felicità del mondo futuro diventa già realtà presente per i credenti. Beati dunque gli occhi dei discepoli che hanno il privilegio di vedere ciò che vedono (Le 10,23; Mt 13,16), beato Pietro che ha ricevuto dal Padre la rivelazione del Figlio (Mt 16,17), beati coloro per i quali Gesù non è occasione di scandalo (Mt 11,6; Lc7,23), beati quelli che credono senza aver visto (Gv 20,29). Ma beata soprattutto la madre del Salvatore, perché ha creduto (Lc 1,45.48), ed è anche il presupposto che dona tutto il suo significato alla duplice beatitudine di Lc 11,27-28.

Si vedono così le beatitudini diventare il veicolo del messaggio cristologico. Ciò che è esplicito in un piccolo numero di esse potrebbe trovarsi anche, in modo implicito, in altre beatitudini escatologiche. È il caso, secondo noi, delle beatitudini del discorso della montagna.

II - LE BEATITUDINI DEL DISCORSO DELLA MONTAGNA —

1. LA VERSIONE DI MATTEO –
Mt 5,3-12 enumera una serie di 9 beatitudini, "le beatitudini" per eccellenza: il programma del buon cristiano.

a. *Veduta d'insieme* - La serie si compone anzitutto di 8 sentenze corte, tutte costruite sullo stesso modello: la proclamazione di "beato!", la categoria di persone a cui si applica, il motivo della loro felicità. Come conclusione, un'ultima beatitudine completa le precedenti con lo sviluppo che le viene dato, e anche per il fatto che non parla più in generale, ma interpella direttamente i discepoli di Gesù rivolgendosi ad essi in seconda persona. Da notare anche che, come l'ottava beatitudine, quest'ultima concerne delle persone che hanno da soffrire persecuzioni. Non si tratta dunque d'una categoria di "beati" realmente nuova, ma piuttosto di precisazioni complementari sui destinatari dell'ottava beatitudine.

L'unità letteraria delle 8 beatitudini brevi è data dalla presenza di una inclusione, poiché l'ottava beatitudine ripete la promessa della prima: «Perché di essi è il regno dei cieli». Un'altra particolarità stilistica dimostra che queste beatitudini sono suddivise in due gruppi di quattro: infatti, la quarta e l'ottava mettono in evidenza il medesimo termine caratteristico designando «quelli che hanno fame e sete della giustizia» e «quelli che sono perseguitati a causa della giustizia».

Il duplice uso della parola "giustizia" è significativo perché caratterizza insieme la funzione della serie delle beatitudini in rapporto al grande discorso che introducono e l'orientamento generale del pensiero che le ispira. Preso nel suo insieme, il discorso della montagna, primo dei cinque discorsi di Gesù che punteggiano il Vangelo di Mt, si presenta come un insegnamento sulla "giustizia" che Gesù esige dai suoi discepoli e che è condizione per l'entrata nel regno dei cieli: ricordato in 5,6 e 10, il vocabolo "giustizia" sarà ripetuto in 5,20 e 6,1.33. Se ne riscontra l'equivalente nella dichiarazione di 7,21: «Entrerà nel regno dei cieli chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli». La giustizia è definita precisa- mente come compimento della volontà divina. Le beatitudini costituiscono una prima descrizione concreta delle esigenze di Dio a riguardo dell'uomo.

b. *destinatari* - L'accento è posto sulle disposizioni interiori che conformano l'uomo alla volontà di Dio: 6 beatitudini su 8 concernono direttamente queste disposizioni. Le due beatitudini "attive", quella dei misericordiosi e quella degli operatori di pace, designano delle pratiche che manifestano ancora le disposizioni del cuore: quelle che devono ispirare il cristiano nei suoi rapporti con il prossimo. Le altre 6 beatitudini qualificano maggiormente l'atteggiamento del credente di fronte a Dio.

— È il caso, evidentemente, delle due beatitudini che parlano della *s* "giustizia", intendendo la conformità alla volontà divina: una conformità alla quale il credente aspira con tutta la sua anima, un'aspirazione ardente ben espressa dall'immagine della fame e della sete corporali (v. 6), una conformità da cui nessuna persecuzione da parte degli uomini potrebbe distoglierlo (v. 10).

— È anche il caso delle due beatitudini dei "poveri in spirito" e dei "miti", che traducono la stessa parola ebraica *'anawìm* mettendo in risalto, in due modi differenti, le sue risonanze religiose. Si tratta di quella "povertà" spirituale, egualmente tenuta in alta stima presso i monaci giudei di Qumran, la quale è fatta di umile e dolce pazienza, di sottomissione totale e fiduciosa, e che non è possibile se non in un perfetto spogliamento di sé.

— È ancora il caso dei "puri di cuore": coloro che non si accontentano della purezza rituale ed esteriore richiesta nel giudaismo per la partecipazione alle cerimonie del culto, ma si applicano a una totale rettitudine interiore, a un'assoluta rettitudine che escluda ogni doppiezza o ripiegamento su di sé.

— L'interpretazione della beatitudine degli "afflitti" deve evidentemente tener conto di questo contesto. Non si tratta qui (come in Lc) di persone che "piangono" a motivo di circostanze esteriori, indipendenti dalla loro volontà, ma

di persone che "si affliggono" davanti a Dio, rifiutando di venire a patti con le false gioie d'un mondo peccatore e che pongono tutta la loro speranza nel mondo futuro.

c. *La promessa* - È precisamente in rapporto a questo mondo futuro che la seconda parte di tutte le beatitudini indica il motivo per cui sono chiamati "beati" fin d'ora gli uomini che appartengono alla categoria di quelli elencati. Tale è chiaramente la prospettiva delle 7 beatitudini che si esprimono al futuro: gli atteggiamenti e il comportamento dei giusti saranno il criterio secondo il quale Dio li giudicherà e li ricompenserà nell'ultimo giorno. Il senso del presente non è diverso nella prima e nell'ottava beatitudine («di essi è il regno dei cieli») né nella nona («grande è la vostra ricompensa nei cieli»). Fin dal momento presente, il regno dei cieli appartiene ai poveri in spirito e ai perseguitati a causa della giustizia, anche se essi devono ancora attendere per entrare in suo possesso; è per loro che Dio lo ha "preparato" (Mt 25,34).

La felicità che le beatitudini proclamano è dunque legata a una promessa. È la felicità che è legata a una speranza e riposa sulla garanzia della parola di Gesù. Accedere a questa felicità è concesso a coloro che attuano nella loro vita concreta le esigenze che sono espresse nella prima parte di ciascuna delle beatitudini.

2. LA VERSIONE DI LUCA - Lc 6,20-23, che si limita a 4 beatitudini, si pone a un livello del tutto diverso; tale diversità è confermata e accentuata dai quattro "guai" che raddoppiano qui le beatitudini (6,24-26).

Rivolgendosi direttamente ai discepoli, alla seconda persona ("voi"), queste beatitudini li descrivono come persone che sono povere, in contrasto con altre che sono ricche, come gente che ha fame, in opposizione ad altra gente che è sazia, come gente che piange, in opposizione ad altra gente che ride, infine come gente che è oggetto di ogni sorta di cattivi trattamenti, contrariamente ad altra gente verso la quale si usano modi lusinghieri. Qui evidentemente non si tratta più di disposizioni spirituali, ma di condizioni esteriori, economiche e sociali, estremamente penose. Le prime tre beatitudini, in particolare, non indicano tre categorie distinte, ma un solo e medesimo gruppo in cui i poveri sono nello stesso tempo coloro che soffrono la fame e la cui afflizione provoca le lacrime. La stessa situazione miserabile è semplicemente vista sotto tre angolature differenti.

Quest'altra versione delle beatitudini trova, una sconvolgente illustrazione nella parabola del povero Lazzaro e del ricco epulone (16,19-31). Le parole di Abramo sembrano farle un'eco particolare, quando egli dichiara al ricco che soffre atrocemente la sete tra le fiamme dell'inferno: «Figlio, ricordati che hai ricevuto la tua parte di beni durante la vita e Lazzaro parimenti le sofferenze. Ma ora lui è consolato, tu invece sei tormentato» (v. 25). In entrambi i testi si tratta del medesimo capovolgimento delle situazioni, ed è cosa accessoria che Abramo sottolinei il luogo di tale capovolgimento ("qui" in opposizione alla terra) mentre le beatitudini lucane pongono l'accento sulla diversità dei tempi ("ora" che oppone quattro volte la vita presente alla vita futura).

Certamente, bisogna evitare di appesantire la condanna che colpisce i ricchi. La parabola che precede quella del ricco epulone ha chiaramente dimostrato che il buon uso del denaro è possibile: sta nel darlo ai poveri per farsene degli amici che li accoglieranno nelle tende eterne (16,9). E si troverà un po' più avanti nel vangelo l'esempio d'un buon ricco nella persona di Zaccheo (19,1-10). L'infelicità che la ricchezza può causare Luca lo sa bene consiste in questo, che essa tende a chiudere il cuore del ricco agli inviti di Dio e alle invocazioni dei poveri.

Ci si può domandare se la severità di cui Luca dà prova riguardo ai ricchi non sia stata influenzata dall'esperienza della chiesa primitiva e da quella che egli ha potuto fare nella sua comunità cristiana. È chiaro che si deve vedere in essa la contropartita d'un amore di predilezione riservato ai poveri, ai deboli, ai piccoli e riconoscervi un riflesso dell'atteggiamento che era stato quello di Gesù stesso e quello che Gesù non esitava ad attribuire a Dio.

3. LE BEATITUDINI NELLA PREDICAZIONE DI GESÙ - La profonda

diversità di prospettiva che separa le due versioni delle beatitudini poste come frontespizio al discorso inaugurale di Gesù solleva un problema che non può essere risolto né dai tentativi di conciliazione né dall'ipotesi della dipendenza d'una versione nei confronti dell'altra. Ci troviamo davanti a due interpretazioni che esplicitano in due sensi divergenti uno stesso messaggio iniziale. Per ritrovare questo punto di partenza della tradizione delle beatitudini del discorso della montagna e renderci conto della portata cristologica e teologica che aveva in origine, abbiamo la fortuna di poter fare appello a un terzo testimone. Sembra probabile infatti che, nel loro tenore originale, queste beatitudini volessero richiamare l'oracolo profetico di Is 61,1-3.

a. *Portata cristologica* - Luca ha colto perfettamente l'importanza capitale di questo oracolo, del quale fa una citazione esplicita nel momento in cui, a Nazareth, Gesù comincia il suo ministero pubblico: «Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato e mi ha inviato a portare ai poveri il lieto annunzio, ad annunziare ai prigionieri la liberazione...» (Lc 4,18-19). La citazione si ferma prima di una parte di frase che interessa le beatitudini: «Consolare tutti gli afflitti» (Is 61,2); ed è precisamente su questi "afflitti di Sion" che il v. 3 fissa la sua attenzione. Gesù fa allusione a questo testo nella sua risposta ai messaggeri di Giovanni Battista: «Andate ed annunziate a Giovanni...: ai poveri è annunziata la buona novella» (Mt 11,5; Le 7,22). Pietro ricorda ancora questo testo nel suo discorso a casa del centurione Cornelio (At 10,38).

Is 61,1-3 fa così capire l'associazione di idee che fa dei "poveri" e degli "afflitti" i destinatari privilegiati dell'"annunzio della buona novella". Non si può dimenticare che il contesto di questo oracolo, la seconda metà del libro di "Isaia, dà egualmente spiegazione dell'associazione così caratteristica che fa del "regno di Dio" l'oggetto proprio di questo "annunzio della buona novella". Vediamo così stabilirsi, attraverso il tema della "buona novella", un rapporto privilegiato tra i poveri [Povertà] e il regno di Dio.

Certo, la prima beatitudine non dice che Gesù annunzia ai poveri la buona novella del regno di Dio. Ma affermando: «Beati i poveri, perché di essi è il regno di Dio», Gesù non fa che attualizzare la promessa di Is 61,1. Si presenta così egli stesso come il messaggero divino nel quale si compie la profezia: «Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato...». Le beatitudini assumono perciò l'importanza di una proclamazione messianica. Proclamandole, Gesù si identifica con il personaggio di cui parlava il profeta. Si comprende quindi il loro alto significato cristologico, che si deve riconoscere loro.

b. *Portata teologica* - È importante anche rendersi conto che le beatitudini parlano di Dio e in tale senso hanno un significato "teologico". Non si deve dimenticare che l'espressione "regno di Dio" non è che una

falsa astrazione: in realtà essa vuole intendere Dio, che si manifesta come re. Si presuppone qui che Dio non si mostrerà pienamente re se non il giorno in cui metterà fine alle sofferenze dei poveri. Poiché, nella concezione biblica come in quella di tutto il medio Oriente antico, un re non è veramente degno del suo nome e della sua carica se non nella misura in cui assicura la giustizia e la pace a tutti i suoi sudditi, e anzitutto, naturalmente, a quelli che non sono in grado di procurarsele da soli: il povero, ma anche la vedova, l'orfano e il forestiero, insomma tutti i deboli e gli indifesi, esposti all'oppressione dei violenti.

In questo contesto di pensiero, la ragion d'essere del privilegio dei poveri nel regno di Dio non è tanto da ricercarsi nelle virtù o nei meriti particolari di questi sventurati: si trova invece nel fatto che Dio prende sul serio le sue prerogative regali. È perché vuole essere un re giusto e buono che Dio prende sotto la sua protezione il povero, la vedova e l'orfano, e intende fare di essi i primi beneficiari del suo regno. La situazione miserabile di questa gente non è degna della sua giustizia regale; egli manifesterà il suo regno ponendo fine all'ingiustizia collettiva di cui costoro sono vittime. Ecco ciò che deve ricordare la promessa: «Di essi è il regno dei cieli». Non si tratta di qualche cosa da possedere, ma di qualcuno che li prenderà efficacemente a proprio carico.

La proclamazione «Beati i poveri...» e quelle che l'accompagnano appaiono cosi come altrettante espressioni concrete della buona novella: «Il regno di Dio è qui, in mezzo a voi». Questo messaggio fondamentale *(kerygma),* che rivela il significato, teologico e cristo-logico, del momento presente della storia della salvezza, è anche il presupposto partendo dal quale si possono comprendere le riletture catechetiche di cui le versioni di Matteo e di Luca sono una testimonianza. È normale che, nella predicazione cristiana, il messaggio di fede sfoci in una catechesi che espliciti le sue conseguenze per la vita quotidiana. Ma è anche importante che le applicazioni pastorali non facciano perdere di vista il messaggio dottrinale che esse devono rispecchiare.

BELLEZZA

I - BELLEZZA E BONTÀ - La lingua ebraica manca di un termine appropriato per esprimere il concetto di bellezza in senso estetico. È vero, perciò, che «complessivamente il problema del bello non riscuote l'interesse del pensiero biblico» *(GLNT* V, 28). Questo però non significa che nella Bibbia manchi affatto ogni gusto per il bello, sia nel campo della natura che in quello dell'arte. Significa soltanto che si guarda più alla bontà intrinseca delle persone, delle azioni e delle cose, che al loro aspetto esteriore e che pertanto nella ricerca della vera concezione del bello bisogna attendere più ai concetti espressi che alle parole [Bibbia e cultura].

1. IL VOCABOLARIO - Negli indici delle corrispondenze, posti alla fine di alcuni dizionari, si può vedere come di fatto si è rimandati ad almeno cinque vocaboli, che in un modo o nell'altro si ricollegano a ciò che noi diciamo bello nelle sue varie accezioni. Tra essi meritano speciale attenzione due aggettivi. Il primo, *jafeh* (col verbo e il relativo sostantivo), si riferisce in genere all'aspetto esteriore, che procura diletto e felicità, e si applica tanto alle persone quanto alle cose (Gen 12,11; IRe 1,2; Ger11,16.). Il secondo, *tób,* fondamentalmente vale "buono" e nella forma sostantivata anche "il bene" o "la bontà" in astratto. Poiché l'ambito semantico di questo aggettivo e dei suoi cognati è molto vasto (ricorre 741 volte nel TM) e abbraccia quasi tutti i campi dell'essere, da Dio fino alle cose e all'uomo con le sue azioni e i suoi comportamenti morali, «a seconda del contesto, esso può essere tradotto anche con numerosi altri aggettivi: piacevole, allietante, soddisfacente, bello, proporzionato, profumato, benevolo, clemente, lieto, onesto, valoroso, vero, ecc.» *(DTA T* I, 566).

Nei LXX in genere è reso con *agathós,* "buono"; ma anche con *kalós*, "bello", e *chrestós,* che fondamentalmente vale "utile", ma nei LXX anche "gentile, piacevole, mite, soave, dolce, benigno, clemente". Ma si sa che in greco, come del resto in ebraico e nelle stesse lingue moderne, il bello è spesso intimamente

legato al buono e talvolta si identifica con esso, specialmente nei giudizi d'indole etica e perfino estetica, comprendendo in sé molti aspetti di varia natura.

2. L'ESTETICA BIBLICA - A giudicare da alcuni testi isolati, si direbbe che l'antico Israele non avesse una grande stima per il bello prodotto dall'uomo, limitandosi a contemplare quanto già esiste nella natura. Ad esempio, gli altari eretti in onore della divinità dovevano essere di pietra rozza e non lavorata (Es 20,25; Dt 27,6) e le immagini di qualunque tipo erano severamente proibite (Es 20,4; Dt 4,16-18), perché è spiegato Dio non si è mai manifestato sotto alcuna forma umana (Dt 4,12.15). È evidente che la ragione di questa proibizione era di natura essenzialmente religiosa, essendo dettata dal timore che il popolo semplice potesse cadere nell'idolatria a somiglianza degli altri popoli (Es 20,5; Dt 5,9), come in realtà accadde molte volte, a incominciare dal vitello d'oro costruito da Aronne nel deserto durante l'assenza di Mosè (Es 32,1-7) fino al serpente di bronzo innalzato parimenti nel deserto (Nm 21,6-9), ma che il re Ezechia dovette far sparire dal tempio, proprio perché diventato oggetto di culto idolatrico.

L'insegnamento biblico, più in generale, anche se può sembrare non direttamente interessato al problema del bello o addirittura contrario ad esso, in realtà è ispirato a principi altamente formativi, che meritano di essere presi in considerazione. In sostanza esso tende a trascendere la limitatezza dell'uomo e del mondo stesso, in cui egli è stato posto da Dio, per risalire direttamente fino alla fonte stessa della bellezza. L'uomo, così, è avvertito a non lasciarsi incantare e assorbire da ciò che è limitato, effimero e caduco, perché voglia andare oltre la realtà e l'apparenza delle cose, per giungere a contemplare solo la potenza, la gloria e lo splendore di chi le ha create e ha dato a lui il potere di dominarle (cf. Sai 8; 104; ecc.).

3. LA FONTE DELLA BELLEZZA - Nell'intento di mostrare che Dio è autore di tutto ciò che esiste, nella sua totalità o globalità, il racconto sacerdotale della creazione passa in rassegna le singole opere da lui compiute, ripartendole nello schema dei sei giorni lavorativi, alla fine di ognuno dei quali è detto, a modo di ritornello: «E Dio vide che era buono» (Gen 1,4.12.18.21.25). Al termine del sesto giorno poi è aggiunto: «Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono» (1,31). Considerate dalla parte di Dio, queste parole suonano come un'espressione di compiacimento per l'esatta corrispondenza di ogni cosa al suo disegno creativo; ma da parte dell'uomo, che le ha scritte, sono come un inno di lode per il mondo creato, che nella sua magnificenza rivela l'ordine, l'armonia e la bellezza impressigli dal Creatore. A ragione, dunque, i LXX, senza allontanarsi dal concetto originario, in tutti i testi indicati resero l'ebraico *tòb* con *kalón* che, riferito alle cose o alle persone, significa appunto "bello" in quanto ordinato, senza difetti, proporzionato e armonioso in tutte le sue parti.

Contemporaneamente i traduttori greci introdussero nel testo sacro il termine *kósmos,* tanto nel significato proprio di ornamento (anche morale) (Es 33,5.6; 2Sam 1,24; Ger 2,32), quanto per indicare il complesso (lett. "l'esercito") degli astri che ornano il cielo (Gen 2,1; Dt 4,19; 17,3; Is 24,22; 40,20), avvicinandosi in quest'ultimo caso all'uso classico, che nel termine aveva compreso l'idea di ordine, di unità e di bellezza esistenti nel mondo creato, detto appunto cosmo. Vediamo, così, come nell'epoca ellenistica il Siracide inneggia esplicitamente non solo a Dio, che nel cosmo ha disposto con ordine «le meraviglie della sua sapienza» (Sir 42,21), ma anche alla bellezza dell'universo, sia nel suo insieme che nei suoi singoli elementi: il sole, la luna e le stelle che con il loro splendore formano la bellezza e l'ornamento del cielo (43,1-10); l'arcobaleno, «molto bello nel suo splendore» (43,11); la neve, che con «la bellezza del suo candore meraviglia gli occhi » (43,18); la pioggia, il vento e l'immensità del mare (43,20-26); il tutto, però, visto come opera di Dio e manifestazione della sua gloria e, quindi, come motivo per glorificarlo al di sopra di ogni cosa (43,27-33).

Analogamente, sebbene in tono meno lirico e più filosofico, l'autore del libro della Sapienza (13,1-9) riconosce volentieri che gli idolatri adoratori degli

elementi più appariscenti della natura possono essersi ingannati nella loro ricerca di Dio, perché mentre cercavano di raggiungerlo attraverso la creazione, si sono smarriti, lasciandosi sedurre dalla loro bellezza esteriore, nella convinzione che è bello solo ciò che si vede con gli occhi del corpo (vv. 6-7). Ma, ciò nonostante, si sente ugualmente in obbligo di condannarli, perché dalle opere visibili non seppero riconoscere il loro artefice (v. 1; cf. Rm 1,19-20). Per il suo significato profondo, il testo merita di essere riferito in una traduzione quasi letterale: «Se, incantati dalla loro bellezza, tali cose hanno scambiato per dèi, pensino quanto migliore di esse è il Signore, poiché è l'autore stesso della bellezza che le ha create. Se poi sono sbigottiti per la loro potenza ed energia, ne deducano quanto più potente è chi le ha formate. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature, per analogia si contempla il loro autore» (vv. 3-5).

Senza dubbio, alcuni di questi concetti legati alla bellezza riflettono l'influsso dell'ambiente ellenistico in cui maturarono e da cui deriva pure l'ammirazione per l'alternarsi armonioso degli elementi costitutivi dell'universo (19,18) e soprattutto quella per le opere d'arte prodotte dall'uomo (14,19). Ma fondamentalmente essi si richiamano pure alla tradizione biblica più antica, la quale, attendendo più al dinamismo e alla potenza delle cose che ai loro colori, aveva sempre intravisto nel mondo e nei suoi elementi un motivo per cantare la grandezza, la potenza e la magnificenza del loro Creatore (Sai 89,6-14; Is 40,28; 45,7-9; Ger 32, 17-19; Sap 11,21-22).

II - IL RIFLESSO NEL MONDO — In genere nella Bibbia non si incontrano pagine permeate di grande lirismo ispirato dalla bellezza delle cose, come invece si hanno in molta letteratura classica e romantica. Ma ciò non significa che gli autori sacri non avessero sensibilità per gli spettacoli che la natura offre alla contemplazione dell'uomo e per l'incanto che suscitano tanti esseri del mondo vegetale e animale. Basta saper leggere dietro e oltre le parole per scoprire, ad esempio, quale ammirato stupore traspira da certi testi che evocano i principali fenomeni del mondo atmosferico (cf. Gb 36,27-38,38; Sir 42-15; 43,33) o che invitano tutti gli esseri a benedire e a celebrare il Signore che li ha creati (Sal 148,1-12; Dn 3,52-90).

CIELO, SOLE E LUNA - Forse non c'è modulo più frequente di quello con cui in vario modo si esprime la signoria di Dio sul cielo. Se tante volte si dice che Dio abita o ha il suo trono nel cielo o che è il Dio del cielo e, in tempi più recenti, si giunge a denominarlo semplicemente "Cielo" (IMac 3,18; 4,10.24.55; 2Mac 7,11; Mt 21,25; Lc 15,18.21...), non è soltanto perché si considera la sua altezza o la sua lontananza, ma anche perché si guarda alla sua immensità e alla sua bellezza. Per questo il salmista può cantare; «I cieli narrano la gloria di Dio e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani», proseguendo poi col celebrare il Signore perché in esso ha posto come principale ornamento il sole, che raggiante come uno sposo esce dal suo talamo e come un prode guerriero percorre le vie del cielo da un estremo all'altro (Sal 19,2.6-7).

Insieme al sole, anche la luna e l'aurora sono celebrate per il loro splendente chiarore e fatte simbolo e paragone impareggiabile di bellezza, come per la sposa del Cantico, «che si affaccia come aurora, bella come la luna, brillante come il sole» (6,10). In particolare l'aurora, che in Oriente è molto più suggestiva del tramonto, è ammirata per il suo splendore (Gb 3,9; 38,12; 41,10) e vista come un'invasione di luce che si spande sui monti (Gl 2,2). Il salmista vorrebbe prevenire e "svegliare l'aurora" per poter cantare la gloria del Signore nel suo tempio all'albeggiare del nuovo giorno (Sal 57,9); e, quasi annientato davanti all'infinità della potenza e della scienza di Dio, riconosce che non potrebbe sfuggire alla presenza del suo spirito nemmeno librandosi con le ali dell'aurora per raggiungere i più estremi confini della terra (Sal 139,9). Vi sarà un giorno in cui Dio verrà a visitare il suo popolo; e allora la luce della salvezza «spunterà come l'aurora» (Is 58,8), «la luce della luna sarà come quella del sole e la luce del sole diventerà mille volte più potente» (Is 30,26) e per coloro che avranno onorato il Signore spunterà anche il "sole di giustizia", che con i suoi raggi

radiosi e benefici farà scomparire ogni loro afflizione (MI 3,20).

2. PIANTE E ANIMALI - In un mondo di tipo prevalentemente agricolo e pastorale, quale quello della Bibbia, non potevano sfuggire all'osservazione dell'uomo l'eleganza e la leggiadria di talune cose, dalle quali egli derivava diletto e compiacenza. Già nel secondo racconto della creazione, volendosi esprimere lo stato di felicità originaria in cui Dio volle creare l'uomo, si legge che «il Signore Dio piantò un giardino in Eden e vi collocò l'uomo che aveva modellato; fece spuntare dal terreno ogni sorta di alberi, attraenti per la vista e buoni da mangiare» (Gen 2,8-9), provvedendo poi a far scaturire dei fiumi di acqua perenne, perché potessero trarne la linfa vitale. Anche dell'albero proibito si nota che la donna vide che «era buono da mangiare, seducente per gli occhi e attraente» (Gen 3,6).

Traspare in questi accenni un senso di ammirazione mista a nostalgia, facilmente comprensibile in un paese in gran parte arido come la Palestina. Per questo, ad indicare il fasto di alcuni sovrani e il godimento della vita, si parla tante volte di giardini, pieni di fiori e di piante di ogni genere, ornati con gusto e raffinatezza (Qo 2,5; Ct 4,12.13.16; Ez 28,13;31,8-9), mentre per esprimere la gioia e la felicità che accompagneranno il risorgere di Gerusalemme dalle sue rovine, il profeta giunge a dire che essa sarà come un nuovo Eden e « come il giardino del Signore» (Is 51,3). È noto, poi, come per descrivere la vitalità e la fecondità benefica della sapienza, nella pagina centrale del Siracide si evocano le piante più belle della flora palestinese, dalle più imponenti come il cedro alle più umili come la rosa di Gerico, con il loro lussureggiante fogliame, i fiori e i frutti, quale simbolo del prezioso godimento spirituale che la sapienza stessa assicura ai suoi cultori (Sir 24,12-17). Va ricordato, infine, come per inculcare la fiducia nella provvidenza del Padre celeste Gesù invitava a guardare agli uccelli dell'aria, così come ai gigli del campo, di cui osservava che «neanche Saio- mone con tutta la sua magnificenza ha mai avuto un vestito così bello» (Le 12,27; Mt 6,28).

Il libro di Giobbe, dopo aver passato in rassegna i vari fenomeni della natura in cui più visibilmente si manifesta la sapienza di Dio, in un incalzare di domande si occupa pure degli animali, trovando in ciascuno di essi qualcosa da ammirare, se non per l'aspetto esteriore, quanto meno per talune caratteristiche di istinto e di comportamento, di cui fu dotato dal Creatore (Gb 38,34—39,30; cf. anche 30,29-31). Nell'AT spesso si fa riferimento al regno animale o come motivo di insegnamento o come termine di confronto o come simbolo di qualità che anche l'uomo dovrebbe possedere. Per riferirci alla sola aquila, è celebrata come esempio di destrezza (2Sam 1,23; Gb 9,26; Ger 48,40; 49,20; Ez 17,3) e di vigore giovanile (Sai 103,5; Is 40,31), ma pure di sollecitudine materna (Es 19,4; Dt 32,11). Non mancano, tuttavia, riferimenti alla bellezza, alla grazia, alla leggiadria e all'eleganza di alcuni animali in particolare, come la colomba, la gazzella e la cerva, i cui nomi sono evocati così spesso, insieme a quelli di tanti altri, per descrivere il mondo idilliaco in cui si muovono i due innamorati del Cantico e singolarmente per tratteggiare l'impareggiabile profilo fisico e morale della sposa.

III - LA BELLEZZA DELL'UOMO — Fatto a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26-27), l'uomo è l'essere che ne riflette meglio lo splendore, la gloria e la grandezza (Sai 8). Di fatto nella Bibbia non è solo il Cantico a celebrare la bellezza dell'amato o dell'amata. Tutte le persone che hanno qualche importanza, sia reale che ideale, hanno anche avvenenza e grazia.

1. PERSONE E FATTORI DI BELLEZZA — Vengono in primo luogo le donne, rappresentate nell'antichità dalle grandi madri della tradizione patriarcale; Sara (Gen 12,11.14), Rebecca (24,16), Rachele (29,17); in seguito da Abigail (ISam 25,3) e da Abisag, la sunamite che curò Davide nella vecchiaia (IRe 1,3-4); poi dalle eroine protagoniste dei libri di Ester (2,7) e Giuditta (8,7; 10,14) o di racconti come quello di Susanna (Dn 13,2). Perché qualcuno possa essere considerato bello, si guarda soprattutto all'aspetto e all'insieme della figura, al colorito e alle linee del corpo. Così nei testi indicati, come nel caso di Giuseppe

(Gen 39,6) e dello stesso Saul (ISam 9,2). Più da vicino è visto Assalonne, ammirato tra l'altro per la sua straordinaria capigliatura: «Non vi era in tutto Israele un uomo bello come Assalonne, degno di grande lode: dalla pianta dei piedi alla sommità del capo non vi era in lui un difetto» (2Sam 14,25). È / Davide però l'uomo completo, che è presentato come l'ideale della bellezza, perché «rosso (nei capelli), con begli occhi e bell'aspetto» (ISam 16,12; 17,42), ma anche come l'ideale della perfezione: «Sa suonare, è un prode e un guerriero, abile parlatore e uomo di bella presenza; e il Signore è con lui» (ISam 16,18). Sulla stessa linea si pongono altri scritti posteriori che, nel presentare i loro eroi, non si fermano alle forme esteriori, ma ne notano pure talune doti e capacità umane e ne sottolineano soprattutto la profonda pietà religiosa. (Si vedano le vicende di Ester e di Giuditta, con quella di Daniele e degli altri giovani alla corte babilonese, nonché il racconto di Susanna in Dn 13).

2. PROFUMI E ORNAMENTI - Come d'uso presso tutti i popoli di ogni tempo, gli ebrei apprezzavano e si servivano abbondantemente di unguenti, profumi e ornamenti per rendere più accettabile e gradevole la loro persona, secondo il gusto e la mutevolezza della moda, nativa o importata che fosse. Le parti più curate con unguenti o con del semplice olio erano il viso, i capelli, la barba e i piedi (Sai 133,2; Qo 9,8; Le 7,38-46). Ma in vista di un incontro importante le donne dovevano prepararsi per tempo, ungendosi con mirra, cospargendosi di sostanze odorose, curando le vesti e l'acconciatura dei capelli, ornandosi di gioielli e non trascurando il belletto e tutti quei ritrovati di cosmesi che servono a rendere più fresca e smagliante la bellezza femminile (Rt 3,3; Gdt 10,3; Est 2,12; Ct 1,3.10.12; Sai 45,9-15).

Il profeta Ezechiele, con fantasiosa vena poetica, descrive il popolo d'Israele sotto l'immagine di una fanciulla abbandonata, che il Signore raccoglie, lava e unge con sostanze profumate, la riveste con abiti preziosi di bisso, di seta e di ricami, l'adorna di gioielli d'oro e d'argento, braccialetti, orecchini, anelli e una corona d'oro sul capo; ma quella, infatuata per la sua bellezza, si prostituisce, tradendo il suo sposo Jhwh per servire a dèi stranieri nelle forme più abominevoli (Ez 16,1-22). La lunga narrazione ha un profondo significato morale, oltre che teologico. Essa denuncia non solo l'ingratitudine d'Israele, ma anche la vanità e la pericolosità di un eccessivo sfoggio di lusso e di ricercatezza muliebre. Su un piano più legato alla realtà storica, anche il profeta Isaia, in una descrizione molto dettagliata della toletta femminile, denuncia e condanna fortemente l'eccessivo lusso sfoggiato dalle donne di Gerusalemme, che reputa un insulto ai molti poveri della città (Is 3,16-24).

3. VALORI E LIMITI - L'affermazione di Sir 40,22: «L'occhio gode a vedere grazia e bellezza» è quella che forse esprime meglio la realtà psicologica dell'uomo, il quale, pur nel variare dei gusti, non cessa mai di lasciarsi attrarre e talvolta soggiogare da tutto ciò che nel mondo gli si presenta nelle forme del bello. La sapienza biblica, però, con quella concretezza che le è propria, lo avverte che, specie nella donna, la bellezza fisica è pericolosa e addirittura dannosa, se non è accompagnata e vivificata da una superiore bellezza interiore. «La grazia della donna rallegra il marito... La donna pudica ha bellezza su bellezza... Come sole che sorge nel cielo del Signore, la bellezza di una buona moglie adorna la casa» (Sir 26,13.15.16; cf. anche 36,22-24). La donna veramente ideale è quella che alle doti esteriori unisce la laboriosità, l'accortezza e la generosità, poiché «falsa è la grazia e vana la bellezza, ma la donna saggia, quella è da lodare» (Pr 31,30 nel contesto dei vv. 10-31: il celebre elogio della donna forte). Forte dell'esperienza storica e quotidiana di tanti uomini rovinati o compromessi per aver ceduto alla seduzione delle grazie femminili, il saggio esorta ancora a guardarsi attentamente dalle loro malie (Pr 6,24-28; Sir 9,8), pronunciando infine questo pesante giudizio: «Anello d'oro al muso di un maiale una donna bella ma senza cervello» (Pr 11,22).

IV - LA BELLEZZA NELLE OPERE DELL'UOMO — L'uomo ha due modi per esprimere il suo ideale di bellezza: l'uno, ispirandosi alla natura e sforzandosi

i

di riprodurne le forme, i colori e i suoni; l'altro, guardando al di dentro di sé e cercando di vivere nelle sue azioni quella somma di ordine, di armonia e di perfezione che scorge nell'universo. Abbiamo così il bello estetico e il bello morale, l'arte e la vita.

1. L'ARTE - Nonostante la ricordata severa proibizione della legge sulla produzione delle immagini (Es 20,25; Dt 4,16-18), dalla storia biblica e ancora più dall'archeologia sappiamo non soltanto che tale divieto non fu mai inteso in senso assoluto, ma che di fatto nell'Israele antico e più recente non mancarono in alcun tempo quelli che si dilettavano di prodursi nei vari campi dell'arte figurativa, anche se questa fu ispirata e in gran parte influenzata dai gusti e dai modelli dei popoli circonvicini più evoluti. Le ripetute rampogne dei profeti, che si scagliano aspramente contro le varie forme del culto idolatrico, stanno a dimostrare che la produzione di statue, statuette e amuleti vari non doveva essere rara tra il popolo, se perfino nel regno del sud i re Ezechia e Giosia, nelle loro riforme religiose, dovettero impegnarsi a fondo per farli sparire dallo stesso tempio di Gerusalemme (2Re 18,4; 23,4-15).

L'entusiasmo degli scrittori biblici, comunque, non ha riserve, quando si tratta di presentare in tutta la loro splendida bellezza opere d'arte legate al culto del vero Dio, come quelle attribuite all'iniziativa di Mosè (Es 25-28; 36-38), il palazzo reale e il tempio di Gerusalemme costruiti da Salomone (IRe 6-8; 2Cr 2-5), il tempio ideale contemplato da Ezechiele (Ez 40-43), anche se ornati anch'essi di immagini simboliche, non solo di tipo floreale, ma anche faunistico (Es 37,7.17-23; IRe 6,27; 7,25.36; Ez 41,18-20). Nemmeno per il secondo tempio, malgrado le dimensioni ridotte e la modestia del suo ornato, mancarono le lodi e il riconoscimento dei profeti del tempo e degli scrittori successivi (cf. Ag 2,3.7.9; 2Mac 2,22; 3,12); e dopo che sarà restaurato e abbellito da Erode il Grande, davanti alla sua maestosità, uno dei discepoli dirà a Gesù: «Guarda che pietre e che costruzioni!» (Me 13,1).

Passando ad altri rami dell'arte, non si può omettere di accennare fugacemente alla poesia e alla musica [Bibbia e cultura]. Nei testi giunti sino a noi, quasi tutti d'indole religiosa, la poesia ebraica spicca fra tutte per l'afflato spirituale e umano, l'elevatezza dei concetti e la potenza dell'immaginazione, oltre che per la varietà dei generi letterari, la vivacità del linguaggio, il ritmo dei suoni e il 'parallelismo' delle proposizioni. L'origine della musica è fatta risalire ai primordi dell'umanità (Gen 4,21). Ben Sirac fa spesso riferimento con molta simpatia a quella eseguita nei conviti, perché — a suo dire — insieme col vino «rallegra il cuore»; ma si affretta ad aggiungere che dei due «vale più l'amore della sapienza» (Sir 40,20; cf. 22,6; 32, 3-6; 49,1). In mancanza di una documentazione precisa, non si può giudicare del suo contenuto né delle sue forme espressive. Tuttavia, da quanto ce ne riferiscono i testi, non è esagerato dire che non c'era manifestazione, lieta o luttuosa, civile o religiosa, di tipo familiare o sociale, che non fosse accompagnata dal canto o dal suono di uno o più strumenti musicali: dalla celebrazione gioiosa del passaggio del Mar Rosso (Es 15,1.20) al trasporto dell'arca santa a Gerusalemme (2Sam 6,5.14-15), dalle feste solenni per l'intronizzazione dei sovrani ai cortei funebri della gente più umile. Per la liturgia in particolare basti pensare all'istituzione dei leviti cantori, che il cronista fa risalire a Davide (lCr 23,5; 2Cr 29,25-30), e ai molti richiami che nei salmi si fa ai canti (ad es. Sai 137,1-3) come ai vari tipi di strumenti con cui si è invitati a lodare il Signore (es. Sai 149; 150). È vero che Is 5,12 e Am 6,5 condannano i ricchi che nei conviti si deliziano nell'ascoltare il suono delle arpe, delle cetre e di altri strumenti a corda e a fiato, ma solo perché vi si vede un'inutile ostentazione di fasto a offesa dei poveri, di cui non si prendono cura.

2. LA VITA - Per quell'intima relazione che corre tra il bello e il buono, di cui si diceva all'inizio, accade sovente nel greco dei LXX e del NT che l'aggettivo *kalós,* "bello", sia impiegato a qualificare l'uomo, i suoi comportamenti e le sue azioni. Per l'AT è buono e bello ciò che piace a Dio, perché corrisponde alla sua volontà. Tale è il significato che assume in molte frasi in cui ricorre in

parallelismo con retto, giusto, gradito (Dt 6,18; 2Cr 14,1) oppure è esplicitato con l'aggiunta "davanti al Signore" (Nm 24,1; Dt 12,28; MI 2,12; Pr 3,4...). Nel NT è unito spesso a sostantivi con uso traslato: terra, seme, albero, frutti (in Gv anche: vino,

pastore) e più spesso con il verbo "essere", per qualificare un'azione da fare o meno (Mt 12,4; Me 7,27; 9,5.42-47), da cui poi l'espressione "opere belle", sia quelle da compiersi dagli uomini (Mt 5,16; lPt 2,10; in lTm e Tt *passim*), sia gli stessi miracoli operati da Cristo (Gv 10,32.33). Può essere che per questo uso tanto largo del vocabolo abbia influito la preoccupazione, per i primi cristiani, di dimostrare la loro fede con opere che non solo fossero buone, ma che apparissero tali anche all'esterno, sì da essere giudicate moralmente belle secondo l'ideale greco del mondo circostante. Sta di fatto che negli scritti più tardivi l'aggettivo riceve un'accentuazione ancora maggiore, fino al punto di poter qualificare le varie realtà del messaggio evangelico e quasi ogni aspetto della vita cristiana.

In termini militari Timoteo è esortato a comportarsi come un bel (valoroso) soldato di Cristo (2Tm 2,3), a combattere la bella (strenua) battaglia per la fede (lTm 1,18-19; 6,12) e a custodire il bel (prezioso) deposito della fede (2Tm 1,14), mentre da parte sua l'autore si professa sicuro di aver condotto a termine un bel (valido) combattimento (2Tm 4,7). Dello stesso Timoteo si riconosce che ha dato prova della sua fede con «una bella confessione davanti a molti testimoni», a somiglianza di Cristo che la rese davanti a Pilato (lTm 6,12-13). Chi aspira all'episcopato deve avere una bella (favorevole) testimonianza da parte della comunità (lTm 3,7). Tutti i cristiani, infine, debbono avere una bella (retta) coscienza (Eb 13,18) e comportarsi nel mondo con una bella (buona, onorevole) condotta di vita (Gc 3,13; lPt 2,12). In definitiva si può ritenere valida per tutti i credenti l'esortazione rivolta alle donne da lTm 2,9-10 e lPt 3,3-4 a non preoccuparsi della bellezza esteriore e fuggevole, ottenuta (dalle donne) con trecce ritorte, monili, perle e abiti preziosi, ma della bellezza incorruttibile dello spirito, che si manifesta e risplende all'esterno nella pratica di opere moralmente belle.

BIBBIA E CULTURA

La relazione tra Bibbia e cultura è molto complessa ed articolata. La parola di Dio, infatti, si incarna in precise coordinate culturali assumendo e creando forme e modelli. Nelle seguenti tre voci, "emblematiche" e ovviamente non esaustive, si vuole descrivere questo rapporto tenendo presente soprattutto l'angola- tura culturale italiana. Esiste una vera e propria "esegesi" in senso lato che è condotta da poeti, pittori, scultori, scrittori, musicisti sul testo biblico, considerato non solo come un immenso repertorio iconografico e simbolico [Simbolo] ma anche come uno dei codici fondamentali di riferimento espressivo e spirituale. La Bibbia offre, quindi, un linguaggio e l'arte ritorna sulla Bibbia reinterpretandola.

La prima voce, *Bibbia e arte,* abbozza innanzitutto un discorso "estetico" biblico e successivamente delinea alcuni modelli adottati dall'arte di tutti i tempi e di tutto l'Occidente per rileggere ed attualizzare il testo biblico. La seconda voce, *Bibbia e letteratura*, cerca, attraverso una linea diacronica che corre dalle origini della lingua italiana sino ai nostri giorni, di identificare la continua presenza della Bibbia nell'area letteraria del nostro paese. Ai rapporti tra *Bibbia e musica* è dedicata la terza voce: attorno al testo biblico si è intessuta nei secoli una trama musicale ricchissima che ha dato origine ad alcune tappe fondamentali nella stessa storia della musica.

Naturalmente questa feconda interazione tra arte e Bibbia — come si accenna per immagini e per esempi all'interno della prima voce — potrebbe essere "inseguita" all'interno di altre antiche e nuove arti: la pittura, la scultura, il teatro, la cinematografia, il fumetto, ecc. L'importante è cogliere questa forza di creazione e di trasformazione che la Bibbia possiede e comprendere come la "grande esegesi" richieda anche un lavoro di "Wirkungsgeschichte", secondo l'espressione recentemente introdotta nella scienza biblica. Richiede, cioè, di considerare anche il contributo ermeneutico di tutta la tradizione.

BIBBIA E CULTURA:
I. Bibbia e arte

Se si va al di là della sua nudità e della sua chiarezza persino stereotipa, il titolo *Bibbia e arte* risulta quasi impossibile e drammatico. Si tratta, infatti, di identificare la trama di relazioni che intercorrono tra due mondi molto fluidi e complessi. La Bibbia, da un lato, raccoglie un arco letterario che, dopo un'indefinibile preistoria orale, si è cristallizzato in almeno una dozzina di secoli, dalle superbe odi del XII sec. a.C. (ad es. Gdc 5; Sai 29) sino a quegli scritti "di piccola letteratura" che sono i vangeli nati in piena epoca imperiale romana. D'altra parte, parlare di arte, del suo statuto costitutivo e delle sue manifestazioni è per usare un'immagine di Origene come affidarsi con un piccolo legno ad un oceano di tanti misteri. Tra questi due mondi però si è sviluppata una sequenza ininterrotta di comunicazioni e di collisioni, sia perché la Bibbia stessa si autopresenta come prodotto "artistico", dotato di una sua teoria estetica, sia perché l'arte di tutti i secoli si è ripetutamente abbeverata all'iconologia biblica come a suo referente principale. La vastità dell'"oceano" ci invita a ridurre il nostro itinerario ai solo AT, un'area letteraria e storica già di per sé ampia e forse oggi meno conosciuta in ambito cristiano di quanto lo fosse in passato.

I - LA BIBBIA SULL'ARTE — La "drammaticità" del confronto appare in via preliminare già quando si tenta un abbozzo della teoria estetica che la Bibbia presuppone. La prospettiva biblica è al riguardo rigorosamente "simbolica", unitaria e compatta e quindi estremamente compressa di significati e fitta di interrelazioni ['"Bellezza].

1. TÒB: UN'ESTETICA "CIRCOLARE"

- Come modello descrittivo prendiamo il vocabolo "estetico" fondamentale, l'ebraico *tób,* scandito 741 volte nell'AT (presente soprattutto nella lirica salmica: 68 volte). Se tentiamo di isolarne il significato ricorrendo ad un buon lessico, ci incontriamo con questa (o simile) litania semantica: «buono, piacevole, allietante, soddisfacente, gradevole, favorevole, pratico, idoneo, retto, utile, abbondante, bello, proporzionato, profumato, benevolo, clemente, lieto, onesto, valoroso, vero...». Il bello biblico e semitico è "circolare". Esso suppone certamente la bellezza vera e propria: bello è il creato secondo Gen 1; bella è la terra della libertà che Dio offre ad Israele (Es 3,8; Dt 1,35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17). Il *tób* è però anche la celebrazione della bontà etica, come spesso appare nella letteratura sapienziale soprattutto proverbiale o, ad esempio, come è detto nell'annunzio di un "re buono" ad Israele, dopo Saul (ISam 15,28).

Tób è anche espressione della "santità" divina, della sua trascendenza aperta verso l'uomo attraverso l'alleanza, come è spesso cantato nel Salterio (Sai 25,8; 34,9; 73,1; 86,5; 119,68; 135,3; 145,9). *Tób* è la godibilità sensoriale di un paesaggio incantevole (Ez 17,8), è la tenerezza dei sentimenti che Elkana prova per Anna, la futura madre di Samuele (ISam 1,8). *Tób* è la verità, concepita però secondo la gnoseologia biblica che "conosce" intellettualmente, volitivamente, passionalmente ed effettivamente (Sai 111,10; 119,71.72; Pr 15,23; 17,5.26; 18,5; Qo 5,17; cf. Pr 3,14; 8,11.19; 12,9; 15,16-17; 16,8.16.19.32, ecc.). *Tób* è una categoria dinamica, operativa, creativa, vitale («fare il *tób*» in Is 5,20; Ger 13,23; Am 5,15; Mi 3,2; Sai 14,1.3; 34,15; 37,3.27; 38,2). È per questo che i LXX hanno usato con finezza almeno tre registri lessicali diversi per rendere il "cerchio" semantico di *tób*: dal *kalós,* bello, a*Ìvagathós,* buono, al più indefinito *chrèstós*, utile, piacevole.

In questa luce *tób* è innanzitutto Dio. Si tratta di una bellezza-bontà sperimentabile quasi fisicamente, come dice la corposa locuzione del Sai 34,9: «Assaporate e gustate quanto è *tób* Jhwh» (cf. Sai 27,13 col verbo "contemplare"). *Tób* è anche il creato, come si ripete per ogni opera dell'esamerone "sacerdotale" di Gen 1: «Dio vide che era una bellezza» ogni cosa creata. Per l'uomo si usa il superlativo *tób meod* perché egli è la bellissima

«immagine e somiglianza di Dio» (Gen 1,31). Nel NT Cristo, icona del Padre (Col 1,15), si svelerà in tutto lo splendore come «irradiazione della gloria» divina (Eb 1,3). Ed egli curiosamente in Gv 10,11.14 affermerà: «Io sono il pastore *kalós»:* anche qui una bellezza biblica, "circolare", che comprende grazia, bellezza, fascino, completezza, efficacia, salvezza.

2. IL MARE, UN RIBELLE INCATENATO: L'ESTETICA DELL'ESSERE - Questa estetica globale offerta dalla Bibbia apre evidentemente molte questioni. Getta di nuovo sul tappeto l'eterna *querelle* delle relazioni tra estetica ed etica, tra umanesimo e scienza. Prelude soprattutto ad una riflessione simbolica sull'essere. Infatti la Bibbia contiene un suo progetto di rappresentazione della dialettica dell'essere proprio attraverso l'intuizione simbolica e poetica [Simbolo], Essa, infatti, prova uno smarrimento abissale davanti al mare, immagine del nulla e del caos, espressione dell'anti, del *ra',* cioè del male e del brutto. Le pagine incandescenti di Gb 40-41, citate quasi integralmente dal *Moby Dick* di Melville, mettono in scena i due mostri caotici Beemot e Leviatan, simili a macchine celibi teriomorfe, mentre attentano allo splendore della creazione. La strofa di Gb 38,8-12 rappresenta Dio mentre imbriglia prima in fasce il mare come se fosse un bimbo ribelle o poi lo imprigiona con spranghe e battenti invisibili lungo la battigia del litorale.

Eppure la Bibbia è convinta che, nonostante questa lotta, esista una *'esah,* cioè un progetto operativo armonico attraverso il quale Dio dà senso e bellezza all'essere senza abbandonarlo allo sfascio. Pensiamo in questo senso alla grande orchestrazione della "settimana cosmica" di Gen 1 in cui il magma di acqua, di vento, di tenebra, di *tóhu wabóhu* (simile a quello rappresentato da Bosch nei pannelli esterni del trittico di Madrid) si "separa" e si "orna" per costituire l'architettura mirabile del cosmo. Certo, la tensione permane: siamo sempre sospesi sul nulla e sul caos, la creazione è sempre in crogiuolo e il diluvio (Gen 6-9) è la testimonianza del limite e delia bruttura dell'universo ed è la prova dell'oscillazione dell'uomo verso il silenzio dell'essere e verso il male. In questo senso è molto biblico il connubio tra creazione e giudizio operato da Michelangelo nella Sistina: basterebbe leggere il Sal 65 che coniuga ad una supplica per il perdono dei peccati un inno alla natura primaverile. Ma questa tensione bipolare tra essere e nulla, tra bene e male, tra bello e brutto è sempre inscritta all'interno del piano di colui che "simbolicamente" afferma (contro ogni tentazione dualistica e dissociativa dell'essere): «Io sono il Signore e non v'è alcun altro. Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provoco la sciagura; io, Jhwh, compio tutto questo» (Is 45,6-7).

Il Dio d'Israele può allora dire e volere come un "io" personale, può edificare progetti armonici e disegnare mappe storiche. Il dio sumerico Enlil invece è solo oscurità: «Enlil, - canta un inno sumerico - le tue molte perfezioni fanno restare attoniti, la loro natura segreta è come una matassa arruffata che nessuno sa dipanare, è arruffio di fili di cui non si vede il bandolo». La lettura della storia da parte della Bibbia corrisponde alla scoperta di una traiettoria armonica a proiezione messianica. Per l'antico Oriente, invece, essa era una catena ciclica rappresentata liturgicamente nella festa *àzwakitu,* il Capodanno babilonese, in cui attraverso una pantomima sacra si ritmava culticamente il ciclo annuale. Le tre solennità fondamentali di Israele, invece, cioè la pasqua, le settimane e le capanne, da feste stagionali (primavera, estate, autunno) si trasformano in feste storiche, abbandonano il meccanismo ciclico naturalistico per affidarsi alla sorpresa del Dio liberatore esodico e alla sua alleanza.

Il *tób* è allora la scoperta di questa armonia tra essere e nulla, di questo equilibrio storico tra bene e male, equilibrio retto da Dio e aperto verso un *tób* messianico in cui «il mare non ci sarà più... né ci saranno più la morte, il lutto, il lamento e l'affanno» (Ap 21,1.4). C. Màgris ha recentemente assunto l'"anello di Clarisse" (Torino 1984) come emblema suggestivo di una visione estetica ed etica senza centro: Clarisse infatti è il personaggio femminile in cui Robert Musil ha impresso i tratti di Nietzsche come vate del nichilismo. L'anello che essa si

sfila dal dito è senza centro, come non hanno centro né fine la vita, la storia, l'essere. Per la Bibbia, invece, il compendio simbolico dell'essere è nella Sion cantata dal Sai 46. Attraverso la simbolica del grembo la "metro-poli" feconda è come un centro cosmico e un *hortus conclusus* paradisiaco, percorso da fiumi e da torrenti: «Un fiume e i suoi canali rallegrano la città di Dio, la santa dimora dell'Altissimo» (v. 5). Tutti i popoli della terra «cantando e danzando esclamano: Tutte le mie sorgenti sono in te!» (Sal 87,7). Eppure fuori di Sion sta imperversando la tempesta planetaria del caos, del nulla e del male: «Si agitano, ribollono le acque, si scuotono i monti a causa dei flutti... Si agitano le nazioni, vacillano i regni, si sgretola la terra» (w. 4.7). Tuttavia c'è sempre un equilibrio tra il terremoto e la rupe di Sion, un equilibrio armonico che corrisponde al progetto cosmico di Dio. E «noi non temiamo se la terra trema e se vacillano i monti nel cuore dei mari» (v. 3).

3. «COME UN SACCHETTO DI MIRRA»: L'ESTETICA DELL'EROS – Il *tób* biblico ignora ogni angelismo, ogni dualismo, ricusa la visione del platonismo popolare secondo cui il *sòma è sèma,* sepolcro, dell'anima. La bellezza della persona è globale, secondo la ben nota unità psicofisica propria dell'antropologia biblica. Se è vero che «il discorso sul corpo dell'uomo soffre ancora di antichi divieti» (V. Melchiorre), essi non nascono certo dalla Bibbia in quanto tale. Se si vuole adottare l'ormai celebre distinzione tra il *Kórper,* il corpo-oggetto, l'avere un corpo, e il *Leib,* cioè Tessere un corpo, «il sentimento fondamentale del proprio sé» (Rosmini), dobbiamo dire che la Bibbia segue senza esitazioni la seconda prospettiva giungendo al punto di considerare il corpo cioè l'uomo e il suo tessuto di relazioni ad extra come «sacrificio vivente, santo e gradito a Dio». E solo questo è il vero "culto spirituale" (Rm 12,1). In questa luce la bellezza del corpo si spoglia di ogni fisicismo oggettuale pornografico e l'eros autentico si sprigiona gioioso, diventando segno di comunicazione, aperto alla perfezione necessaria dell'amore.

Ecco due esempi illuminanti tratti da una delle opere più affascinanti dell'AT, il Cantico dei Cantici. Dopo una ricerca per le piste assolate dei pastori la donna del Ct ha incontrato finalmente il suo ragazzo ed è ora abbracciata a lui in un palazzo creato dalla stessa natura: «Pareti della nostra casa sono i cedri, nostri soffitti i cipressi» (1,17). I due sono stretti teneramente l'un l'altro: «La sua sinistra è sotto il mio capo, la sua destra mi abbraccia» (2,6). E la donna esclama: «Il mio amato è per me come un sacchetto di mirra che riposa tra i miei seni» (1,13). La mirra, resina odorosa rara, era portata dalle donne in un sacchetto appeso tra i seni così da avvolgere col suo profumo penetrante tutto il corpo. L'uomo, stretto in un abbraccio, è visto dalla donna come quel sacchetto di mirra; a contatto con la sua pelle, egli è diventato quasi il suo vero profumo. Stupendo tra l'altro è l'originale che letteralmente descrive l'amato come colui che "pernotta" tra i seni della donna. È la descrizione di un rifugio sereno e dolcissimo in cui le paure si cancellano e si ha l'impressione di essere in un giardino di delizie e di aromi. L'eros di quest'immagine non poteva passare inosservato. Ed ecco che per primi i padri della chiesa hanno subito demolito questo corposo senso primario affermando che i due seni sono l'AT e il NT al cui studio il fedele consacra le sue notti!

L'altro testo esemplare è il celebre canto del corpo presente in Ct 4. In esso l'autore convoca tutto il panorama palestinese per scoprire sottili allusioni allo splendore fisico della donna. Attraverso il velo balenano gli occhi, il velo nasconde e svela al tempo stesso in un giuoco allusivo pieno di fascino. Ma lasciamo per qualche battuta la parola al poeta: «Come un nastro scarlatto sono le tue labbra, la tua bocca è affascinante, come spicchio di melagrana è la tua guancia dietro il tuo velo... I tuoi seni sono come due cerbiatti, gemelli di gazzella, che pascolano tra i gigli» (4,3.5).

E ancora, nel secondo canto del corpo del c. 7 in cui la Sulammita è colta nel movimento di una danza, il ritratto parte dai piedi per salire sino al capo senza pudori pruriginosi: «Il tuo bacino è una coppa rotonda mai priva di vino aromatico, il tuo ventre è un cumulo di grano, circondato da gigli» (7,3).

i

Contro ogni riduzione del Ct a una larva della bellezza attraverso eccessi allegorici dovremmo ricordare le parole di un mistico persiano, Al-Kashiani, morto verso il 1330: «Il vero Bello è Iddio e tutto ciò che v'è di grazioso e di bello al mondo è una manifestazione della sua bellezza. E poiché Iddio ha creato l'uomo a sua immagine — bello e veggente — tutte le volte che scorge un essere bello, le pupille del suo intelletto si sentono attratte verso di esso e in direzione di lui si protende il suo intimo». Su questo tema del "godimento" estetico di Dio ritorneremo tra poco.

4. L'UOMO, PASTORE E LITURGO DELLA CREAZIONE - Nell'armonia fondamentale che l'orizzonte dell'essere rivela, l'arte ha una funzione ermeneutica decisiva. È curioso notare che, data la congenita incapacità semitica all'astrazione, la tradizione jahwistica per indicare simbolica- mente il nulla ricorre all'assenza dell'uomo: in Gen 2,5-6 il mondo non c'è perché «non c'era nessuno che lavorasse il suolo e facesse salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare il suolo». È per questo che la prima creatura secondo la stessa tradizione è l'uomo (Gen 2,7). Senza l'uomo il mondo è muto; per la Bibbia egli è quasi il pastore dell'essere, il liturgo della creazione attraverso la sua contemplazione e la sua azione, attraverso la sua arte e la sua scienza (il «dare il nome agli animali» in Gen 2,19-20 è appunto un simbolo sapienziale per indicare la conquista scientifica e culturale). Il linguaggio è in un certo senso la casa dell'essere e il tempio della lode.

Estremamente suggestivo è il Sal 148, «una liturgia cosmica in cui l'uomo è sacerdote, universale cantore, predicatore e poeta» (F. Delitzsch). Egli è l'artefice di una coreografia cosmica, è il direttore del coro a cui partecipano i mostri marini, gli abissi, il sole, la luna, le stelle lucenti, i cieli, il fuoco, la grandine, la neve, la nebbia, la bufera, i monti, le colline, gli alberi da frutto, i cedri, le fiere, gli animali domestici, i rettili, gli uccelli. Nel Sai 150 all'orchestra del tempio di Gerusalemme si assocerà nella lode «ogni essere che respira» (v. 6). L'uomo, perciò, «chiamandoli per nome, mette in ordine gli esseri: sopra il cielo, due astri secondo i tempi e a parte le stelle; da un lato gli alberi da frutto, dall'altro i cedri; su di un piano i rettili e su un altro gli uccelli; qui i prìncipi e là i popoli; in due file, forse dandosi la mano, giovani e fanciulle. Dio li ha stabiliti dando loro posto e funzione; l'uomo li accoglie, dando loro posto nel linguaggio e così disposti li conduce alla celebrazione liturgica» (L. Alonso Schòkel). L'uomo partecipa alla costruzione del grande capolavoro cosmico col suo linguaggio e con la sua contemplazione.

5. L'"ALFABETO COLORATO" DEI SIMBOLI –
Per la Bibbia, come per ogni manifestazione dell'arte, il simbolo con la sua forza unificatrice, con la sua sfida verso l'espressione dell'ineffabile, con la sua ricostruzione armonica di tutti i fili del reticolo dell'essere è per eccellenza il grande strumento estetico e teologico. Scriveva giustamente C. Geffré: «Se per dogmatica si intende l'intelligenza della fede, bisognerebbe forse smettere di pensare che solo il linguaggio formale è "serio" in teologia. Idealmente una teologia simbolica dovrebbe raccogliere in un bel discorso le referenze simboliche, la riflessione speculativa e la presenza del dibattito contemporaneo». In questo senso teologia ed arte sono scienze sorelle e la Bibbia è la testimonianza suprema di questa "sonorità".

In questi ultimi anni le ricerche sul materiale simbolico biblico si sono infittite in maniera particolare, spesso col ricorso ad alcuni metodi di analisi come quello avanzato da G. Durand e basato su una costellazione di tipo antropologico: la stazione eretta ascensionale (capo, cima, alba, angelo, cielo, Padre...) e discensionale (piedi, notte, terra, caduta, pozzo, inferno...), l'orizzontalità e il "rannicchiarsi" fetale (sonno, maternità, intimità, liquido, casa, riparo, nutrimento...), il dinamismo ciclico del tempo (cicli lunari, stagioni, morte-risurrezione, rotazioni agricole...) e quello diairetico (luce-tenebre, acqua-asciutto, *l'opus separationis* di Gen 1,4-13, il fuoco, la spada...). Certo è che queste strutture simboliche coordinatrici subiscono nell'arco della letteratura

biblica assimilazioni, acclimatazioni, rielaborazioni, connotazioni molteplici.

Questo, comunque, resta uno dei terreni più fertili sui quali continuare lo scavo del testo biblico. Da questo ambito si può ricostruire maggiormente la teoria estetica biblica e la relativa capacità di provocazione, di comunicazione e di intuizione in sede artistica. La Bibbia, infatti, è stata la rupe da cui sono state stagliate tante statue dell'arte cristiana, «la cava da cui sono stati estratti» tanti motivi e tanti materiali figurativi (cf. Is 51,1). Per secoli essa è stata il maggior repertorio simbolico e iconografico dell'umanità, è stata, come diceva Chagall, l'«alfabeto colorato della speranza», il «giardino dell'immaginazione» (Eliot), le trasparenti vetrate della nostra apocalisse (Claudel), l'atlante dell'intera tradizione artistica occidentale.

6. NÉ ICONOCLASTI NÉ ADORATORI DEL VITELLO - «Non ti farai immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra né di ciò che è nelle acque sotto terra». Il monito del primo comandamento (Es 20,4) ha percorso tutti i secoli della storia veterotestamentaria ramificandosi nell'Israele posteriore che solo nel III sec. d.C. con la mirabile sinagoga "periferica" di Dura Europos (ora al Museo di Damasco) o con la necropoli galilaica di Bet Shearim avrà il coraggio di infrangere allegramente questo precetto. Un precetto penetrato con estremo rigore nell'islam che ricorrerà alle segrete magie dell'"arabesco" per esprimere rarefatte iconografie dello spirito. Un precetto che mescolerà a istanze politiche eccitazioni religiose nell'iconoclasmo d'Oriente e che giungerà a lambire anche l'Occidente con certi aspetti della riforma protestante. Questa scelta sublime e tragica del silenzio aniconico ha in Israele un senso negativo e positivo al tempo stesso. È il rifiuto della materializzazione del sacro, della riduzione immanentistica di Dio a oggetto manipolabile, è la conseguenza di una mentalità rigorosamente simbolica e sintetica che non distingue tra soggetto e immagine, tra divinità e statua, tra persona e ritratto, fiduciosa com'è nell'efficacia del simbolo.

Ma, positivamente, Israele abdica all'immagine divina per la Parola e per la Vita. Infatti la Parola, cristallizzata poi nel Libro, diviene l'espressione più viva di Dio e l'uomo vivente si trasforma nell'"immagine" in ebraico *seleni,* statua, in greco *eikón,* icona di Dio (Gen 1,26-27). Israele rifiuta la rappresentazione immanente preferendo il segno della parola che è più trascendente. Emblematica è la scena di Es 32-34: nel registro superiore del racconto c'è Mosè nella teofania tempestosa del Sinai a contatto con la Parola che si pietrifica nelle tavole dell'alleanza; nel quadro inferiore della pianura c'è il toro fecondatore, rappresentazione baalica di Jhwh, riduzione del Dio d'Israele ai meccanismi biologici della fertilità.

Eppure la Bibbia non è iconoclasta, non si riduce ad una collezione di teoremi astratti. È una storia della salvezza, come si proclama nel "credo" di Dt 26,5-9, di Gs 24,1-13 e del Sal 136; è una rivelazione profetica e sapienziale del progetto di Dio nelle opere e nei giorni dell'uomo; è in Cristo la celebrazione dell'incarnazione del divino nelle coordinate dell'umano. Il testo biblico è, perciò, consustanziato di simboli, di immagini, di scene cosmiche, di figure concrete e viventi così da diventare un repertorio iconografico certamente più ricco di quello greco o di quello indiano. Esiste, quindi, una vigorosa "mitologia" biblica nel senso bultmanniano del termine, cioè una rappresentazione storicocarnale della presenza misteriosa di Dio. Ma questo non significa l'accettazione della mitologia orientale, riduzione della divinità al ciclo della natura e alle energie della storia. Né seguaci di un iconoclasmo spiritualista, quindi, né adoratori di un vitello materialista.

7. LA DANZA DI DIO - Scopo fondamentale della letteratura sapienziale biblica è quello di mostrare la "cosmicità" dell'essere, cioè il suo ordine armonico e la sua bellezza dovuta al fatto che esso è l'attuazione di un progetto della mente di Dio o, meglio, della sua sapienza. Dio è, perciò, rappresentato nella sua creazione come un architetto che sta disegnando il suo capolavoro cosmico e a questa creazione egli si abbandona con l'ebbrezza di un artista totalmente conquistato dalla sua creatura. In Sap 7,21 si definisce esplicitamente

la sapienza creatrice divina come «architetto di tutte le cose».

Ma l'idea del Dio artista è genialmente e fantasiosamente elaborata dall'arcaico autoinno della sapienza presente in Pr 8,22-31. La nostra attenzione si ferma in particolare sui vv. 30-31: «Io ero per lui come un *'amòn* ed ero la sua danza ogni giorno, danzando davanti a lui in ogni istante, danzando sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo».

La sapienza divina è personificata con un modello simbolico espresso con *Vhapax* ignoto *'amòn* del quale si danno due interpretazioni. La prima, partendo dal contesto (v. 31), dà al vocabolo il senso di "favorito, amato, fanciullo bello e caro". Lo stesso Michelangelo nella *Creazione* della Sistina introduce un giovane che rappresenta la sapienza, la mente creatrice di Dio, che si diverte nell'immenso "atelier" della creazione. L'altra versione, invece, basandosi sull'accadico *ummanu* ("consigliere, progettista") e sulla successiva Sap 7,21, preferisce rendere *'amòn* con "architetto". Entrambi i sensi sono possibili. Il primo è però valorizzato dalla stupenda immagine della creazione come danza divina: il verbo ripetuto per tre volte *{shq)* è quello destinato a descrivere la danza e il riso dei giovani (Zc 8,5; Ger 30,19; 31,4; ISam 18,7), a raffigurare il giuoco dei ragazzi (Gb 40,29; Sai 104,26), a definire la danza sacra del culto (2Sam 6,21; lCr 15,29). La creazione viene, allora, interpretata secondo un'analogia "ludica" ed "estetica" (Sai 104,24.29; Gb 40,25ss), quell'analogia che ha riscosso un certo interesse nella teologia contemporanea (H. Cox, H. Rahner, H.U. von Balthasar). Un'intuizione che appartiene a molte culture e che è stata concretizzata, ad esempio, nella danza dei dervisci sufiti di Konya (Turchia), seguaci del grande mistico islamico Gialal ed-Din Rumi Mevlana. Attraverso la danza, la contemplazione estetica ed estatica, il giuoco libero e creativo, la celebrazione festiva e festosa si entra in comunione col Dio creatore, col Dio gioioso, col Dio sapiente architetto ed artista dell'universo.

Come non essere conquistati dalla planimetria urbanistica della Gerusalemme utopica tratteggiata da Ez 40-48, topografia della speranza di un profeta esule «lungo i fiumi di Babilonia» a migliaia di chilometri di distanza dalla città santa? Come non sospettare che l'architettura del tempio salomonico disegnata da IRe 5-8 e da lCr 22-2Cr 2 non sia un compendio cifrato della bipolarità tra la trascendenza e l'immanenza divine? Come non intravedere nel corpo del giovane descritto in Ct 5,10ss il rimando al profilo di una statua egizia dal capo e dalle mani d'oro, dal ventre d'avorio, dalle gambe d'alabastro su piedestalli d'oro fino (cf. Dn 2,31ss)? Come non sentire un flusso melodico nella convocazione degli strumenti musicali in uso al tempio nel Sai 150 (il corno, l'arpa, la cetra, il timpano, le corde, i flauti, i cembali)? Come non intuire un sia pur esile impianto drammatico quando nel Ct si alternano le voci di lui, di lei e del coro o in Giobbe il protagonista è in contrappunto continuo con gli amici e con Dio? Come non condividere, quando si leggono le riflessioni acide di Qohelet o quelle serene e immortaliste del libro della Sapienza, per la definizione dell*'hokmah,* cioè della sapienza bìblica, la resa di D. Lys che ha tradotto con "filosofia"? Come non vedere nell'azione simbolica di Ezechiele con la tavoletta d'argilla sulla quale è disegnata Gerusalemme assediata una specie di primitiva miniatura (Ez4-5)? Come non immaginare nel quadro smaltato della primavera del Sai 65,10ss una tavola "pensata" e "sognata"?

Ma lasciando tra parentesi questi ammiccamenti, noi ci accorgiamo anche ad una prima lettura che la Bibbia si offre come un prodotto letterario, poetico, epico, narrativo, filosofico, storico, ecc. Essa ripudia di sua natura ogni lettura fondamentalista o letteralista, non si accontenta della pur necessaria analisi filologica, ma postula un'esegesi completa che conosca anche la dimensione estetica in senso pieno. Purtroppo si deve confessare che una *Exegese als Literaturwissenschaft,* come diceva il titolo di un discusso ma interessante volume di W. Richter, è ancora ai primordi; è però un campo spazioso di esercitazione sul quale cominciano ad affollarsi vari ricercatori.

Il contributo che si attende è corale e molteplice. Le scienze linguistiche e

letterarie contemporanee già da alcuni anni stanno offrendo strumenti e metodi per un approccio sincronico al testo biblico, parallelo ed indipendente rispetto a quello diacronico dell'esegesi storico-critica. Si assiste, così, a varie "letture strutturaliste" della Bibbia come quella di R. Lack (Roma 1978) o quella secondo Gremas dell'*lnitiation à l'analyse strutturale* (Parigi 1976) e dei *Segni e parabole* del Gruppo di Entrevernes (Torino 1982). W. Egger nell'opera collettiva *Per una lettura molteplice della Bibbia* applica il modello narratologico di C. Bremond mentre R. Barthes, L. Marin e J. Starobinski sono intervenuti a più riprese su testi biblici accanto ad esegeti tradizionali. Ormai si può dire che si è sviluppata una piccola ma significativa galassia di studi esegetici strutturali [Esegesi IV, 2 b].

La poesia biblica, d'altra parte, offre un repertorio nutritissimo di simboli alla cui catalogazione e definizione si procede con le citate metodologie di analisi simbolica. Nell'epoca del computer non manca anche il ricorso all'elaboratore elettronico: sono noti gli esperimenti delle università di Haifa e di Aquisgrana sul testo di Isaia per l'identificazione delle pluralità lessicali e stilistiche, segno di una pluralità di autori. Il lavoro di elaborazione automatica della Bibbia prosegue a Parigi presso il Centro di Analisi e di Trattamento automatico della Bibbia e col contributo dell'Association Internationale Bible et Informatique e ad Amburgo col Deutsches Elektronen Synchroton. Siamo, quindi, davanti a nuovi capitoli dell'esegesi biblica, capitoli di difficile descrizione, spesso ignoti completamente al mondo accademico italiano. Si tratta di un'area in fermento, ancora da pianificare, ma necessariamente aperta a contributi interdisciplinari. Ricordando, però, sempre il detto di uno dei massimi mistici giudaici medievali, B. Ibn Paquda (XI sec.), raccolto nell'opera / *doveri del cuore:* «È folle estrarre dalle pagine bibliche i loro sensi lasciando l'uno o l'altro in libertà. Si tratta di una collana di perle infilate: se ne liberiamo una sola, il legame è spezzato ed esse fuggono tutte. Ordinali tutti e ciascuno aiuterà l'uno e l'altro nella comprensione».

1. IL MICROSCOPIO FILOLOGICO - Il nostro breve itinerario panoramico alla riscoperta della Bibbia come opera d'arte vuole essere appunto la ricomposizione di una catena di perle diverse per lucentezza. Più che formulare leggi di teoria letteraria, procederemo empiricamente per testimonianze ed esemplificazioni. Iniziamo la nostra lettura "estetica" della Bibbia con una prima lente, simile a quella di un microscopio e quindi destinata a cellule sintattiche, lessicali e verbali minime, al particolare, quindi. Si tratta della filologia, strumento in passato esaltato sino al punto da rendere ciechi, ora disprezzato spesso per impreparazione, ma assolutamente indispensabile, anche se da integrare con altri strumenti. «L'esegeta ha bisogno di un microscopio per esaminare minuziosamente il testo; il cristiano ha bisogno di un cannocchiale per discernere in quale direzione punta il messaggio» (J.-P. Charlier).

Senza la base filologica il testo si riduce ad una superficie piatta; con la sola filologia, però, il testo può essere atomizzato in particelle minime o in tessere disperse. Attraverso l'analisi filologica, comunque, il testo rivela le sue sfumature sottili, le polisemie, le sue allusività. Vediamo qualche facile esempio. Gb 7,6 nell'originale contiene un'associazione fonetica tra un *qallu,* "scorrono", e un *jikelu,* "svaniscono", ma soprattutto giuoca su un'omofonia tra due vocaboli distinti *tiqwah*, l'uno significante "speranza" e l'altro "filo". Se nella versione è impossibile rendere la parentela fonetica tra "scorrere" e "svanire", è ancor più arduo giocare sull'omofonia essendo "speranza" e "filo" così diversi tra loro: eppure i due significati nel testo ebraico sono presenti contemporaneamente, evocati dal simbolo (la "spola") e dal tema (la fragilità dell'esistenza umana). La versione CEI perde tutti questi valori del distico traducendo: «I miei giorni sono stati più veloci di una spola, sono finiti senza *speranza*». Potremmo tentare di ricreare imperfettamente le allusioni iniziali forse così: «I miei giorni *svaporano* veloci come una spola, *svaniscono* senza più il *filo della speranza*».

Incomprensibile o almeno strano sembra anche un paragone di Ct 7,6. Lo

sposo canta i capelli della sua donna incantevole così: «Di porpora è la chioma del tuo capo i cui canali (le trecce) hanno incatenato un re». Le chiome sarebbero di un color fulvo acceso, simile a porpora, mentre le trecce sono così affascinanti da impigliare un re (lo sposo) nelle loro dolci catene. Lo sposo è stato imprigionato dalla malia di quei riccioli: ma perché nell'originale ebraico sono chiamati "canali"? Certo, il riferimento corre al movimento dolce, flessuoso e lieve dei capelli simile al flusso delle acque di un canale. Ma in Oriente nei canali si conciava e si tingeva la porpora: è per questo che allora nasce nella mente del poeta l'ardito accostamento tra capelli e porpora prescindendo dal colore della capigliatura.

Uno dei salmi più arcaici è certamente il Sal 29 che sembra costruito su un tessuto lessicale e su una teologia legati al mondo cananeo, la cultura indigena della Palestina. Il testo segue il dispiegarsi di una tempesta ed è sonoramente tutto ritmato dallo scoppio dei tuoni così da essere stato definito il "salmo dei sette tuoni". Infatti il fascino sottile del carme nasce dal fatto che in ebraico il termine onomatopeico *qòl* non significa solo "tuono" ma contemporaneamente anche "voce". Perciò il rimbombo del vocabolo per sette volte evoca il clamore cupo e il terrore della tempesta. Scoppiano i primi tuoni in lontananza: la bufera sta muovendosi dal Mediterraneo (v. 3). I tuoni si fanno più vicini, incombono sulla terraferma mentre i cedri altissimi del Libano e dell'Ermon (Sirion) sotto questa implacabile irruzione sono fracassati dalle folgori e le catene montuose sobbalzano come animali impauriti (vv. 4-6). La tempesta è ormai sopra lo spettatore (vv. 7-9): i lampi sono accecanti, la steppa meridionale è coinvolta in questo turbinio che fa partorire prematuramente per terrore le cerve. A Canaan la tempesta era vista come l'orgasmo del dio Baal Hadad che effondeva il suo seme (la pioggia) nel grembo della terra. In Israele, invece, diventa solo un segno della trascendenza e della signoria suprema di Jhwh sulle energie del cosmo. Il "tuono" è "voce" del Creatore: naturalmente senza questo continuo rimando, impossibile nelle nostre lingue, la lirica si impoverisce perdendo o il suo senso naturistico o quello teologico.

Il Sal 29 ci introduce, perciò, in un'altra dimensione filologica della poetica biblica, quella della paronomasia. La metrica ebraica, infatti, non è quantitativa ma qualitativa, si affida all'impasto sonoro, alle scelte lessicali regolate da ritmi "musicali". È ovvio che questi valori, irriconoscibili senza una buona attrezzatura filologica, si stemperano nella versione. Ardito nell'arcaica ode di Debora il tentativo di imitare il battito degli zoccoli dei cavalli sui terreni aspri della pianura di Izreel: «*Halemii 'iqqebésùs middaharót daharòt 'abiraw:* Martellarono gli zoccoli dei cavalli al galoppo, al galoppo dei corsieri» (Gdc 5,22). Suggestivo è, invece, il suono in Ct 5,1 evocativo in ebraico del pronome di prima persona ("io, me, mio"), spesso accompagnato da tonalità tenere, sensuali, conturbanti: Bati leganntahoti kallahariti morì imbesami 'akaltijarì 'imdibsì Satirijéni 'imhalabi.
«Sono venuto nel mio giardino, sorella mia, sposa, a raccogliere la mia mirra, il mio balsamo, a cibarmi del mio favo e del mio miele, a bere il mio vino e il mio latte...».

In 4,1 il poeta rende quasi tattilmente l'affondarsi delle mani nei capelli, evocando contemporaneamente una carezza sul vello delle pecore: «Come sei incantevole, mia amata, / come sei incantevole, mia amata!... I tuoi capelli sono come un gregge di capre / che discendono dal monte Galaad».

2. «IL GRAMMATICALE È IL VERO TEOLOGICO» - Poesia e prosa per esprimere la loro logica interiore si affidano a generi letterari, a tecniche stilistiche, a moduli strutturali che non sono però mai usati come stampi freddi entro cui colare l'incandescenza dell'intuizione artistica. L'area dei *generi letterari* è stata lungamente esplorata soprattutto a partire da H. Gunkel (1862-1932) che ha iniziato, a proposito dei /" Salmi, quella catalogazione che è ormai classica e che è stata successivamente ampliata e affinata (inni alla creazione, a Sion, a Jhwh re, suppliche personali e nazionali, canti di fiducia,

salmi di ringraziamento individuale e comunitario, carmi regali, testi didattico-sapienziali, liturgie d'ingresso, salmi storici, ecc.). La creatività di ogni artista dà però alla singola lirica tonalità nuove e connotazioni inedite.

Nel 1753 un vescovo anglicano, docente a Oxford, R. Lowth, identificava una peculiarità fondamentale della poesia semitica, e quindi biblica, il cosiddetto *parallelismo* che l'iniziatore dello *Sturm und Drang* romantico, J.G. Herder, avrebbe poi descritto come «flutti che si succedono a flutti». Il parallelismo è una specie di rima interiore, tipica di un processo linguistico mnemonico. Lungi, però, dall'essere una stucchevole ripetizione di concetti, esso è l'esplosione di un'immagine o di un'idea in tutte le sue dimensioni e potenzialità. Per coglierne le sfaccettature proponiamo come esempio il Sai 1,1. Esso non è solo una triplice descrizione della ripulsa del male da parte del giusto ma è la verifica in crescendo di un processo interiore: «Beato l'uomo che non *entra in riunione* coi malvagi, / non *indugia* sulla via dei peccatori, / non *siede* nel consesso dei diffamatori!».

Significativi sono i tre verbi del comportamento: il primo è un semplice "entrare", un ingresso curioso là dove gli empi sono raccolti; il secondo è già un "indugiare", un fermarsi in ascolto delle loro teorie; il terzo verbo definisce invece un'acquiescenza durevole, una partecipazione totale e una connivenza "sedendo" al tavolo dei loro progetti.

Ma, oltre alla spirale musicale del parallelismo le cui volute come nella musica orientale tendono a coinvolgere l'ascolto, la memoria e l'adesione, la poesia e la narrativa biblica sin dalle origini conoscono precise *tecniche di montaggio.* Un esempio stupendo può essere individuato nel citato cantico di Debora, uno dei testi primordiali della poesia ebraica (XI sec. a.C.; Gdc 5). Quadri dai contrasti forti ed impressionistici si succedono ad intermezzi lirici e ad intense invocazioni. La battaglia non è descritta ma lasciata nello sfondo sonoro dello scalpitare degli zoccoli dei cavalli, mentre risuona il grido di battaglia: «Déstati, déstati, Debora, déstati, déstati!». Nei vv. 24-27 si raccoglie un quadretto a sé stante, montato all'interno della grande sfida tra Israele e Canaan. Con una sequenza di azioni rapidissime *(«*chiese, diede, offrì, colpì, percosse, fracassò, percosse») un'altra donna, Giaele (la famosa "maschia Giaele" del *Marzo 1821* di Manzoni, ma con più alta potenza poetica), celebra il trionfo della debolezza sostenuta dal Signore sulla forza del generale nemico Sisara. La violenza dell'uccisione è marcata dai tre verbi che riproducono quasi filmicamente la caduta («si contorse, cadde, giacque»), mentre la triplice ripetizione della scena nel v. 27 estende ed allarga il crollo del guerriero rendendolo sconfinato e facendolo simbolo del crollo d'un intero popolo. Subito dopo, con un altro abile montaggio, la finale dell'ode (vv. 28-30) sposta l'obiettivo in un altro ambito spaziale, presso la corte cananea di Sisara, ove la madre attende ansiosamente il ritorno trionfale del figlio. Mentre «dietro la persiana» spia la strada, «le più sagge delle principesse» (l'ironia è sferzante) le parlano del bottino eccezionale di donne, di vesti e di gioielli che il figlio riporterà dai campi di battaglia. Il sogno non è infranto dal poeta con la descrizione della realtà, ma è lasciato sospeso nella sua illusorietà stolta, mentre in lontananza risuona il grido di vittoria ebraico (v. 31).

L'uso di un'altra tecnica, quella della *sospensione* o del *ritardo* per cui la finale esplode a sorpresa e in modo coinvolgente, è testimoniato soprattutto nella letteratura profetica. Indimenticabile è il contrasto tra il dolcissimo quadretto domestico della parabola della "pecora piccina" pronunziata da Natan davanti al re Davide (2Sam 12) e la violenta applicazione finale al re colpevole: «Tu sei quell'uomo!». Ancor più calibrata è la tensione presente nel celebre canto della vigna di Is 5,1-7, uno dei capolavori in assoluto della poesia ebraica, nato dalla penna di Isaia, il Dante della letteratura ebraica. Gli ascoltatori giudicano con asprezza la vigna che, dopo infinite cure, ha saputo produrre solo uva velenosa. Il profeta con un improvviso colpo di scena svela che la vigna è Israele e quindi gli ascoltatori si accorgono di aver pronunziato la loro autocondanna.

Sorprendente è anche la finezza con cui la Bibbia sa spezzare gli *stereotipi*

i

creando effetti di stupore e di lievità poetica. Esemplare è la formula usata dal Sai 8 per dipingere il cielo come opera di Dio: invece dello stereotipo «opera delle tue *mani»* (cf. v. 7), l'autore di questo nobile canto "umanistico", introduce la formula inedita «opera delle tue dita» (v. 4). Dio «ha fissato», regolandoli con le rigide leggi delle meccaniche celesti, i capolavori scintillanti del sole e degli astri, eppure questi corpi celesti colossali sono stati creati da Dio con la stessa leggerezza con cui le dita si muovono per un ricamo, con la stessa delicatezza di tocco con cui si muovono le corde di un'arpa o si lavora ad un cesello. Ed è proprio attraverso questa attenzione alle "parole" che si riesce a scoprire nella sua ricchezza la "Parola". È giusta l'osservazione che Lutero annotava nelle sue *Operationes in Psalmos:* «Noi vogliamo porre anzitutto l'attenzione sul grammaticale perché proprio esso è il veramente teologico».

3. IL GIARDINO DEI SIMBOLI - Abbiamo già parlato della posizione fondamentale che il simbolo occupa nell'arte di ogni tempo. Privato del simbolo, l'uomo si frantuma nella dispersione di analisi frammentarie, le tessere del mosaico dell'essere si sgretolano in piccoli cumuli dotati di sensi modesti. Il simbolo, soprattutto quello biblico, è una sfida all'ineffabile, all'infinito, alla totalità nel desiderio di "comprenderli". D'altra parte la stessa gnoseologia biblica è strutturalmente simbolica e si manifesta attraverso «una conoscenza-esperienza saporosa, affettiva, operativa» (J. Maritain). Vorremmo ora introdurre il lettore solo per qualche passo nel giardino dell'immaginazione simbolica biblica. Daremo uno sguardo alla maggior collezione di liriche della Bibbia, il Salterio.

Iniziamo il nostro viaggio con quella che potremmo chiamare la *simbolica teologica.* Essa usa come via privilegiata di espressione l'antropomorfismo e si sforza di mantenere continuamente in equilibrio trascendenza ed immanenza di Dio. Ci incontriamo subito con la tradizionale rappresentazione dell'"organismo" di Dio (faccia, naso, labbra, braccio, mano, piede, occhio, orecchio, dito, viscere...) e della sua "psicologia" (gioia, ira, vendetta, immaginazione, indignazione, pentimento, amore, odio, ebbrezza, tristezza...). Esemplare in questo senso potrebbe essere il monumentale *Te Deum* regale davidico del Sai 18: il cuore dell'ode è costituito da due evocazioni dell'azione di Jhwh in cui egli piomba sulla terra come un cavaliere avvolto nel manto delle nubi per salvare il fedele naufrago e per addestrarlo a combattere con lui. Dio cavaliere e istruttore militare, quindi. La prima immagine è di una potenza unica: un gigantesco eroe avvolto in un mantello tenebroso (vedi anche Sai 35,2-3; 144,1), con le narici spiranti fumo e con la bocca che emette fuoco divorante, tuona dal cielo scagliando folgori e sconvolgendo il mare, ma è pronto anche a sollevare il giusto dalle acque portandolo al largo «perché gli vuol bene». Per arditezza nell'uso dell'antropomorfismo sono celebri anche le immagini di Jhwh che tiene in pugno un calice di vino drogato che gli empi devono ingurgitare sino alla feccia (75,9) e di Jhwh ebbro e assopito dal vino (Sai 78,65). Ma la più violenta rappresentazione biblica di Dio resta quella di Gb 16,9ss in cui egli si erge come una belva, come un guerriero sanguinario e come un arciere implacabile in una sadica gara di tiro al bersaglio nei confronti dell'uomo (cf. Lam 3,12-13): «La sua rabbia mi perseguita per dilaniarmi; contro di me digrigna i denti, contro di me il mio Nemico affila gli occhi, contro di me spalanca la bocca... Ero sereno e lui mi ha stritolato, mi ha afferrato per la nuca e mi ha sfondato il cranio, ha fatto di me il suo bersaglio. I suoi arcieri prendono la mira su di me, senza pietà mi trafigge i reni, per terra versa il mio fiele, apre su di me breccia su breccia, infierisce su di me come un generale trionfatore» (Gb 16,9.10.12-14).

Anche nei Salmi la vendetta di Dio può diventare cibo terribile per il malvagio (17,14). Può diventare bevanda per l'empio (75,9). Può diventare vestito dell'ingiusto (109,18-19). Ma l'antropomorfismo conosce anche la delicatezza: pensiamo all'applicazione a Dio degli archetipi "psicanalitici" paterno e materno (27,10; 103,13; 131,2) o al difficile e mirabile Sal 139, l'inno al Dio infinito,

onnisciente, onnipotente, che insegue sempre e dappertutto l'uomo per salvarlo. Tra il fedele e Dio si stabilisce un intreccio di sguardi: «I miei occhi sono sempre fissi su Jhwh... Rivolgi il tuo volto e abbi pietà» (25,15-16). «A te levo i miei occhi... Ecco, come gli occhi dei servi alla mano dei loro padroni, come gli occhi di una schiava alla mano della sua padrona, così i nostri occhi a Jhwh nostro Dio» (123,1-2). «Jhwh ha nei cieli il suo trono ma i suoi occhi guardano, le sue pupille scrutano gli uomini» (11,4). «Perché eccelso è Jhwh, eppure guarda verso l'umile, mentre da lontano considera l'altezzoso» (138,6). «Ecco l'occhio di Jhwh è su chi lo teme» (33,18), «i suoi occhi vigilano sulle nazioni perché i ribelli non si levino contro di lui» (66,7). Il giusto dirige i suoi occhi verso l'alto, verso Sion e verso il cielo (121,1): «Contemplatelo e sarete raggianti» (34,6). Infatti «nella tua luce noi vediamo la luce» (36,10). Tutte le creature viventi tengono fisso il loro sguardo verso Dio: «Gli occhi di tutti sono rivolti a te in attesa che tu dia loro il cibo a suo tempo» (145,15). E la preghiera più dolce è quella dell'autore del Sal 17,8: «Custodiscimi come la pupilla dell'occhio, proteggimi all'ombra delle tue ali».

Se per decifrare il mistero di Dio si usava l'uomo, per definire quello dell'uomo si usano spesso simboli animali. La *simbolica antropologica* si affida, allora, ad un vero e proprio bestiario. La cerva che si lamenta per la sete (42,2) o che corre fulminea (18,34), la rondine e il suo amore per il nido (84,4), il gregge che vaga per le piste del deserto (Sal 23), l'aquila (103,5), l'ombra delle ali (36,8-9), l'ignoranza ebete dell'ippopotamo (73,22), la solitudine del gufo e del pellicano (102,7) sono alcune immagini con cui si disegna l'esperienza intima dell'orante. Altre volte invece si è trasportati in una scena di caccia in cui la preda è inseguita, raggiunta, calpestata, trascinata nella polvere (7,6) o fatta precipitare in una trappola scavata nel terreno (7,16) o irretita nel laccio teso (31,5; 35,7-8; 57,7). L'orante è abbandonato alle fauci di un leone che lo vuole sbranare (7,3; 22,14), a gole spalancate (35,21), a denti che straziano la carne (27,2). Si usano anche simboli vegetali che raffigurano il giusto come albero verdeggiante (1,3), come palma e cedro (92,13-15), mentre gli alberi tipici del paesaggio mediterraneo, l'olivo e la vite, diventano emblemi della famiglia ideale (128,3). C'è poi una "solarità" che avvolge il giusto: è una luce che riflette da Dio e dalla legge (Sai 19) e che appare spesso all'alba, il momento tradizionale dell'oracolo di esaudimento.

Anche l'organismo dell'uomo, secondo la visione unitaria dell'antropologia biblica, si può trasformare in simbolo della sua psicologia: le ossa che ardono come brace nella sofferenza, gli occhi che si consumano nel pianto, le viscere che si struggono, il battito del cuore che accelera, la disappetenza (107,18), le piaghe putride e fetide che isolano (38,6)... D'altronde nell'AT è vivissimo l'intreccio tra dolore fisico e peccato, tra fisiologia e teologia, come si può vedere nella drammatica preghiera del lebbroso del Sal 38. Questa fragilità esistenziale e quasi metafisica è formalizzata simbolicamente dalla celebre tesi "inclusiva" di Qohelet: «Vanità delle vanità tutto è vanità» (1,2; 12,8). Il termine simbolico ebraico reso con "vanità" è *hebel* ed è molto più intenso così da avvicinarsi al nostro "nulla" o "assurdo". Esso allude alla transitorietà del soffio, del vapore che si dissolve. Siamo davanti alla scoperta dell'assoluta inconsistenza della realtà umana e cosmica, davanti al vuoto, al nulla, anzi, come dice la forma superlativa ebraica «vanità delle vanità», ad un infinito nulla. Siamo davanti alla contestazione radicale dell'esistenza e della condizione umana e alla denuncia di tutti i sistemi rassicuranti: «Analisi lucida della condizione umana, libro di domande, Qohelet è una messa in questione non tanto della dottrina tradizionale quanto piuttosto di se stessi» (D. Lys). A Qohelet nel Salterio fa eco un suo fratello spirituale, l'autore del Sai 39, che usa per tre volte lo stesso termine *hebel* per definire l'amara esistenza umana e che grida a Dio: «Distogli il tuo sguardo, che io respiri, prima che me ne vada e più non sia» (v. 14). Giobbe disperato in 17,14 ancor più tragicamente urlava: «Al sepolcro io dico: "Padre mio tu sei!". Ai vermi: "Madre mia, sorelle mie!"». Più dolcemente, invece, l'orante del Sai

i

59,6 implorava: «Il mio vagabondare tu lo registri e le mie lacrime nell'otre tuo raccogli: non sono esse nel tuo libro?». Dio, quindi, raccoglie con tenerezza tutte le lacrime dei giusti, preziose agli occhi di Dio come l'acqua o il latte che il beduino conserva appunto nell'otre. Anzi, c'è quasi un'anagrafe del dolore umano in cui Dio registra tutte le sofferenze per non lasciarle cadere nel vuoto. Nella "preghiera del mattino" per il Natale 1943 Bonhoeffer nel campo di concentramento nazista scriveva: «C'è buio in me, in te invece c'è luce; sono solo, ma tu non mi abbandoni; non ho coraggio, ma tu mi sei d'aiuto; sono inquieto, ma in te c'è pace; c'è amarezza in me, in te pazienza; non capisco le tue vie, ma tu sai qual è la mia strada». L'uomo è, quindi, l'asse centrale della simbolica salmica, come lo sarà anche per l'arte cristiana. Lo è nella grandezza del suo dolore ma anche per la grandezza della sua coscienza: «Molte sono le cose mirabili ma nessuna è più mirabile dell'uomo», dirà Sofocle. È questo il tema del Sal 8 che anticipa la riflessione pascaliana dell'uomo «canna fragile ma canna pensante» *(Pensieri,* 264, ed. Chevalier). Lo scenario è notturno. Alla presenza delle meraviglie di un cielo trapuntato di stelle, il salmista pone l'eterna domanda: che cos'è mai l'uomo nell'infinito? La prima risposta spontanea parla di nullità, di sproporzione non solo rispetto all'immensità spaziale dei cieli e delle costellazioni, quanto piuttosto rispetto alla maestà del Creatore. La prima reazione è, perciò, di sgomento anche perché il termine di confronto è Dio e l'uomo è *'enos,* cioè un essere fragile e malato, è *ben'adam,* cioè figlio della terra. Eppure, continua il poeta, Dio «si ricorda» e «si cura» dell'uomo, rendendolo di poco inferiore a se stesso (v. 6), dandogli una posizione regale nel contesto dell'universo: «Di gloria e di magnificenza lo hai coronato, tutto hai posto sotto i suoi piedi» (v. 7). Alle mani fragili e spesso egoistiche dell'uomo è affidata l'intera gamma delle creature. È per questo che il Sai 8 è una preghiera rischiosa ed è per questo rischio che la lettera agli Ebrei l'ha applicata all'uomo nuovo, il Cristo Signore (Eb 2,7-9).

La terza area simbolica è quella del *cosmo*, un album di meraviglie in cui sono inscritte frasi teologiche (Sap 13,1-9) e su cui l'uomo si getta come un pellegrino stupito (si legga il capolavoro di Gb 38-39). Come già sappiamo, il nulla è rappresentato attraverso simboli teriomorfi come Raab e Leviatan, segni dell'anti-creazione che Jhwh nella sua provvidenza controlla (Sai 74,13-14; 89,10-11; 104,26). La natura, invece, è contemplata come compendio delle perfezioni del Creatore. Una natura tripartita verticalmente (cielo - terra - inferi) e bipartita orizzontalmente (terra - mare), cantata in pagine superbe (Sai 8; 19; 65; 104; 148), una natura i cui orizzonti, spesso centrati su Gerusalemme, sono spaziosi e liberi. Ecco, allora, l'albero lussureggiante piantato lungo un ruscello (Sai 1,3), ma ecco anche il cielo, la luna, le stelle, i greggi, gli armenti, gli uccelli del cielo, i pesci del mare che percorrono i sentieri marini (Sal 8). Ecco il sole che, come uno sposo, esce al mattino dalla sua tenda nuziale e, simile ad un atleta, inizia la sua folle corsa nel cielo, riscaldando tutto il nostro pianeta (Sal 19). Ecco i cedri del Libano sui quali fanno il loro nido gli uccelli, i cipressi ove la cicogna ha la sua casa, le rupi per i camosci. Scesa la notte, ecco le bestie vagare per la foresta, mentre i leoncelli ruggiscono cercando la preda (Sal 104,16-22). Ecco la dorata e perfetta Sion: «Circondate Sion, giratele intorno, contate le sue torri, ponete attenzione ai suoi baluardi, passate in rassegna i suoi palazzi» (Sal 48,13-14). Ecco la terra di Palestina a primavera, con le zolle bagnate dalle piogge, coi germogli che spuntano, coi pascoli del deserto che stillano abbondanza, coi prati rivestiti di verde e del bianco dei greggi, con le valli ammantate di messi, un panorama in cui tutto grida di gioia e canta (Sal 65,10-14).

Ma ecco anche l'aridità estiva (Sal 90,6), ecco la tragedia della siccità che Geremia ha dipinto in un quadro dalle tinte fosche: «I ricchi mandano i loro servi in cerca d'acqua. Essi si recano ai pozzi, ma non ve la trovano e tornano coi recipienti vuoti. Per il terreno screpolato perché non cade la pioggia nel paese, gli agricoltori sono delusi e confusi e si coprono il capo. La cerva partorisce nei

campi e abbandona il parto perché non c'è erba. Gli onagri si fermano sui luoghi elevati e aspirano l'aria come sciacalli: i loro occhi languiscono, perché non si trovano erbaggi» (Ger 14,3-6). Ecco anche la terra di Palestina devastata da un invasore i cui fanti «sembrano coloro che vibrano in alto le scuri in una selva folta: tutti insieme sfondano le porte, abbattendole con asce e mazze, danno alle fiamme il tuo santuario» (Sal 74,5-7). Tutto l'universo raccoglie in sé un messaggio estetico e teologico che l'uomo deve decifrare: «I cieli narrano la gloria di Dio, il firmamento annunzia l'opera delle sue mani. II giorno affida il messaggio al giorno e la notte alla notte ne trasmette la conoscenza, senza discorsi e senza parole, senza che si oda alcun suono» (Sal 19,2-4).

4. IL RICINO, IL VERME, IL VENTO: IL RACCONTO BIBLICO - Abbiamo privilegiato la poetica biblica, in particolare quella salmica. Gerolamo, infatti, scriveva: «Davide è il nostro Simonide, il nostro Pindaro, il nostro Alceo, il nostro Fiacco, il nostro Catullo e il nostro Sereno. È la lira che canta il Cristo» *(PL* 22,547). A lui faceva eco, secoli dopo, Lamartine che nel suo *Voyage en Orient* con un po' di retorica esclamava: «Lisez de l'Horace ou du Pindare après un Psaume; pour moi, je ne le peux plus!». Ma un discorso parallelo meriterebbe anche il racconto biblico, sia per i meccanismi stilistici originali che rivela, sia per la sua potenza espressiva, sia per la funzione che può rivestire nella stessa catechesi. Pensiamo a quel gioiello che è la narrazione sapienziale di Giona, racconto esemplare vivacissimo, venato di ironia, concluso dalla splendida lezione parabolica del ricino, del verme e del vento, destinata ad illustrare la domanda teologica fondamentale con cui si chiude il libretto: «Tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita: e io non dovrei aver pietà di Ninive, quella grande città, nella quale ci sono più di 120.000 persone...?» (4,10-11). Si tratta di un testo che ha provocato anche l'interesse di Gesù (Mt 12,39-41) e soprattutto la fantasia dell'arte cristiana: la storia di Giona col suo misterioso cetaceo è ripresa con gusto e nell'ottica cristiana pasquale, fin dalla seconda metà del III sec., in un delizioso bassorilievo di sarcofago del Museo Lateranense.

Pensiamo anche a quell'epopea folkloristica e tribale che è il ciclo danita di Sansone ("il solare") e della sua antagonista-amata, la filistea Dalila ("la notte"), presente in Gdc 13-16: Rembrandt vi si è esercitato a più riprese, dalla nascita dell'eroe e dalle sue nozze (Gemaldegalerie di Dresda) sino al famoso *Sansone che minaccia il suocero* del Kaiser Friedrich Museum di Berlino, per non parlare del celebre taglio di capelli ripreso, ad es., da van Dyck (Londra, Dulwich Art Gallery) o dal Morone (Poldi Pezzoli). Narrativamente è eccezionale il notturno terribile del delitto di Gabaa con la trasformazione della moglie del levita, violentata sino all'uccisione, in una tragica lettera di carne in dodici pezzi per il giudizio della tribù di Beniamino (Gdc 19-21). O ancora pensiamo alla sequenza ad abilissimo montaggio del duplice delitto di Davide (adulterio con Betsabea e assassinio di Uria) che sfocia nell'implacabile giudizio di Dio espresso da Natan (2Sam 11-12). Si tratta di un vero e proprio campo di esercitazione per l'arte cristiana anche a causa dei fremiti carnali che pervadono il racconto.

III - LA BIBBIA E L'ARTE — «Gli eroi dell'AT sono così viventi, veri ed umani nelle loro debolezze e nei loro eroismi... Come fratelli essi ci precedono sulle vie punteggiate dai benefici della Provvidenza... Tutti gli episodi di questa avventura simbolica ricompaiono in ogni periodo dell'arte europea: tutti non sono che capitoli di un viaggio drammatico attraverso le vicissitudini della vita» (M. Brion, 16-17). Questo viaggio nell'arte e nella vita costituisce il secondo dei due movimenti annunziati, quello che potremmo chiamare "centrifugo" perché muove dal centro della Bibbia per raggiungere la periferia dei secoli successivi e per approdare ai nostri giorni. La Bibbia stessa si presenta come un'opera aperta, per certi aspetti un *work in progress* affidato alla "tradizione" dei credenti. Essa è cosciente di essere una parola ardente come lava infocata che penetra nelle ossa dell'uomo (Ger 20,9), di essere feconda come la pioggia che cade su un terreno

riarso (Is 55,10-11), di essere luminosa come la lampada che guida i passi nella notte (Sai 119,105), di essere «viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio che penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla» (Eb 4,12).

Come aveva sottolineato Gadamer, la tradizione è indispensabile per un'ermeneutica completa della Bibbia. Così noi diremmo che la grande esegesi della Bibbia deve coinvolgere anche l'interpretazione che l'intero coro della comunità credente e umana fa di questa parola viva ed aperta. In questo senso dobbiamo allegare alle analisi strettamente esegetiche anche la lettura ora folgorante ora semplificata, ora anche inattesa o inceppata della tradizione artistica: letteratura, arti figurative, musica, teatro, cinematografia possono fare esegesi. Certo, raccogliere queste letture "artistiche" della Bibbia è un'impresa ciclopica, per non dire impossibile: immensi materiali da secoli si sono accumulati e attendono ancora di essere catalogati.

1. TRA I GIRI DEL VENTO E SU SCALE DI LUCE - In realtà alcuni "cataloghi" sono stati già tentati. Esemplare, ad es., è l'operazione condotta dalla Scuola di perfezionamento in Archeologia e Storia dell'Arte e dal Dipartimento di Scienze religiose dell'Università Cattolica di Milano sulla tipologia della "Gerusalemme celeste" nell'arte dal III al XIV sec. (a cura di M.L. Gatti Perer, 1983). Noi, invece, abbiamo tentato una ricerca sulla "tradizione-Giobbe", cioè sull'influsso lasciato da questo capolavoro della poesia biblica e universale nelle varie arti. Ora vorremmo solo suggerire qualche idea perché si moltiplichino queste catalogazioni tipologiche, iconografiche e ideologiche.

Il pensiero va spontaneamente ad un'operina veterotestamentaria che abbiamo già citata, quel libretto sapienziale veterotestamentario che va sotto il nome di Qohelet, il "Presidente; d'assemblea" (cultica o sapienziale). Si tratta di un'opera enigmatica per autore, per struttura, per messaggio, «dalla cui lettura non si esce indenni ma adulti o pronti a diventarlo» (Maillot). Le sue riflessioni sono indifferenti e tormentate al tempo stesso. Il suo apparente *spleen* e la scorza ironica e pacata del ragionamento celano in realtà ansie vive e contraddizioni laceranti, al punto tale che la lingua stessa ne è sconvolta: a paragrafi aristocratici e raffinati succedono righe banali, ibridate da idiotismi, quasi per far balenare anche là, nell'arte e nella lingua, *Vhe bel,* l'"assurdo".

Eppure la mente dell'uomo è condannata alla ricerca: «Non si sazia l'occhio di guardare né mai l'orecchio è sazio di udire» (1,8). Per 37 volte egli ripete il verbo "vedere", per 85 volte ripropone il pronome personale "io" secondo un autobiografismo raro nella Bibbia. Ma i mille volti dell'esistenza rivelano solo miseria e non-senso. C'è uno scandalo di Dio, assente da una storia che è come un disco inesorabilmente votato ad un movimento circolare: «Non c'è nulla di nuovo sotto il sole». La celebre litania delle sette coppie di «momenti e tempi» di 3,1-15 descrive visivamente questa eterna monotonia circolare. Ancor più potente in questo senso è il paragone tratto dalla contemplazione dei giri del vento: «Il vento soffia a mezzogiorno, poi gira a tramontana; gira e rigira e sui suoi giri il vento ritorna» (1,6). E la conclusione è inevitabile: «Tutti i *debarim* sono logori». Ora in ebraico il vocabolo *debarìm* significa sia "parole" sia "fatti"; parole ed eventi sono ormai muti, stanchi, opachi, logori.

C'è uno scandalo dell'uomo, bestiale nella sua struttura e nel suo agire (3,18-4,13), infelice e votato a quella vecchiaia che è dipinta in modo straordinario nel canto finale del castello sgretolato, simbolo del corpo umano (12,1-7). «Io ho odiato la vita», esclama l'autore in 2,17; «il giorno della morte è preferibile a quello della nascita» (7,1). È evidente che queste e altre parole "scandalose" e taglienti poste sotto il segno della "rivelazione" hanno acceso il cuore e la mente di una vera e propria scuola qoheletica che nel *vanitas vanitatum* ha trovato il suo motto. D'altra parte, come scriveva ironicamente G. Bernanos nei *Grandi cimiteri sotto la luna, «*non si nutrono i pappagalli col vino aromatico del libro di Giobbe o dell'Ecclesiaste» (Milano 1967). A Qohelet, invece, si è abbeverato, ad esempio, Tolstoj che intesse le sue *Confessioni* di

citazioni di Qohelet sino a trascriverne integralmente i cc. 1—2 e 9 (Milano 1979). Mirskij nella sua *Storia della letteratura russa* osserva infatti che «le *Confessioni* di Tolstoj possono essere poste a fianco di due libri supremi, Giobbe e l'Ecclesiaste». Qohelet appare in modo evidente anche in queste righe di uno dei racconti del *Mercante di coralli* di J. Roth: «Dal sorriso della ragazza imparavo che non c'è niente di irrilevante sotto il sole... Tutto nella vita diventa vecchio e logoro: parole e situazioni. Tutti i momenti giusti si sono già presentati. Tutte le parole sono state dette. Io non posso ripetere parole e situazioni...».

Ma la ricerca potrebbe continuare e il flusso poetico e ideologico lasciato da Qohelet si ingrosserebbe. Ci si potrebbe rifare a certo Shakespeare: l'uomo *walking shadow* del *Mochetti,* o alla conclusione di Prospero nella *Tempesta:* «Siamo fatti della stessa sostanza dei sogni». Oppure a Quevedo («Fu sogno ieri, domani sarà terra. Poc'anzi nulla, poco dopo fumo»), a Paul Celan («Dà un senso alle tue parole: dà loro l'ombra. Dice il vero chi esprime l'ombra»), a Hemingway («Sapeva bene che tutto quanto è NADA y pues NADA y pues NADA. O NADA nostro che sei nel NADA, sia NADA il tuo nome...»), a S. Beckett che G. Marmori aveva definito «lo strano Ecclesiaste dublinese». Una ricerca che dovrebbe identificare la figura umana che ne risulta, i paradigmi simbolici che la sostanziano, la visione generale del mondo che ne deriva, ecc.

Ma per definire l'influsso decisivo che spesso la Bibbia ha sull'arte si potrebbe seguire anche un procedimento inverso partendo da un singolo artista, scrittore, poeta, persino da un singolo quadro o film per isolarne la matrice biblica. Noi vorremmo ora suggerire come modello Marc Chagall che confessava: «lo non ho letto la Bibbia, l'ho sempre sognata». La sua esegesi nasce infatti dalle letture della madre a Vitebsk nelle gelide serate invernali o nelle fragili calure estive della Russia. «Fin dalla mia giovinezza sono stato affascinato dalla Bibbia. Mi è sempre sembrato e ancora mi sembra che sia la più grande fonte di poesia di ogni tempo. La Bibbia è come una risonanza della natura e questo segreto ho cercato di trasmetterlo». Un racconto chassidico nato negli stessi *shtetl* da cui proveniva Chagall narrava che il decacordo di Davide profugo appeso ad una palma di Engaddi suonasse nella notte armonie dolci e strazianti, cioè le melodie salmiche, perché le corde erano mosse dalle dita degli angeli del vento notturno e Davide l'indomani non faceva che trascriverle. Chagall ha la stessa concezione dell'arte: si tratta solo di trascrivere sulle tavole ciò che è già stato dipinto dagli angeli nelle pagine bibliche. G. Bachelard diceva: «Chagall legge la Bibbia e subito i passi biblici diventano luce». È la sintonia della fede con un messaggio che è infinito ma che è anche carne, sangue, musica, colori, simboli, aromi, vita.

E per questo che Chagall, pur scorrendo quasi tutto TAT e facendo incursioni persino nel NT (la passione di Cristo, l'Apocalisse), ha voluto privilegiare quei libri ove maggiormente s'intreccia l'intatta perfezione dei contrari, il riso e le lacrime. «La Bibbia è per me poesia purissima, una tragedia umana. I profeti mi ispirano, Geremia, Isaia...». Egli si abbandona al fascino multicolore del Cantico ove tutto è gioia, riso, amore, primavera. Egli ama la Genesi soprattutto con la sconvolgente vicenda di Abramo e di Isacco nel momento del sacrificio o con quella di Giacobbe alle sponde del fiume Iabbok. Ma gli è caro anche il festoso finale delle benedizioni di Giacobbe divenute capolavoro visivo nelle vetrate della sinagoga dell'ospedale di Hadassah presso Gerusalemme. Anche l'Esodo si ripropone spesso col volto glorioso di Mosè. La Bibbia è il canto della presenza di Dio in mezzo a queste lacrime e a questa gioia e Chagall nel dolore e nell'infelicità dell'esistenza umana vede il riprodursi della Bibbia quasi in filigrana, in una genuina "attualizzazione".

I suoi personaggi, allora, sono facce quotidiane, velate persino da una patina di ottusità o di ironia o percorse da bagliori di santità. La Bibbia diventa l'oggi e l'oggi è santificato e glorificato dalla Bibbia. E come nell'antica storia della salvezza le teofanie avvenivano quasi ad ogni incrocio di strada del popolo eletto, così anche ora, nella Bibbia chagalliana del presente, Dio appare dietro la casa

del calzolaio, oppure nei cieli plumbei dei villaggi ebrei russi. È Chagall stesso che lo dichiara: «Ho visto le montagne di Sodoma e del Negheb, dalle loro gole sorgono le ombre dei nostri profeti, nei loro abiti giallastri, del colore del pane secco, ho udito le antiche parole. Dio, che ti dissimuli nelle nubi, o dietro la casa del calzolaio, fa' che si riveli la mia anima, anima dolente di ragazzetto balbettante, rivela il mio cammino. Non vorrei essere come tutti gli altri, voglio vedere un mondo nuovo».

Questo principio interpretativo, sul quale ritorneremo, suppone in ultima istanza che la Bibbia rinasca a Parigi, la città adottiva di Chagall e la metropoli-simbolo del '900. «Non molto tempo fa sono andato a Gerusalemme per ispirarmi e per verificare lo spìrito biblico: ma è a Parigi che sono venuto per fare la mia Bibbia. Parigi senza la cui aria l'umanità può soffocare».

L'esegesi visiva di Chagall è retta dalla fede e la fede è apertura verso l'infinito, è il tentativo di infrangere il silenzio del mistero. Chagall è il cantore del nuovo giorno della storia della salvezza, un giorno di speranza e di colori, purificato dalle lacrime. Apollinaire nei suoi *Calligrammi* aveva scritto dell'opera dell'amico Chagall: «Un giorno nuovo, fatto di frammenti di giallo, di blu, di verde, di rosso». Questo nuovo mondo è contemplato dall'artista con gli occhi dei narratori ebrei di *midrasim,* le famose narrazioni omiletiche rabbiniche. È il caso, ad esempio, della complessa *Arca di Noè.* Come in un *midras,* avanza in questo spazio mistico della salvezza tutta la folla degli uomini e delle bestie: bianco il cavallo, gialla la cerva, rosa il braccio di una donna, verde il volto di Noè, tutti però amici e solidali. Sembra che in questo villaggio della salvezza si riproduca ancora una volta la vita del villaggio ebreo russo con una vacca abbattuta dall'altra parte del cortile secondo il rito per il cibo *kaser,* cioè puro. Ma su tutti e su tutto irrompe la luce del nuovo giorno, resa con sbuffi di vapore bianco, sospesi, dipinti a piena pasta alla quale Chagall ha aggiunto della segatura per rendere più vive le vibrazioni della luce. Ed è la luce l'ultima parola della natura, di Dio e di Chagall. Proprio come aveva intuito lo scrittore B. Cendrars, amico e coetaneo di Chagall, rimandando alla celebre visione di Giacobbe (Gen 28): «Chagall, Chagall, tra scale di luce...».

Nell'esegesi corale che le arti fanno sul testo biblico è possibile, perciò, individuare alcuni modelli costanti. Cerchiamo ora di identificarli in modo essenziale. Come documentazione lasceremo ora un po' tra parentesi la letteratura, un campo così sterminato da permettere numerose incursioni, un campo a cui d'altra parte finora ci siamo spesso riferiti.

2. LA SETE DELLA CERVA: IL MODELLO REINTERPRETATIVO - È noto che la prima grande reinterpretazione della Bibbia avviene nella Bibbia stessa. È, ad esempio, quel fenomeno per cui i salmi regali di intronizzazione (Sal 2; 110) si trasformano in carmi messianici. È la prospettiva cristologica con cui il NT usa spesso citazioni dell'AT. E questo è anche uno dei metodi ermeneutici classici dell'arte cristiana. Facciamo solo qualche esempio indicativo.

Una delle liriche più affascinanti del Salterio è il Sal 42-43, il canto di nostalgia forse di un levita relegato in domicilio coatto in Alta Galilea. Nelle prime battute del suo lamento il poeta si rappresenta come una cerva assetata che, davanti ad un wadi asciutto, lancia il suo gemito: «Come la cerva sospira ai corsi d'acqua, così la mia anima sospira a te», a Dio. La tradizione cristiana ha reinterpretato questa sete non solo come un invincibile bisogno di Dio, ma anche come sete dell'eucaristia e del battesimo. La cerva allora si abbevera al fonte battesimale: è questo un motivo iconografico diffuso in ogni area cristiana, anche la più remota come nella Sion di Ateni in Georgia orientale (VII sec.; lunetta del portale). Oppure la cerva ha sete del calice eucaristico: è l'uso del salmo nella liturgia del giovedì santo a cui Palestrina offre una melodia purissima e perfetta *(Sicut cervus).* Alla simbolica battesimale, d'altra parte, obbediscono molte reinterpretazioni di scene veterotestamentarie, soprattutto quella dell'acqua scaturita dalla roccia a cui il credente accorre per esserne avvolto e non solo

dissetato: si pensi all'affresco delle catacombe di S. Callisto (IV sec.) o alla tela del Tintoretto per il soffitto della Scuola di S. Rocco a Venezia (1577) coi suoi tre getti d'acqua quasi cosmici. Anche la manna diventa il «cibo degli angeli» (Sap 16,20), il cibo disceso dal cielo dell'omelia di Gesù a Cafarnao (Gv 6): Dirk Bouts (XV sec.) nella chiesa di S. Pietro a Lovanio dispone la scena della manna in una tavola accanto a quella dell'ultima cena.

Reinterpretazione cristologica anche per Giobbe secondo il principio formulato da S. Zeno di Verona nel IV sec.: «Job Christi imaginem praeferebat». La *Bibita pauperum,* allora, interpreta la derisione della moglie di Giobbe in parallelo alla flagellazione di Gesù *(flagellano linguae)* e Giobbe sul letamaio con le mani abbassate sembra evocare il Cristo percosso e umiliato. Negli stalli della cattedrale di Amiens e in quelli di Champeaux (XVI sec.) tutta la vicenda di Giobbe è posta in parallelo a quella di Gesù. Il Carpaccio, attorno al 1500, con la sua *Meditazione sulla Passione,* che è una complessa allegoria sulla morte e risurrezione del Cristo, inscrive sullo schienale del trono di pietra che sta al centro la frase ebraica «Questo è il mio Redentore vivente», tratta da un passo oscuro di Giobbe (19,25), fondamentale però nella teologia cristiana della risurrezione. Anche nel *Compianto sul Cristo morto* il pittore veneto aveva evocato Giobbe nella figura seduta alle spalle di Gesù.

3. LASSÙ SUL MONTE MORIA: IL MODELLO ATTUALIZZANTE – Uno degli interpreti più esaltanti delle pagine bibliche nella cultura moderna è senz'altro S. Kierkegaard. Particolarmente care gli sono le pagine di Giobbe e quella "elohista" di Gen 22 sul sacrificio di Isacco. Quest'ultimo testo, che tra l'altro è un cavallo di battaglia della reinterpretazione cristologica, nella riflessione del filosofo danese si trasforma in una rappresentazione dell'esperienza costante di ogni credente. Il terribile e silenzioso cammino di tre giorni affrontato da Abramo verso il Moria, la vetta della prova, è per Kierkegaard il paradigma di ogni itinerario di fede. È un percorso oscuro e combattuto, accompagnato solo da quel comando implacabile: «Prendi il tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, e offrilo in olocausto!» (v. 2). Poi il silenzio. Silenzio di Dio, silenzio di Abramo, silenzio del figlio che solo una volta con ingenuità straziante intesse un dialogo: «Padre mio! Eccomi, figlio mio! Dov'è l'agnello per l'olocausto? Dio stesso provvederà, figlio mio!» (vv. 7-8). Il testo biblico vuole proporre simbolicamente la dialettica della fede e Kierkegaard in *Timore e tremore* la ripropone attraverso quattro riprese diverse con ipotesi diverse sul senso dell'avventura di Abramo per approdare in un crescendo straordinario a quella finale in cui la fede è ricondotta alla sua anima più pura, spoglia di appoggi umani. Come figlio, Isacco doveva morire, perché Abramo rinunciasse alla sua paternità e non avesse neppure l'appoggio della paternità per credere, ma solo quello della parola divina. Ed è per questo che la Parola gli prospetta la distruzione della sua paternità. Così, Abramo, dopo la prova, non riceve più Isacco come un figlio ma come la promessa divina. Un grande studioso dell'AT, G. von Rad, ha raccolto in un prezioso volumetto, *Il sacrificio di Isacco* (Brescia 1977), quell'esegesi corale a cui abbiamo accennato coinvolgendovi, oltre all'esegeta di professione, la testimonianza di Martin Lutero nel suo corso universitario sulla Genesi, quelle di S. Kierkegaard e del filosofo polacco Leszek Kolakowski e la meditazione pittorica di Rembrandt.

La pagina biblica diventa, quindi, autobiografia di ogni Adamo, dell'uomo e del credente, ed è questo l'orientamento continuo dell'ermeneutica biblica di Kierkegaard. Il vertice è raggiunto con Giobbe letto appassionatamente nel *Vangelo delle sofferenze e* divenuto la trama nascosta dell'opera *La ripresa* (1843). In questo scritto autobiografico il protagonista Constantius deve spezzare definitivamente il legame che lo vincola ad una donna (è trasparente il riferimento alla fidanzata di Kierkegaard, Regina Olsen). Si reca allora a Berlino alla ricerca del tempo perduto per poter quasi "riprenderne" o "ripeterne" le decisioni ormai passate. Là riceve da un amico alcune lettere che gli commentano il libro di Giobbe. Sulla base di questo commentario egli instaura la sua personale discussione con Dio, comprendendo che solo Dio può "ridargli" il passato, solo Dio può produrre "riprese" del tempo svanito. Ed è solo in questo alone di fede che egli "ritrova" la sua fidanzata. E Constantius Kierkegaard

confessa: «Se non avessi il libro di Giobbe! Non posso spiegarvi minutamente e sottilmente quale significato e quanti significati abbia per me. Io non lo leggo con gli occhi come si legge un altro libro, me lo metto per così dire sul cuore e in uno stato di *clairvoyance* interpreto i singoli passi nella maniera più diversa. Come il bambino che mette il libro sotto il cuscino per esser certo di non aver dimenticato la lezione quando al mattino si sveglia, così la notte mi porto a letto il libro di Giobbe. Ogni sua parola è cibo, vestimento e balsamo per la mia povera anima. Ora svegliandomi dal mio letargo la sua parola mi desta a una novella inquietudine, ora placa la sterile furia che è in me, mette fine a quel che di atroce vi è nei muti spasimi della passione».

Giobbe diventa in questo modo nostro fratello non solo nel dolore ma anche nella ricerca ansiosa di Dio, una ricerca libera dalle mediazioni stereotipe e dai luoghi comuni religiosi o dalle ricette consolatorie: «Giobbe sopportò tutto scrive ancora Kierkegaard nel suo *Diario* (I, 829) ma quando vennero i suoi amici teologi per consolarlo, allora perdette la pazienza». Giobbe è nostro contemporaneo, come dice il titolo di un saggio di H.H. Kent *(Job our contemporary,* Grand Rapids 1968), perché in lui si rispecchia resistere umano e il credere autentico e sofferto. Diventa, così, contemporaneo di Goethe, di Dostoevskij, di Melville, di Kafka, di Camus, di Sachs, di Jaspers, di Bloch, di Pomilio... Lo è persino attraverso il teatro col Giobbe americano di A. McLeish *(J.B.),* di Neil Simon *(Gods favorite)* e di K. Wojtyla (1985) o attraverso il cinema col Giobbe dell'ungherese I. Gyòngyòssy *(La rivolta di Giobbe,* 1984).

Ogni pagina biblica può diventare parola per il nostro presente, può rinascere davanti ai nostri occhi. E quello che, ad es., suppone Gauguin con la sua tela "bretone" della *Lotta con l'angelo* di Gen 32, un tema classico nell'arte di tutti i tempi (pensiamo ancora a Rembrandt nel Museo Kaiser Friedrich di Berlino). In primo piano appaiono le caratteristiche cuffie di alcune donne bretoni che hanno appena ascoltato un sermone su Gen 32 e sono raccolte in preghiera (l'opera ha il titolo specifico di *Visione dopo il sermone,* National Gallery of Scotland, Edimburgo). Al centro, in una piazza di sangue, l'angelo e Giacobbe piegato stanno consumando la loro lotta. Il mistero di quella notte dalla quale sarebbe nato il nuovo Giacobbe di nome Israele, riattualizzato attraverso la predicazione cristiana, diventa esperienza quotidiana, diventa presenza immediata, diventa quel nodo divino che lega insieme l'agire disperso di ogni giorno.

4. IL "DIO ALIENANTE" DI ARONNE E DI MOSÈ: IL MODELLO DEGENERATIVO - Nella stessa storia dell'esegesi si sono verificate deviazioni e degenerazioni nella lettura e nell'interpretazione del testo biblico. D'altronde ogni lettura di un testo suppone una precomprensione e lo strumento ermeneutico può talora essere una lente deformata e deformante. È naturale, perciò, che anche l'esegesi "artistica" abbia potuto produrre lacerazioni nel significato originario del testo biblico o, in altri casi, il suo superamento attraverso la proiezione verso altri orizzonti semantici. 11 testo biblico si trasforma, allora, solo in un pretesto per creare un "altro" testo che può persino ribaltare il significato originario. Su queste incomprensioni spontanee o coscienti si potrebbe costruire quasi un'esegesi alternativa di tutta la Bibbia. Scegliamo solo qualche esempio emblematico.

È curioso notare come la tradizione artistica su Giobbe, tranne rare eccezioni, abbia totalmente ignorato la parte fondamentale e di altissima tensione stesa dal poeta (3,1-42,6) per attestarsi quasi esclusivamente sul prologo-epilogo dei cc. 1-2 e 42,7ss in prosa, che probabilmente raccolgono una "parabola" già diffusa in Oriente (iscrizione di Carran, preghiera di Nabonide, ecc.), presa dall'autore di Giobbe solo come spunto. Ora, la finalità autentica e la sostanza tematica dell'opera sono naturalmente racchiuse nelle pagine poetiche dimenticate: più che di un trattato di teodicea sul problema angoscioso del male si tratta di una meditazione acuta e gridata sul dramma della fede e sulla ricerca del vero volto di Dio, come attestano le battute finali («Io ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti vedono», (42,5). Ebbene, l'arte cristiana, sulla scia di una riduzione già operata dalla lettera di Giacomo (5,11) e dalla tradizione giudaica e perfezionata

da Clemente Romano *(Ai Corinzi* 17,3-4), dal *De Patientia* di Tertulliano, dal *De interpellatione Job et David* di Ambrogio e dai *Moralia* di Gregorio Magno, ha trasformato Giobbe nel modello dell'uomo paziente nelle prove, *Vadmirandae patientiaevir,* come lo chiama il Martirologio Romano.

Questa interpretazione riduttiva è possibile solo se si considerano esclusivamente i cc. 1-2, ignorando l'"impazienza" di Giobbe nella torrenziale protesta dei capitoli poetici, vero cuore dell'opera. È per questo che, per Gregorio, Giobbe è un martire *ante litteram* ed è per questo che nei sarcofagi della Gallia egli appare come un atleta che combatte la buona battaglia della fede e delle sofferenze, mentre le rappresentazioni di Giobbe sul letamaio a partire dall'affresco della sinagoga di Dura Europos (III sec.) in avanti o di Giobbe tormentato dalla moglie a partire dall'affresco del Cimitero dei Ss. Pietro e Marcellino a Roma (III sec.) in avanti diventano uno stilema vincente in tutta l'arte cristiana. Si pensi ai rilievi in pietra di Chartres (1230) o di Notre-Dame a Parigi, si pensi ai capitelli medievali, alle miniature come quella della Bibbia di Admont (1130-1150) della Biblioteca di Stato di Vienna, alla celebre e gustosa tavola di Dùrer del Museo di Francoforte (1503-1504), alla tavola del Maestro della Leggenda di S. Barbara di Colonia (1480-1483), ecc. Giobbe diventa in questo modo un campo per esercitazioni morali sulle virtù umane della pazienza, della costanza e della fortezza, con qualche punta di misoginia, mentre i tre amici diventano il segno dei nemici della chiesa che discutono maliziosamente e tormentano il giusto.

Ma il superamento più ardito e "degenerativo" del Giobbe biblico avviene con la lettura che ne fa K.G. Jung con la sua provocatrice *Risposta a Giobbe,* pubblicata a Zurigo nel 1952 (trad. it. a cura di A. Vig, Milano 1965). Ambiguo e variamente decifrato, questo romanzo-saggio è la descrizione dell'evoluzione "psicologica" di Jhwh, satanicamente tentato contro l'uomo giusto dalla sua onniscienza ed onnipotenza che non si cura di essere morale o amorale. Il giusto e paziente Giobbe, dal suo letto di cenere e di dolore, riesce a suscitare in Dio il senso della moralità e della responsabilità, preparando così il movente della redenzione. Giobbe si rivela moralmente superiore a Jhwh perché fedele all'alleanza etica. Jhwh, invece, si lascia irretire in un'antinomia: da un lato schiaccia senza il minimo scrupolo la vita e la felicità umana, ma dall'altro si rende conto di aver bisogno dell'uomo come suo partner. Divenuto cosciente della sua "immoralità" e della sua ingiustizia attraverso la collisione col giusto Giobbe, Jhwh deve espiare e rinnovarsi. Nasce in lui il desiderio di farsi uomo: l'incarnazione e la sofferenza del Cristo, il Figlio di Dio, diventano la vera "risposta a Giobbe". Quando sente la tentazione di tornare a sfidare l'uomo, Jhwh è bloccato dal Cristo che gli ricorda di «non indursi in tentazione ma di liberarsi dal male». La selvaggia durezza di Jhwh apparirà ancora, come ci insegna l'Apocalisse, ma d'ora innanzi si potrà sempre sperare che Jhwh sappia riconquistare la vera sapienza incarnata nel Figlio e possa bandire per sempre dal suo cielo il suo *alter ego* satanico.

Su un terreno affine, anche per la connessione esistente tra i due autori, potremmo collocare come esempio significativo di questa "esegesi" sfrenatamente libera i tre saggi dell'altro padre della psicoanalisi, S. Freud, su *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (ed. it., Torino 1977). Frutto di tre settimane di meditazioni davanti al Mosè di Michelangelo in S. Pietro in Vincoli a Roma, questi scritti, composti nel 1913 ma apparsi solo nel 1939, definiti dallo stesso Freud come «una ballerina in equilibrio sulla punta di un piede», presentano Mosè come un principe egiziano che «nella stretta del dolore e della solitudine crea un popolo» imponendo ai «poveri schiavi ebrei» il dio del suo faraone fallito (Akhnaton, autore di una famosa riforma "monoteistica" solare). Un dio di verità e di giustizia, signore astratto e invisibile di un impero cosmico. Gli ebrei, rinsaldati a Mosè in modo ancor più forte attraverso il loro "parricidio" testimoniato dalla loro ribellione nel deserto, tradurranno la lezione di Mosè in un valore etico, religioso e intellettuale che sarà sottratto alla norma

dell'evoluzione e costituirà una specie di eccezione spirituale nella storia dell'umanità. Anche in questo caso la Bibbia è solo un pretesto per una riflessione su temi cari a Freud (analogia individuo-specie, la "nevrosi" religiosa, l'angoscia dei tempi in cui «il progresso stringerà alleanza con la barbarie», ecc.).

Mosè resta comunque una figura decisiva nella storia dell'arte. Ha conquistato le arti figurative dalle catacombe di Callisto a Michelangelo e a Chagall; ha conquistato la musica dall'*Israele in Egitto* di Hàndel ai tre *Mosè* di Rossini, M. Bruch e Perosi; ha conquistato la letteratura coi tre *Mosè* di Schiller, Chateaubriand e de Vigny; ha conquistato la filosofia con le riflessioni sull'Esodo *dell'Ateismo nel Cristianesimo* di E. Bloch; è stato un punto di riferimento per la teologia politica, per quella della liberazione e della speranza. Su Mosè si sono accese anche le luci della ribalta cinematografica (lasciamo tra parentesi i "colossals" alla De Mille), con un film poco noto ma che rivela un originale e provocatorio superamento (e scardinamento) del testo biblico. Si tratta dello splendido *Mosè ed Aronne* di J.-M. Straub e D. Huillet, modellato sull'omonima opera in tre atti di A. Schònberg (1930-1932). Il film, infatti, segue i tre atti dell'opera schònberghiana: nel primo atto è di scena la vocazione di Mosè, l'incontro nel deserto tra Mosè ed Aronne e il messaggio ad Israele; nel secondo atto domina l'episodio del vitello d'oro con la presenza di Aronne e l'assenza di Mosè che è sul Sinai in dialogo con Dio; nel terzo atto Mosè condanna Aronne. Come aveva dichiarato Straub in un'intervista del 1975, «ciò che mi ha colpito è stato il lato teologico». Nel film infatti si confrontano due concezioni di Dio. Quella di Aronne, "in Bildern", in "immagini", è la presentazione di un dio umano e demagogico, alienante nella follia orgiastica. Il dio mosaico, invece, "in Begriffen", in "concetti", è disumano ma paradossalmente liberatore: egli esonera dal ritualismo, rompe i ceppi della schiavitù, ma resta pur sempre un nemico del diritto umano alla piena autodeterminazione. «Sale, così, dal film l'invito rivoluzionario al popolo a sbarazzarsi degli dèi, dei condottieri, e a prendere in pugno le proprie sorti» (L. Bini).

5. «LAUDATE DOMINUM OMNES GENTES»: IL MODELLO TRASFIGURATIVO –

Ogni operazione artistica è di sua natura "trasfigurante". Noi intendiamo qui riferirci a quel processo secondo cui, pur in una sostanziale fedeltà, l'artista riesce a caricare il testo biblico originario di risonanze inedite, di emozioni nuove, ritrascrivendolo in tutta la sua purezza, ma anche facendovi germogliare insospettate potenzialità. Naturalmente questo è un risultato costante in tutte le grandi (ed anche nelle piccole) operazioni artistiche, ma alcune volte questo risultato brilla in maniera sorprendente. Non è una semplice attualizzazione della "parola" ma è una fedeltà trasfigurante che fa esplodere mille echi.

Un esempio illuminante ci potrebbe venire ora dalla musica. Notiamo anzi che in un preciso periodo storico, quello che va dalla seconda metà del '600 sino agli inizi dell'800, la musica ha superato le arti figurative nel divenire interprete della Bibbia: i nomi di Schiitz, Pachelbel, Bach, Vivaldi, Buxtehude, Telemann, Couperin, Charpentier, Hàndel, Haydn, Mozart attestano inequivocabilmente questo predominio. Ed è appunto a Mozart che vogliamo riferirci a causa della sua rilettura musicale di un salmo molto modesto letterariamente, il più breve del Salterio (*punctum Psalterii*), una vera e propria giaculatoria da mettere quasi in finale agli altri canti come una specie di *Gloria Patri.* Si tratta del Sai 117 (116 Vg), affidato alla lode "istantanea" delle due virtù fondamentali di Dio, l'amore (*hesed)* e la fedeltà (*'emet*). Lodate Jhwh, nazioni tutte, celebratelo, genti tutte! Perché forte è il suo amore verso di noi e la fedeltà di Jhwh dura in eterno!
Laudate Dominum, omnes gentes, Collaudate eum, omnes populi! Quoniam confirmata est super nos misericordia eius et veritas Domini manet in aeternum.
Mozart ha saputo trarre da questa essenziale antifona, fatta in ebraico di sole nove parole principali, una composizione magica, colma di stupore e di pace, di

esaltazione e di armonia, il *Laudate Dominum* in fa minore dei Vespri solenni di un *Confessore* (K. 339; a. 1780). In questa rielaborazione lo spirito di fiducia e di abbandono del testo è ricreato in modo altissimo, quasi supremo. Dopo dieci battute di orchestra si apre «una meravigliosa cantilena di un soprano solo. Nella forma strofica la melodia viene ripresa la seconda volta dal coro in un'atmosfera di ineffabile tenerezza ultraterrena. Dopo le due strofe, breve momento di immobilità e di gioia. E poi la voce soprano nell'Amen finale si unisce al coro e lo domina dolcemente» (M. Vignai). L'esegesi "artistica" qui sa persino travalicare il testo riverberandolo di bagliori inattesi, accendendo nuovi raggi. Scriveva Pavel Florenskij (1882-1946?), il "Leonardo da Vinci russo" per la versatilità del suo ingegno teologico, letterario e scientifico: «L'oro barbaro e pesante delle icone, in sé futile alla luce del giorno, si anima con la luce tremolante di una lampada o di una candela facendo presentire altre luci non terrestri che riempiono lo spazio celeste».

BIBBIA E CULTURA: II. Bibbia e letteratura

PREMESSA - La raccolta, pur sommaria e a campioni, dì temi, motivi, spunti, pretesti biblici nella letteratura italiana documenta quanto vastamente e variamente la sacra Scrittura sia stata ed è, della poesia, l'immenso vocabolario", come la definisce Paul Claudel, o il "grande codice", secondo l'asserzione di William Blatte, recentemente ripresa da Northrop Frye. Ad una lettura, capace però di interpretazione poetica e assieme biblica, si manifesta una tradizione letteraria assidua alla "parola di Dio", certo non sempre come tale trascritta e non sempre reinventata in termini di bellezza, comunque segno di una 'eredità' che si propone e, persino, si impone: dalle laudi medievali a *Il quinto evangelio* di Mario Pomilio, a *Il nome della rosa* di Umberto Eco, a *Trenta denari* di Ferruccio Ulivi.

I - LA "LAUDA" — Una delle prime forme di poesia fondata sulla sacra Scrittura è la "lauda", un inno popolare religioso, soprattutto diffuso dalle molteplici confraternite in gara fra loro (Flagellanti, Disciplinati, Battuti...) e in concorrenza con l'inno liturgico; anzi, sovente è collegata a riti, per cui è difficile, se non impossibile, distinguere se prevalga, nelle intenzioni e nella pratica, il rito (come farebbe intendere la struttura di certe laudi) o la Bibbia (come indurrebbe a credere il desiderio di universalizzare la "parola di Dio" partecipandola ai molti). La difficoltà si fa più evidente se si avverte come la liturgia è avvinta ad un ciclo cristologico e come nei più che duecento 'laudari' è privilegiato il NT (in certi momenti e in certi gruppi spicca la parola apocalittica).

Mentre le laudi liriche sono cantate all'unisono, le drammatiche, più svolte sui testi evangelici, sono recitate da personaggi dialoganti, avviando alla "sacra rappresentazione". Generalmente sono parafrasi ingenue e popolari delle lezioni scritturistiche, a cui si aggiungono immagini colorite ed effusioni dettate dalla pietà e dal timore. Gli autori non hanno preoccupazione di trascorrere, per nome, nei secoli: come scrisse il D'Ancona, tendono al paradiso, non al Parnaso. Ma, pur mirando al fine ortatorio o devoto piuttosto che a vedersi applauditi come allievi delle Muse, con queste opere, composte collettivamente, promuovono la folla alla contemplazione del dogma, quasi a renderlo accessibile figurativamente o anche a materiare ciò che sottintende.

II - LA "SACRA RAPPRESENTAZIONE" — Dopo la prima esortazione su temi severamente morali o, comunque, didascalici, la lauda s'avvia all'entusiasmo celebrativo, da 'passione' o da 'alleluia', che coinvolge la folla non più solo spettatrice, ma coro sul palco, cosicché si corre non tanto alla penitenza quaresimale o alla gioia pasquale, quanto allo spettacolo, provocando interventi del clero che non può accettare la trasformazione della devozione in profanità: una 'scusa' religiosa tradotta in divertimento.

Pure la scenografia cambia. Mentre agli aderenti alle confraternite era bastato

l'essere se stessi per cercare di attuare la tensione ascetica (e scenografia naturale sovente era stata la strada che percorreva selve e paesi) e la chiesa (altra consueta scenografia) era stata emblema chiaro di un invito (la santità del luogo richiamava alla santità dell'anima), ora, pian piano, il fervore, che aveva dato vita alle figure, declina per lasciare più spazio, anche esterno, alle figure. Allo spettacolo né la strada né la chiesa bastano più: occorrono palchi, sfondi, suppellettili. Dallo sguardo dell'intelligenza appassionata sui problemi di Dio e dell'uomo si scivola al contento dato agli occhi.

Il passo alla "sacra rappresentazione" è breve: abbandonata la liturgia, anche se l'occasione viene ancora dal calendario liturgico, predomina la festa; non più coralità della folla, ma distacco fra attori e spettatori; il canto lascia luogo alla recitazione. L'attenzione si sposta prevalentemente all'AT: *Abele e Caino, Giuditta, Mose, Nabucodonosor, Sansone, Raffaele e Tobia, Saul,* sono alcuni titoli delle rappresentazioni, ma non più legate a Cristo. Rileggendo il mondo biblico fantasticamente, le rappresentazioni ha scritto Mario Apollonio rimangono un pio spasso, semplicetto e, in fondo, neghittoso: l'incursione, cioè, nel territorio biblico è poco più che un facile e cauto attingere a un patrimonio di leggende. [Bibbia e musica I, 2]

III - IL DUECENTO: *Poeti - S. Francesco d'Assisi - Jacopone da Todi* — Nell'anonimato quasi generale della poesia religiosa (indicata, perlopiù, secondo i luoghi in cui sorse), emergono alcuni nomi del nord Italia. Girardo Patecchio nel poemetto *Spianamento de li Proverbi de Salomone* raccoglie ammaestramenti da più libri scritturistici e li commenta settorialmente e abbastanza noiosamente (amicizia, superbia, matrimonio...). Con il *Libro* Uguccione da Lodi vuole migliorare la società sviata del suo tempo, assumendo una funzione corale soprattutto nelle preghiere e lasciando ad una voce freddina l'illustrazione di 'esempi' biblici. *All'Apocalisse* chiede visioni Giacomino da Verona per il *De Jerusalem coelesti* e il *De Babylonia infernali.* Pietro da Barsegapè dichiara esplicitamente il carattere dei 2440 versi del suo *Sermone:* una "storia verace", dalla creazione di Adamo alla risurrezione di Cristo, in cui, qua e là, appare vivezza narrativa, ma quasi soltanto quando la forza drammatica è già nella fonte. Il più fecondo, tra questi 'minori' del Duecento, è Bonvesin da la Riva, il cui lavoro, in volgare, più noto è il *Libro delle tre scritture* (diverrà lettura di Dante). I testi sacri fanno da ispiratori occasionali per la descrizione della "scrittura negra" (inferno), della "scrittura rossa" (la passione di Cristo), della "scrittura dorata" (il paradiso). Ma spiccano due nomi.

Il primo, san Francesco d'Assisi, che della sacra Scrittura è diffusore, come attesta lo stesso santo in una lettera ai fedeli («...Sono tenuto ad amministrare le fragranti parole del mio Signore») e come conferma Tommaso da Celano, suo primo biografo. Anzi tutti gli scritti di san Francesco si possono leggere come un commento scritturistico in cui l'anima si riversa. *L'Officium Passionis Domini,* redatto sulla falsariga dei salmi in cui le creature sono esortate alla lode di Dio, pare un primo germe del *Cantico delle creature* (o *Cantico di frate Sole,* come lo chiama san Francesco), di questa famosa prosa ritmica, ad imitazione, in particolare, del canto dei tre fanciulli nella fornace ardente e del Sai 148. C'è, però, una differenza: mentre nelle fonti scritturistiche le creature sono invitate a lodare Dio, nel *Cantico* è il santo che loda Dio nelle creature.

Al nome di san Francesco s'accompagna, in cifra opposta, quello di Jacopone da Todi, il letterato inquieto (o "scapigliato" del Duecento), il ribelle della parola, il mistico allo sbaraglio. Jacopone non fantastica su personaggi da palcoscenico: si pone davanti alle persone (e sovente "contro"). Si pensi, oltre al notissimo *Pianto della Madonna,* alla lunga lauda *De la misericordia e iustizia e come fu Pomo reparato: e parlano diversi.* La sacra Scrittura o è semplice pretesto per scorci tragici, come nel *Pianto,* o è traduzione dell'annuncio a Maria, come nella seconda composizione citata: ma pur diventa trepidante visione della divina maternità in *De la beata Vergine Maria.* Misura la storia in grande (con l'"oggi" della Bibbia narra la storia universale, di sempre, 'divina') e la sua storia di

'pellegrino'. Pertanto, al di là di una collazione di versi biblici, che può servire solo per decifrare una memoria erudita, occorre tenere ben presente che tutto il poema è una grande e complessiva 'citazione' della Bibbia, il testo a cui Dante s'affida per dare autorevolezza al proprio dettato: "commedia", sì, ma "divina" (come 'divino' sarà l'apparente dramma 'umano' raccontato dal Manzoni).

Francesco Petrarca è, invece, l'umanista' in cerca di aristocrazia letteraria, collocata nella rarità dell'erudizione, ed è l'uomo che sente il cristianesimo, se non come un insopportabile peso, certamente come una fatica piuttosto cruciata a cui non corrisponde immediatamente un compenso. Pertanto le memorie scritturistiche non avare in quantità, ma quasi sommerse da un'avarizia spirituale stanno troppo a pigione, anche negli scritti di specifica intonazione religiosa (nel *Secretum* e nei *Psalmi poenitentiales,* per esempio). Nelle *Rime* le evocazioni scritturistiche sono espedienti retorici per un impegno esclusivamente d'arte. II Petrarca, quando richiama il giorno della morte di Cristo o la nascita di Cristo a Betlemme, vuole indicare una precisa data d'inizio del suo lungo lutto amoroso e la nascita di Laura in un umile borgo: è tempo buttato cercare un motivo religioso perché c'è solo l'intento di nobilitare eventi personali e chissà se nobili con nobili 'esempi'. È un ritorno alla tradizionale poesia cortese. Tuttavia (e sarà la riflessione che ci accompagnerà per altri scrittori: per Silone, ad esempio, pur con ben altra tensione e per ben altre situazioni storiche) le citazioni bibliche, a galante supporto d'amore, ne dimostrano almeno una stima di studio e di scuola. È vero che nel *De sui ipsius et multorum ignorantia* (come nel *De otio religioso)* il Petrarca afferma sufficiente l'insegnamento rivelato di Cristo per conoscere la scienza della felicita: è, tuttavia, altrettanto vero che la rivelazione non gli è conquista e anima del vivere, bensì, di conseguenza, atteggiamento del poetare.

Le opere dei 'minori' trecenteschi sorgono più da un impegno di ammaestramento pratico che da una spiritualità scritturistica. Si ha il vangelo riprodotto passo passo con minuzia pittoresca e realistica nelle *Meditazioni della vita di Gesù Cristo* di Giovanni de Cauli oppure tradotto in forma canterina, con un linguaggio candido di popolarità, nella *Passione* e nella *Risurrezione* di Niccolò Cicerchia. A Franco Sacchetti si pensa ricordando quasi esclusivamente il *Trecento novelle,* in cui non è difficile riconoscere, anche lì, a volte, il movimento drammatico e il dialogato di scene evangeliche. Il prologo di questa raccolta è nelle *Sposizioni dei Vangeli*: partendo da un passo scritturistico, tra il preambolo e la conclusione morale, inserisce la parte novellistica come 'esempio'. Ma ciò che più e meglio stupisce in quest'opera «ancora sul telaio, non finita» (in rapporto al *Trecento novelle)* è la ripetuta asserzione del Sacchetti stesso circa la fonte ispiratrice del suo stile: «La Retorica è il bel parlare. E qual è più bello che 'l parlare evangelico, e gli esempi e le ragioni e le figure sue?»; e ancora: «O Retorica, che col bel dire colorato inducevi gli animi a ciò che volevi, tu hai perduto il tuo fonte. Chi più retorico di Cristo?». I vangeli, insomma, opera d'arte per opere d'arte. [4] che modo drammatizzata nel punto risolutivo. I propositi di edificazione spirituale sono prevalenti: da qui le "auree leggende" più declamate che narrate, e calate in ambienti di vita quotidiana, in cui lo spettatore più facilmente possa trovare un po' di sé. Cittadino e moralista, il Beicari ondeggia fra un territorio e l'altro con piacevoli intrattenimenti adeguati alla nuova Firenze medicea.

Il Salvatore di Candido Serafino Bontempi è un poema di duecento e più "capitoli" in terzine: vi è parafrasato il vangelo, quasi che l'autore sia stato presente agli episodi della vita di Cristo, ai quali inframmette digressioni teologico-morali, come nel lento dialogo con san Giuseppe, o encomiastiche, come l'elogio della genealogia estense.

Jacopo Gradenigo traduce i vangeli concordati con undicimila versi di moda dantesca e con una lingua che sa di veneto e di toscano. All'eroismo è chiamato anche l'eventuale lettore della *Vita del sanctissimo Johanni Baptista* di

---

i

Francesco Filelfo, pur avendo, questo poema, a proprio vantaggio, limiti più discreti; tuttavia senza discrezione sono, per esempio, l'inventario delle bevande del suo tempo, occasionato dalla privazione di Giovanni nel deserto (si dice che il Filelfo sia stato «esperto frugatore non meno di cantine che di biblioteche»), e il 'salterello' rinascimentale danzato da Erodiade.

La poesia di Girolamo Savonarola si avvale di allegorie bibliche che, sommate ai prestiti danteschi, danno maggior robustezza alla parola sferzante, da apocalisse. Non sempre così. Capita che la penna si faccia leggera, come nelle poesie sull'ascensione, sulla nascita di Cristo, sull'incontro di Cristo con la Maddalena.

Per Lucrezia Tornabuoni, cortese donna d'ingegno, la poesia è un riposo dalla politica in cui è impegnata con il figlio Lorenzo de' Medici. Scrive le storie di san Giovanni Battista, di Giuditta, di Ester, di Tobia, della nascita di Cristo con una oratoria religiosa di maniera, per letture nei tranquilli convegni di famiglia a devoto contrasto con le novelle recitate nei salotti patrizi.

Nell'elenco quattrocentesco ancora due nomi: Bernardo Pulci (fratello del ben più famoso Luigi, quello del *Morgante),* autore della *Passione di Cristo,* poemetto in ottave, e della *Vita della gloriosa Vergine Maria,* in terzine; e la moglie Antonia Giannotti, che scrive soggetti religiosi per confraternite (si ricorda *II Figliuol Prodigo).*

VI - IL CINQUECENTO: *Luigi Tansillo - Teofilo Folengo - Pietro Aretino - Vittoria Colonna - Torquato Tasso - Il teatro* — Nel Cinquecento, tempo in cui la poesia religiosa deve fare i conti con la temperie laico-rinascimentale, con la riforma protestante e, forse soprattutto, con un certo tipo di Controriforma cattolica la sacra Scrittura non ha migliore fortuna.

Luigi Tansillo segue l'andare in giù della sua generazione con *Le lagrime di San Pietro,* poema macchinoso nel quale trova comodo rappresentare, nel rimorso dell'apostolo per aver rinnegato Cristo, il proprio rimorso che si sforza di sentire per i precedenti licenziosi componimenti poetici: dal 'canto' al 'pianto' il passo non è facile. Da qui un'opera stanca. E stanchi sono i canti in ottave dell'*Umanità del Figliuolo di Dio* di Teofilo Folengo: rabbercia alla meglio il vangelo con tirate oratorie e con citazioni persino mitologiche.

Tra le varie opere di carattere religioso di Pietro Aretino emerge *Della umanità del Figliol di Dio* (perlomeno curioso il titolo, identico a quello folenghiano) che sta tra due giudizi opposti: secondo il contemporaneo Niccolò Martelli, la Bibbia, solitamente male letta e male capita, per merito dell'Aretino arriva all'anima; per Francesco De Sanctis, Gesù Cristo non è molto diverso da un cavaliere errante. Tra generiche Iodi e complessive condanne, è possibile scegliere non poche (ma neppure troppe) pagine da cui balza con sincerità il riconoscimento di Cristo. Occorre ricordare inoltre la rumorosa ed estrosa *Parafrasi sopra i sette Salmi della Penitenza di David,* scritta programmaticamente per difendere il cattolicesimo dal luteranesimo con la divulgazione della Bibbia, che, si sa, era uno dei 'punti' di Lutero; *Il Genesi,* altra farraginosa e personale ricostruzione biblica, di cui si possono ricordare, comunque, certi 'affreschi', come i giorni della creazione e quelli del diluvio; la *Vita di Maria Vergine,* che riprende e continua l'*Umanità.*

Tra tanta debolezza di poesia si distingue Vittoria Colonna, apparsa eterodossa ai cattolici e incoerente ai protestanti. Cioè, dai temi ardui, perché vivacemente controversi il posto della fede nella giustificazione e la lettura personalizzata della Bibbia, non scaturisce drammaticità. La Colonna vede pure il conflitto tra le idee limpide e i costumi vissuti quasi a contraddizione, ma non lo soffre: i molti riferimenti al vangelo rimangono documenti: non diventano pagine 'pagate'.

Torquato Tasso, lasciato il rifacimento della *Gerusalemme liberata,* si accinge ad un poema scientifico- biblico, *Il mondo creato,* come se questo impegno possa acquietare il tormento degli scrupoli dottrinari. Invece, a tu per tu con la sacra Scrittura (fors'anche mediata dalle opere di san Basilio e di

sant'Ambrogio), gli interrogativi aumentano, ferendolo ancor più, mentre la poesia si ritira. Ne sono ulteriore conferma due scialbi tentativi di imitare il Tansillo: *Le lagrime di Maria Vergine* e *Le lagrime di Gesù Cristo*.

Ben più povero è il teatro. Quando si sono ricordate la *Vita di Giuseppe* di Lodovico Dolce e la *Cattività di Giuseppe* di Aurico Agnifilo, si è già detto molto. In genere il teatro si appropria della Bibbia per combinazioni fantastiche, non per libertà di poesia; a volte, persino per libertà morale.

VII - IL SEICENTO: *Il romanzo - Il teatro - Federico Della Valle - Giambattista Marino - Parafrasi bibliche* — Nel Seicento fiorisce il romanzo, mescolando teatro e poema: vigoreggia un 'genere' letterario che, invece di istituire valida 'letteratura', si accontenta facilmente di una produzione che sarà spregiativamente chiamata 'romanzesca': quell'ibridismo che la farà proscrivere nel Settecento e che dovrà attendere il 'miracolo' Manzoni per avere connotazioni di poesia. Di questa situazione soffre, evidentemente, anche il romanzo ricalcato sulla sacra Scrittura, per cui solo a catalogo documentario ricordo titoli e autori: *La caduta di Davide, Giacobbe rimpatriante* e *Il Filisteo abbattuto* di Andrea Rossotti; *L'Àbramo* e *L'Isacco e il Giacobbe* di Giacomo Certani; *L'Assalone* di Giuseppe Campanile; *Le turbolenze d'Israele, La battaglia d'Israele* e *La vita di Tobia* di Luigi Manzini; *Maria Maddalena peccatrice e convertita* di Anton Giulio Brignole Sale. Un cenno a parte per Ferrante Pallavicino (ricordato quasi esclusivamente per il ribelle e beffardo *Conierò svaligiato)* che scrive *La Susanna, Il Giuseppe* e *Il Sansone,* con foga irruente e con lo scopo di spiare e di denunciare le malefatte dei potenti e dei loro consiglieri.

Le tragedie bibliche di Federico Della Valle manifestano una profonda ispirazione religiosa e un'attenta serietà morale che suggeriscono la fuga dai gusti barocchi: ne viene una poesia libera da impacci di moda a tal punto da essere giudicata, fortunatamente, alquanto estranea al tempo. È certo che la *Ester* e la *Iudit* correggono un poco la complessiva condanna del Seicento letterario: non palcoscenico per coreografie di piacere visivo, bensì esplorazione degli 'interni' dei personaggi, intuiti nel loro male e nel loro bene. Significativa è la dedica alle due tragedie: «Altissima Reina de' Cieli. Furo tue ombre queste donne, i cui gran fatti figurati in versi presenta al tuo divino piede umana confidenza: presuntuosa troppo s'altamente non confessasse la presunzione. Trema la mano porgendo, ma è stimolato l'animo a porgere; e se la grandezza della maestà risospinge, i meriti dimandano, e la benignità alletta; né altro più potendo in forte voglia debolissima creatura, porge priega e adora». Commenta Mario Apollonio: «Il trionfo c della Regina de' Cieli, ed anche la possibilità di conciliare il mistero doloroso col mistero grandioso».

In genere, però, le opere teatrali sono lontane e ibride filiazioni della sacra rappresentazione, persa l'ingenuità e smarrita la popolarità per adattarsi alla raffinatezza richiesta dalle classi colte, molto a somiglianza della pomposità spagnolesca: per esempio, il *Mortorio di Cristo* di Bonaventura Morone, il *Cristo Morto* di Ortensio Scamacca, *l'Adamo* e la *Maddalena* di Giambattista Andreini, *Il ricco epulone* e *Il figliai prodigo* di Benedetto Cinquanta, la *Santa Infanzia di Gesù Cristo* di Giuseppe Antonio Patrignani.

Nessun'altra opera di Giambattista Marino incontra tanta fortuna quanto *La strage degli Innocenti,* anche se questo poema rimane ai margini della sua attività poetica, forse per la presa sugli umili. Il Marino, fecondo improvvisatore di versi, dà un prodotto di edificazione morale, non diversamente dagli altri secentisti: Ridolfo Campeggi, *Le lacrime di Maria Vergine* ("sedici pianti", quanto mai... aridi, sul modello del Tansillo); Bartolomeo Tortoletti, *Giuditta vittoriosa-,* Giacinto Bianchi, *Giuditta trionfante-,* Giovanni Albani, *David Re,* Ansaldo Cebà, *Lazzaro il mendico* e *La reina Ester* (dove si passa dalle selve della Germania ai pranzi degli antropofaghi); Gaspare Murtola, *La creazione del mondo* (in gara con *Il mondo creato* tassiano); Ascanio Grandi, *Noè*; Benedetto

Menzini, *Il terrestre paradiso*.

Tra le parafrasi della Bibbia, cito le *Rime spirituali sopra i salmi,* ultima opera di Scipione Ammirato (a conclusione del dottorato in teologia ottenuto a settantacinque anni d'età, per poter essere nominato canonico del duomo di Firenze) e *Il salmista toscano* di Loreto Mattei.

VIII - IL SETTECENTO: *Il teatro - Pietro Metastasio - Vittorio Alfieri - Pier Jacopo Martello - Francesca Manzoni - Poemi* — Di teatro a motivazione biblica è zeppo il Settecento. Il primo nome ad affacciarsi alla memoria è Pietro Metastasio che interpreta l'atmosfera del divino servendosi, come intermediaria, della forma profana: opere insicure, che vanno dalla interpretazione arcadica del presepe *(Per la festività del SS. Natale)* al sacrificio di Cristo *(Passione di Gesù Cristo)* in cui il Metastasio non fa mai apparire il Redentore sofferente per non costringerlo a cantare qualche "arietta". Più abilità teatrale e più numerose tracce di poesia sono nella *Morte di Abele* (per esempio, quando Eva, al ritorno di Caino solo, intuisce che qualcosa di orroroso è accaduto) e in *Isacco figura del Redentore* (ancora ad esempio, la trepidazione materna).

In ordine cronologico, il secondo è Vittorio Alfieri e, quindi, il *Saul,* in cui l'Alfieri, che lo compone di getto, "rapidamente", si riversa tutto. Il 'ruolo' del tiranno si sdoppia fra lo stesso Saul e quel tremendo "Deus absconditus" che chiama e minaccia dall'abisso del cuore del vecchio re. La concezione teatrale del *Saul* è biblica: dal rapporto tra l'uomo e Dio deriva il dramma del rapporto tra individuo e limite della realtà. E ancor più risalta la novità alfieriana se il senso tragico della vita, che si fa ardire e ardore poetico, si confronta con l'astrattezza, con l'oratoria, con la pietà edificante degli altri settecentisti.

Le opere d'argomento sacro di Girolamo Gigli ricalcano artigianalmente le sfinite formule drammatiche (La *Giuditta, La madre dei Maccabei, Il leone di Giuda in ombra ovvero il Gioasso);* Apostolo Zeno nella conoscenza storico-biblica non manifesta un profondo sentire religioso, che rimane troppo composto, senza avventura spirituale *(Isaia, Ezechia, Daniello, Giuseppe, Tobia, Nabot, Il Battista*): eppure si tratta di profeti; Pompeo Ulisse Ringhieri si lascia travolgere sovente dal tono melodrammatico (tra le molte tragedie, *Giuditta, Nabucco il grande umiliato da Dio, Daniele glorificato da Dio, Osiride, Saulle, La Pentapoli);* Pier Jacopo Martello dà toni familiari e dimessi a *Rachele* e a *Gesù perduto* (e scrive anche un poemetto sacro, *Gli occhi di Gesù);* un cenno sia per Francesca Manzoni, la dimenticata antenata di Alessandro Manzoni, la quale compone *Ester* dopo un accuratissimo studio di fonti.

Stucchevoli i poemi: *La Genesi in ottava rima* di Ferdinando Caldari; *La Redenzione* in ventiquattro canti di Francesco Triveri; *L'uomo redento ossia il Redentore* in sedici canti di Ignazio Gajone; il *Libro di Giobbe* e il *Libro di Tobia* di Camillo Zampieri; un altro *Libro di Giobbe* di Francesco Rezzano; *Adamo* di Giuseppe Rota; *Il Natale di Cristo* di Pellegrino Gaudenzi.

Tra poesia e testi sacri, da Dante in poi, pare gravare sempre più una duplice ipoteca: un contenuto edificante che s'impone anche per ragioni storico-religiose e una poesia che sta ricercando se stessa; quando non capitano o la Bibbia-pretesto per altro
0 per esercitazioni in versi o la poesia sbiadita in reminiscenze erudite. Certo: si aspetta che il poeta rilegga il Testo per aiutare a mettere in luce, con la grazia della sua parola, la Parola; che concorra con questa a spiegarne la bellezza; che svolga l'incanto dei gigli e dei cieli, dell'uomo e di Dio a colloquio.

IX - L'OTTOCENTO: *Vincenzo Monti - Ugo Foscolo - Giacomo Leopardi - Alessandro Manzoni - Francesco De Sanctis - Vito Fornari - Antonio Rosmini - Niccolò Tommaseo - Poeti minori - Il teatro* — L'Ottocento risale. E presto, dopo pochi passi, si profila una vetta: Manzoni.

Per i primi passi, subito, citazione d'obbligo è VINCENZO MONTI (del quale si ripete una vulgata fama negativa, mentre lo si scorge sempre tra
1 'maggiori': mistero della critica). Certo al Monti, "re Mida" della poesia, non

si può chiedere troppo: cronista poetico anche quando canta visioni, perché gli manca molto la visione interiore. L'opera, a cui affida l'ufficialità della sua carriera poetica, è la *Visione di Ezechiello* per celebrare un predicatore. E, poiché la predicazione è un impasto, in genere, di massime, versi, immagini a far mucchio, credendo di far bello, il Monti chiama Dante, Petrarca, Varano e la Bibbia: vede, non sente; celebra un tipo di oratoria che vale quanto il suo "verso" come scriverà il Foscolo «che suona, ma non crea». Tuttavia, quando si tratta di mettere in graduatoria i poeti, il Monti non esita a preferire « la poesia degli Ebrei» e, in questa, a scegliere ulteriormente: «Omero, Pindaro, Virgilio sono grandi e maestosi; ma David (senza parlar dei profeti, specialmente d'Isaia), David è qualche cosa di più »; quindi il confronto tra Davide e Omero: «Dio, dice David, si affaccia sul caos, apre la bocca per crear l'universo, e l'universo si slancia da se medesimo dal fondo dell'abisso; il cielo si distende come un padiglione, e risplende seminato di stelle e di pianeti. Fa cenno al sole d'incamminarsi verso l'occaso, e il sole ubbidisce e prende il suo corso. Fa cenno al mare di ritirarsi, e il mare spaventato si mette in fuga e si rinserra mugghiando dentro i confini che l'onnipotenza gli prescrive. Dio manda un fiato di vita; ed ecco le campagne e le valli vestirsi di fiori e d'erbette, ecco frondeggiare le selve, e i ruscelletti spicciar fuori zampillando dal fianco delle montagne, ecc. Fa d'uopo esser senz'anima per non restar commosso da tante e sì belle immagini, e non comprendere la superiorità che donano a David a confronto di Omero. Nell'*iliade* è l'uomo che scrive ed inventa: l'immaginazione è profana, i suoi sforzi non possono occultarsi, e questi ne tradiscono la debolezza. In David soffia immediatamente lo spirito di Dio: la sua poesia è degna del cielo medesimo, e impressa tutta del conio di Colui che scherzava formando l'universo. Omero copia la natura. David scrive ciò che gli detta lo stesso Autor della natura, ed esso è quello che dipinge per lui. David in somma è tanto superiore ad Omero, quanto la cristiana idea del supremo Essere è più ragionevole e più sublime in noi che nei pagani. E benché sia vero che tanto Omero quanto David si riuniscano ambidue allo stesso punto, perché la natura è l'oggetto e lo scopo a cui tendono dall'una parte e dall'altra; passa però questa gran differenza tra loro, che Omero è rimasto dentro i confini dell'umanità, laddove David (dice il signor Batteux), prendendo un soprannaturale scuotimento, salì fino in grembo alla Divinità a pigliarne i suoi soggetti e la forza necessaria per degnamente trattarli». Anche alla luce di questo *Discorso preliminare a un saggio di poesie* occorre leggere *La bellezza dell'universo,* poemetto riuscito a metà non per colpa della materia biblica, ma per l'inattitudine del Monti a penetrare intimamente i problemi, per l'incapacità, quindi, di sentire l'universo come un mistero da svelare. Fonti principali (oltre il Tasso e il Milton), il *Genesi,* tradotto in una festa di colori e in un fiume di suoni, e la *Sapienza,* a cui si associa la Bellezza. Temi e ricordi biblici sono nei sonetti *Sulla morte di Giuda* e nel *Pellegrino apostolico',* e con una citazione dal Siracide chiude l'ultima poesia *Pel giorno onomastico della mia donna Teresa Pikler:* «Ritrova un tesoro chi ritrova un amico».

Della stima per la Bibbia ci sono molte testimonianze nelle lettere di UGO FOSCOLO: «Ora sto rileggendo e copiando in un libricciuolo tutto il libro di Job: lo trascrivo col testo greco e latino: vorrei pur sapere di Caldeo o di Ebreo! — Sublime libro! come è pieno di grande e magnanimo dolore! Come parla con Dio senza superstizione, e con le proprie sciagure senza bassezza! L'uomo sciagurato contempla con certa malinconica compiacenza le tempeste della sua vita: le passioni sono più consolate in quella effusione di amarezza e di querele che in tutte le gloriose sentenze d'Epitteto. Sublime libro! e vi fu chi ardiva tradurlo in versi, e rime, e con fredde eleganze? »; ancora: « Ier sera avuta appena la tua lettera, lasciai stampe e libri; e pensando a te, e a' giorni ch'io t'era vicino, e all'ora ch'io su rimbrunir della sera veniva a trovarti, mi ricordai del tuo Ufficio della Madonna, e dei salmi e delle lezioni ch'io leggeva e cantava: e ne recitai tutti quegli squarci ch'io mi ricordava; poi ripresi in mano la Bibbia, e lessi senza interrompermi sino a mezzanotte con la meditazione d'un Fedele, e la espansione

d'un'anima contrita: ho letto tutto il libro di Giobbe e non lo staccherò così presto dal mio tavolino né dal mio guanciale: quest'autore che i nostri eleganti chiamano rustico e barbaro, e che i filosofi deridono come superstizioso, arde il cuore, e nobilita le sventure più che non fa l'eloquenza e la morale sfoggiate dagli autori più celebri»; di nuovo: «La neve, che è ghiacciata all'uscio del mio tabernacolo, mi giovò a rattenere il sangue; non però mi liberò dalla debolezza, e da una febbre lentissima, malinconica, alla quale non do molta retta, benché mi venga sul labbro certo versetto di San Paolo (a Timoteo, se ben mi ricordo): *ecco, sarò sacrificato, e il giorno della mia pellegrinazione sta per finire.* E tu sai che quando io piglio a canticchiare un passo di autore antico, vo innanzi borbottandolo per un mese: così, ti ricordi? *ego vir videns paupertatem meam in virgo indignationis ejus.* Diceva l'Alfieri: *furori di Bibbia,* e diceva bene; io invece dico: malinconie di Bibbia, e non mi pare di dir male: il furore di quel libro divino era poetico per l'Alfieri; per me la malinconia è morale e salutarissima».

Anche Didimo Chierico «leggeva quanti libri gli capitavano; non rileggeva da capo a fondo fuorché la Bibbia». Soltanto alcune poesie giovanili però echeggiano la sacra Scrittura, e da lontano: *La verità, La Croce, Il mio tempo, La Giustizia e la Pietà, Frammento del Canto II del "Robespierre",* e poi le *Ultime lettere di Jacopo Ortis.* Già Cesare Angelini si chiese: come mai il Foscolo esclude la Bibbia da tutta la sua produzione maggiore nonostante le ripetute attestazioni di studio e di amore in lettere che coincidono con i tempi dei *Sepolcri* e delle *Grazie*? L'uomo e il poeta parlano linguaggi diversi? Non c'è risposta, penso, se non nella costante contraddittorietà della sua vita.

A GIACOMO LEOPARDI, che nei *Nuovi credenti* si professa in linea con la prospettiva tragica del Qohelet (a questo libro è informato il *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia e A se stesso:* due tra le più belle e le più dolenti sue poesie) e con quella agonistica di Giobbe (ma, mentre Giobbe tace e accetta, in Leopardi è Dio che tace), non si può chiedere che un 'tema': l'angosciosa solitudine dell'uomo di fronte al mistero di Dio. Anche da qui la sua preferenza per l'AT, oltre che per ragioni di poesia: «Nella Bibbia bisogna considerare l'immaginazione orientale e l'immaginazione antichissima. Ben attese e pesate e valutate quanto si deve queste due qualità che nella Scrittura si congiungono, niuno più si farà maraviglia della straordinaria forza ch'apparisce ne' Salmi, ne' Cantici, nel Cantico, ne' Profeti, nelle parti e nelle espressioni poetiche della Bibbia, alla qual forza basterebbe una sola di dette qualità». Quasi ad apertura della produzione poetica il Leopardi scrive *l'Inno ai Patriarchi,* in cui, a spiegazione del perché del male, si assommano la tradizione biblica del peccato originale e, per la suggestione delle teorie di Rousseau, la fondazione della prima città da parte di Caino (il consorzio umano rompe la felicità naturale). È di quegli anni il progetto di una decina di inni sacri, mai portati dall'abbozzo alla compiutezza: e avremmo avuto, invece, un tentativo forse di soluzione al problema del male in Cristo e in Maria, come appare nel *Supplemento al progetto degl'inni cristiani:* «Per l'inno al Redentore. Tu sapevi già tutto ab eterno, ma permetti all'immaginazione. umana che noi ti consideriamo come più intimo testimonio delle nostre miserie. Tu hai provata questa vita nostra, tu ne hai assaporato il nulla, tu hai sentito il dolore e la infelicità del- l'esser nostro ec. ec. Pietà di tanti affanni, pietà di questa povera creatura tua, pietà dell'uomo infelicissimo, di quello che hai redento, pietà del gener tuo, poiché hai voluto aver comune la stirpe con noi, esser uomo ancor tu [...]. Per l'inno al Creatore o al Redentore. Ora vo da speme a speme tutto il giorno errando e mi scordo di te, benché sempre deluso ec. Tempo verrà ch'io non restandomi altra luce di speranza, altro stato a cui ricorrere, porrò tutta la mia speranza nella morte, e allora ricorrerò a te ec. abbi allora misericordia, ec. — A Maria. È vero che siamo tutti malvagi, ma non ne godiamo, siamo tanto infelici. È vero che questa vita e questi mali son brevi e nulli, ma noi pure siam piccoli e ci riescono lunghissimi e insopportabili. Tu che sei più grande e sicura, abbi pietà di tante miserie ec.».

Il Leopardi sa pregare (si leggano anche le *Lettere*): poi s'arresta: vita alterna, goduta (di gioia più volte parla nello *Zibaldone*) e subito contratta, quella del Leopardi: mai 'una'. Come interpretare l'epigrafe all'ultima poesia è arduo; tuttavia il versetto dal Vangelo di Giovanni: «E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce» pare, finalmente, un atto di fede in quella "luce".

Per intendere bene e totalmente l'opera di ALESSANDRO MANZONI occorre ripetere all'avvio quanto il Manzoni stesso afferma ad apertura delle *Osservazioni sulla morale cattolica:* «Ciò che è, e ciò che dovrebb'essere; la miseria e la concupiscenza, e l'idea sempre viva di perfezione e d'ordine che troviamo ugualmente in noi; il bene e il male; le parole della sapienza divina, e i vani discorsi degli uomini; la gioia vigilante del giusto, i dolori e le consolazioni del pentito, e lo spavento o l'imperturbabilità del malvagio; i trionfi della giustizia, e quelli dell'iniquità; i disegni degli uomini condotti a termine tra mille ostacoli, o fatti andare a vuoto da un ostacolo impreveduto; la fede che aspetta la promessa, e che sente la vanità di ciò che passa, l'incredulità stessa; tutto si spiega col Vangelo, tutto conferma il Vangelo. La rivelazione d'un passato, di cui l'uomo porta in sé le triste testimonianze, senza averne da sé la tradizione e il segreto, e d'un avvenire, di cui ci restavano solo idee confuse di terrore e di desiderio, è quella che ci rende chiaro il presente che abbiamo sotto gli occhi; i misteri conciliano le contradizioni, e le cose visibili s'intendono per la notizia delle cose invisibili. E più s'esamina questa religione, più si vede che è essa che ha rivelato l'uomo all'uomo, che essa suppone nel suo Fondatore la cognizione la più universale, la più intima, la più profetica d'ogni nostro sentimento».

L'uomo è il mondo poetico a cui Manzoni pensa: il tempo della storia è 'umano': il "sapere storico" è quindi "riflessione sentita" della vicenda intima in cui si afferma la vita dello spirito illuminata da Dio. Detto in altro modo, la storia quotidiana dei piccoli e dei grandi è misurata sulla Storia sacra, poste al centro la 'caduta' e la redenzione. Manzoni vede nel peccato originale il fondamento del dogma cristologico. Pertanto il linguaggio poetico dei primi quattro *Inni Sacri,* se attinge alla Bibbia per gli argomenti, per il diffuso costume letterario che a quelle parole chiede parole adatte alle cose divine, per la frequentazione ai riti intessuti di memorie scritturistiche, è, prima di tutto, suggerito autorevolmente dalla convinzione che ogni storia è attualizzazione di quella Storia, la quale, pertanto, si fa, a sua volta, storia sacra. Manzoni nel *Natale* dà l'immagine con il "masso" rovinosamente precipitato in fondo valle e riportato alla sua "cima antica" dalla mano del "Pargolo". Lì c'è già tutta la storia dell'uomo nei perché e nella soluzione salvifica. In tale prospettiva, non è gran che producente una collazione di versi di più diretta trascrizione biblica (e sono moltissimi). Importa, invece, riconoscere nella distesa narrazione dei *Promessi Sposi* la Scrittura sottesa a misurare la vita di sempre. Vale, cioè, quanto detto per Dante. Lo stesso tema degli 'umili', prima d'essere una categoria etica con risultanze sociali, è un argomento biblico, esplicito, per esempio, nella vicenda della monaca di Monza «educata alla scuola dell'orgoglio», come si legge in *Fermo e Lucia* (la prima stesura del romanzo): «L'albero della scienza aveva maturato un frutto amaro e schifoso, ma Geltrude aveva la passione nell'animo e il serpente al fianco; e lo colse». La conversione dell'innominato è narrata con le stesse parole e con gli stessi gesti della nota parabola evangelica del figliuol prodigo: ci sono persino la tristezza del fratello maggiore (don Abbondio) e la "gioia" della comunione dei santi (esemplata nei fedeli raccolti nella chiesa parrocchiale: immagine della chiesa, "Madre de' santi"). Il paesaggio all'inizio del cap. IV ha origine da un passo delle *Osservazioni sulla morale cattolica* in cui il Manzoni descrive la diffusione della "luce" da parte degli apostoli all'alba del cristianesimo, e passa attraverso la mediazione teologico-poetica nella nota strofe della *Pentecoste* «Come la luce rapida...». Secondo 'caduta' e redenzione sono lette oggi la prima pagina del cap. I («Quel ramo del lago di Como...») e la vigna distrutta di Renzo. E ancora: biblicamente è interpretato il rapporto casa-strada con eden-cacciata, rifugio-perdizione: un andirivieni da e verso 'casa', da e verso Dio. E quel

matrimonio, che «non s'ha da fare» e che alla fine si fa, ha il sapore delle nozze di cui, in parabole, il vangelo parla. Il Manzoni dà una duplice 'grazia' quella della poesia e quella della redenzione in un 'verbo' divino insaporato d'uomo e in un 'verbo' umano insaporato di Dio, poeticamente e biblicamente concordi.

Nel periodo romantico, insieme a Dante e a Shakespeare, si riscopre la Bibbia come anima nazionale di un popolo che offre, con semplicità, notevoli pagine di poesia.

Spiccano, per novità editoriale, i tre volumi del 1832 di *Poesie bibliche tradotte do celebri italiani con note:* antologicamente sono raccolte versificazioni di pagine scritturistiche, quasi esclusivamente dell'AT, dovute a scrittori del Settecento e dell'Ottocento: Antonio Evangeli, Giovanni Granelli, Saverio Mattei, Francesco Venini, Giuseppe M. Rugilo, Girolamo Polcastro, Evasio Leone, Marchese di Montrone, Agostino Palazzi, Giuseppe Fossati, Andrea Rubbi, Flaminio Scarselli, Gianfranco Manzoni, Giovanni Bartolomeo Casaregi, Ilario Casarotti, Pietro Rossi, Paolo Baraldi, Marco Antonio Parenti... In particolare vanno ricordati Francesco Rezzano, la cui traduzione di Giobbe è preceduta da una *Dissertazione* di Roberto Lowth e da una lettera di Uberto Giordani ad Evasio Leone *Sui traduttori del libro di Giobbe e sulla somiglianza di questo libro col poema di Dante,* e Giuseppe Maria Ercolani che, oltre le *Rime sacre* (dove c'è una mescolanza di reminiscenze petrarchesche e bibliche), compose *La Sulamitide. Boschereccia sacra,* in cui «Maria è il vero argomento, e Sulamitide trionfante in Gerosolima non è altri che la Vergine assunta e coronata nel cielo».

Interessante — e, direi, più interessante ancora perché poco conosciuto — è l'incontro di FRANCESCO DE SANCTIS con la sacra Scrittura (ignorata prima sia per l'atmosfera irridente dell'illuminismo sia per una maldestra educazione pietistica): mediato dalla *Storia della letteratura antica e moderna* di Friedrich Schlegel che gli fa scoprire le "meraviglie" della Bibbia, il passo alla lettura diretta è svelto: ne è conquistato e, a sua volta, conquista gli studenti con una "lezione" sulla lingua e sullo stile: «Il primo linguaggio dell'anima fu la lirica. E di qui cominciai il mio corso. La distinsi, secondo il contenuto, in religiosa, eroica ed amorosa. Toccai della lirica greca e romana, riserbando la trattazione a un corso speciale. Mi fermai molto sulla lirica ebraica, esaminando in ispecie il libro di Giobbe, il canto di Mosè dopo il passaggio del mar Rosso, i *Salmi* di Davide, la *Cantica* di Salomone, i Canti dei profeti, specialmente d'Isaia. Avevo sete di cose nuove, e quello studio era per me nuovissimo. Non avevo letto mai la Bibbia, e i giovani neppure. Con quella indifferenza mescolata di disprezzo, che allora si sentiva per le cose religiose, la Bibbia, come parola di Dio, moveva il sarcasmo. Nella nostra immaginazione c'erano il catechismo e le preghiere che ci sforzavano a recitare nelle Congregazioni, e la Bibbia entrava nel nostro disgusto di tutti i sacri riti. Lessi non so dove meraviglie di quel libro, come documento di alta eloquenza, e tirato dall'argomento delle mie lezioni, gittai l'occhio sopra il Libro di Giobbe. Rimasi atterrito. Non trovavo nella mia erudizione classica niente comparabile a quella grandezza. Portai le mie impressioni calde calde nella scuola. Avevo già fatto una lezione sopra l'origine del male e il significato di quel libro, e fu udita con molta attenzione. Ma quando lessi il libro tutto intero, la mia emozione e la mia ammirazione guadagnarono tutti. Preso l'aire, c'immergemmo in quegli studi. Furono molto gustati la *Cantica*; un *Salmo* di Davide, dove dalla contemplazione delle cose create si argomenta la potenza e la grandezza del Creatore; e qualche *Treno* di Geremia. Era per noi come un viaggio in terre ignote e lontane dai nostri usi. Con esagerazione di neofiti, dimenticammo i nostri classici, fino Omero, e per parecchi mesi non si udì altro che Bibbia. C'era non so che di solenne e di religioso nella nostra impressione, che alzava gli animi. Chiamammo questo sentimento il divino, e intendevamo sotto questa parola tutto ciò che di puro e di grande è nella coscienza. Mi meraviglio come nelle nostre scuole, dove si fanno leggere tante cose frivole, non sia penetrata un'antologia biblica, attissima a tener vivo il sentimento religioso,

che lo stesso sentimento morale nel suo senso più elevato. Staccare l'uomo da sé, e disporlo al sacrificio per tutti gl'ideali umani, la scienza, la libertà, la patria, questo è la morale, questo è la religione, e questo è l'imitazione di Cristo. Le mie impressioni erano vivaci, perché sincere, e partecipate da quella brava gioventù. Io non cercavo le frasi per fare effetto e per eccitare applausi; essi se ne accorgevano, sapevano che a me era più grato il loro raccoglimento che il loro battimano. Volevo la serietà delle impressioni. "Cosa mi fanno i vostri applausi, quando, usciti di qua, non resta che un vaniloquio? No, la scuola dee essere la vita; e quella lezione è bella, che vi avrà resi migliori". La scuola era il riflesso della mia anima, e rassomigliava più a una chiesa che a un teatro». Questo "viaggio" lo condurrà a interpretare il libro di Giobbe propedeutico alla poesia moderna: esplicitamente a Leopardi, che «non ha oltre di sé che il nulla», e all'Ermengarda manzoniana che di Giobbe s'illumina illuminandolo.

Delia vita di Gesù Cristo è l'approdo di VITO FORNARI che in tutta la sua attività speculativa filosofica e storica sempre si ispira alla grande figura dell'Uomo-Dio, principio e fine d'ogni bellezza, causa dell'essere e dell'ordine delle cose create, termine medio tra il temporaneo e l'eterno. Ne risulta un vasto poema in prosa, che esige forse troppo da chi non è abituato a certi preziosismi stilistici richiesti da un mistico e insistito desiderio di svelare gli arcani divini.

Di ANTONIO ROSMINI — la cui operosità è pervasa tutta di Bibbia si dovrebbe almeno meditare la *Storia dell'amore* (la sacra Scrittura teologicamente e poeticamente intesa nella persistente infedeltà dell'uomo e nella instancabile fedeltà di Dio) e il commento al prologo giovanneo.

Tra i poeti 'minori' ottocenteschi primo da ricordare è NICCOLÒ TOMMASEO con gli *Esempi di generosità.* Il titolo dice l'intento educativo, nascondendo del tutto il contenuto dell'opera. Si tratta di pagine storicobibliche veterotestamentarie ricostruite con moderna penetrazione psicologica e paesaggistica per offrire alla "meschina Italia" e alla "famiglia umana" degli "insegnamenti" autorevoli ed efficaci in ordine alla fondazione di una "nuova città". Il Tommaseo traduce inoltre in versi i *Salmi di Davide* (alcuni non integralmente perché gli sembrano «più giudaicamente che cristianamente suonare ira»); scrive, dall'età di diciassette anni alla morte, le *Preghiere,* costituite perlopiù da mosaici di versetti biblici. La Bibbia è richiamata sovente nelle *Poesie,* e pure nei romanzi (Rut chiude la storia del *Duca d'Atene',* con i Salmi e con il vangelo termina *Fede e bellezza).* Il Tommaseo nella Bibbia trova «un modo di narrare schietto e evidente»: e lo ripete in continuità nel *Diario intimo,* che, per questo, si può definire un'estesa lode alla Bibbia.

La sacra Scrittura (quando non è addirittura violata come nei *Sonetti* di Giuseppe Gioachino Belli) non è, negli altri scrittori, ragione di grandi cose letterarie: gli *Inni* di Cesare Arici, il *Caino* di Iacopo Crescini (sul modello della *Bassvilliana* del Monti), *L'arpa evangelica* di Gabriele Rossetti, *Il profeta* di Enrico Capoz- zi, le *Melodie sacre* di Samuele Biava, gli *Inni sacri* di Giuseppe Borghi (imitazione e anche copiatura del Manzoni) e di Terenzio Mamiani (che presume di « temperare insieme la Bibbia ed Omero »), la *Via Crucis* e *La seconda creazione* di Placido Campetti, gli *Idilli* di Luigi Carrer, *L'uomo* di Luigi Venturi non danno risultati di poesia, come non li danno le versificazioni dei libri scritturistici: *Il Cantico de' Cantici* di Agostino Cagnoli e di Girolamo Ardizzone, *l'Apocalisse* di Felice Bisazza e di Pietro Paolo Parzanese, i *Salmi di David* di Vincenzo Meini, tradotti con l'intento di rendere più accessibile e memorizzabile la sacra Scrittura, finiscono per chiudere maggiormente la possibilità della comprensione.

Il teatro non offre di più con il *Caino* di Domenico Bolognese, *Il Levita d'Efraim* di Carlo Marenco, 1*'Erodiade* di Silvio Pellico, il *Cristo alla festa di Purim* di Giovanni Bovio (di Cristo, mai in scena, si ode soltanto la voce), il *Saul* di Luigi Carrer, *Maria di Magdala* dì Pietro Calvi, *L'anello di Salomone* di Anton Giulio Barrili.

X - IL NOVECENTO: *Giovanni Pascoli - Gabriele D'Annunzio - Romanzieri -*

i

Riccardo Bocchelli - Ignazio Silone - Giuseppe Berto - Ferruccio Ulivi - Primo Mazzolari - Biografi - Giovanni Papini - Luigi Santucci - Tito Casini - Cesare Angelini - Ancora romanzieri - Ferruccio Parazzoli - Mario Pomilio - Clemente Rebora - David Maria Tumido - Il teatro - Nicola Lisi - Enrico Pea.
Dopo Manzoni, una sacra Scrittura tra il diafano e l'opaco percorre l'Ottocento (quando non giunge con le *Memorie di Giuda* di Ferdinando Petruccelli della Gattina a rovesciare tutto in paradossi, seguendo Voltaire e Rousseau e peggiorando il Bovio), fino alle soglie del Novecento, quando, cioè, di nuovo sembra tornare a suggerire la scrittura letteraria come racconto di storia della salvezza: non teologia biblica agganciata alla storia dell'uomo, ma questa poeticamente interpretata in quella. Certo, la traduzione della poesia biblica in poesia umana riesce secondo il vivere o il cercar di vivere in sintonia con quella parola divina. Quindi sovente, ancora, gli esiti sono aurorali: propositi, promesse, parziali riuscite. Emblematico è il caso di GIOVANNI PASCOLI, il quale, dal vangelo, e particolarmente dal discorso della montagna, trae alimento di morale sociale e storica. Le sei scene del *Piccolo Vangelo* sono racconti che, per felicità inventiva, superano i conviviali *In Oriente* e *In Occidente:* hanno tale freschezza d'immagini da far richiamare, a paragone, Virgilio e san Francesco; da indurre Luigi Pietrobono a chiamare "poeta di Gesù" il Pascoli. Una prova abbastanza felice, ma non conclusa per la morte sopraggiunta a privarci di leggere la sua vita in quel 'credo' più volte dichiarato alla sorella Mariù.

Anche GABRIELE D'ANNUNZIO deve fare i conti con Cristo di cui riconosce la grandezza e la potenza. Avverte l'esigente presenza di quel "bellissimo nemico", al quale non convengono il 'rispetto' carducciano per un uomo 'esemplare' o la 'confidenza' pascoliana per un uomo 'benefico': o darsi o rifiutarsi è il dilemma che, da superuomo, scioglie con il rifiuto. Ma non può del tutto. E allora cerca di dare gusto o 'ascetico' o 'liturgico' alle parole sovvertendole all'origine: la realtà divina è assunta a immagine-simbolo della realtà terrena. Le pagine su Cristo, in genere, lo dichiarano anche se rivelano che per D'Annunzio Cristo *è* (si leggano, per esempio, *La canzone del Sacramento* e *Pasqua di Promissione),* tanto da pensare ad una biografia di Cristo, mai scritta, non possiamo dire se 'per fortuna' o 'per disgrazia'. Forse vale il primo caso se paradigma si devono credere le tre parabole parodiche sui testi evangelici delle vergini prudenti e stolte, di Lazzaro, del prodigo, incluse in *Faville del maglio.*

RICCARDO BACCHELLI dà il primo esito narrativo in chiave biblica con *Il pianto del figlio di Lais,* in cui il protagonista Faltiel, innamorato di Micol che lo domina con la sua bellezza e con il suo orgoglio, manifesta una sensibilità tutta attuale da rendere attuale l'episodio sconsolato e marginale della sacra Scrittura, intrecciato con le vicende di Saul, di Gionata, di Davide. Il secondo incontro è con il vangelo in *Lo sguardo di Gesù:* Itamar, l'indemoniato di Gerasa guarito da Gesù e rimandato a casa, non può dimenticare quello sguardo che, dapprima sconvolgente e poi rasserenante, lo riconduce a convivere nella morte per amore il supremo sacrificio del Calvario. Il terzo incontro, *Il coccio di terracotta,* pur rifacendosi al filone scritturi- stico, costituisce una reinvenzione della seconda vita di Giobbe, dopo la terribile prova: una parabola della quotidianità da vivere con coraggio e in silenzio se si vuole giungere in pace alla pace della morte. A parte altri episodi novellistici, qui termina la bibbia baccheliiana. Un niente, come afferma Bacchelli in *Lettura della Bibbia*: «...In fatto dell'esperienza qual è la lettura della Bibbia, è come se avessi tutto ancora e sempre da dire».

La conciliazione tra socialismo e predicazione evangelica in IGNAZIO SILONE ha i momenti più significativi nella imitazione 'laica' della vita dei profeti e di Cristo. È don Benedetto di *Vino e pane* a proporre, per esempio, una apologia della cospirazione, Bibbia alla mano: «La Storia sacra è zeppa di esempi di vita clandestina. Hai mai approfondito il significato della fuga in Egitto? E anche più tardi, in età adulta, Gesù non fu costretto varie volte a nascondersi per sfuggire ai farisei?» (e nell'Avventura *di un povero cristiano* attribuisce «ai ribelli il merito di una più vicina fedeltà a Cristo»). Ancora in *Vino e pane* sono riprodotti due

episodi evangelici: quando i poliziotti torturano Luigi Murica parodiando la vicenda di Cristo tra i soldati di Pilato e quando, alla veglia di Luigi Murica morto, sono ripetute le parole e i gesti dell'istituzione dell'eucaristia (a cui chiaramente si rifà il titolo stesso del romanzo). Per Silone ogni vicenda particolare e la storia del suo tempo non sono che la ripresentazione della Bibbia e, in particolare, del vangelo e, dal vangelo, la "via crucis" come primaria imitazione di Cristo. Svilimento del religioso o sublimazione dell'umano? Sono moltissime le riprese dalla sacra Scrittura per pensare ad un fatto soltanto 'culturale' o, peggio, ad una contaminazione dello specifico religioso. In Silone c'è troppa attenzione, e discrezione e rispetto, perché si possa credere ad un prestito 'esteriore'. È più logico, e dignitoso, pensare, invece, ad una 'nostalgia', non recuperata.

Il personaggio più raccontato nel Novecento pare Giuda, il traditore sì, ma anche il millenario enigma. Preceduto dal testo teatrale *La Passione secondo noi stessi,* GIUSEPPE BERTO approda a *La gloria,* che dà due biografie: quella di Giuda, che rilegge la sua storia (senza capirla) in quella di Cristo, e quella di Cristo narrata da Giuda (a mo' d'evangelista, si direbbe), riassunte nella delusione di Cristo, la cui voce non è ascoltata dal Padre, e in quella di Giuda, che non vuole che il Padre l'ascolti, e raggrumate in una "comunione di morte". Il Giuda di Berto non ha radici nel vangelo. La delusione di Giuda, che corre verso la disperazione finale rifiutando ogni possibile consolazione divina, rivela tuttavia «quanto intensa sia la fede di Giuda, di Berto, dell'uomo di questo nostro secolo in Cristo Salvatore» (Alessandro Scurani). Quindi tematica religiosa certamente «che poteva prestarsi a ben altre impennate, a condizione però che Berto si fosse mostrato capace di leggere i vangeli altrimenti che per linee orizzontali e in chiave solo politica» (Mario Pomilio): ma è l'incertezza 'permanente' di Berto, sperso in un labirinto di viuzze senza riuscire a scoprire la 'Via' pur cercata. Non molto diversamente si può dire del *Getsemani* di Giorgio Saviane. Si fatica a scorgere qualcosa al di là della croce, un 'poi' che dia senso al dolore e alla morte. Quel Gesù, incarnato in un uomo d'oggi, rimane chiuso tra un cattolicesimo annebbiato e un ateismo di varia provenienza. Berto e Saviane hanno un quasi immediato precedente in *L'opera del tradimento* di Mario Brelich, un'intervista sulla ragione del deicidio, trovata indagando nella Bibbia. Certo, il Brelich sa di teologia, ma quanto basta per lasciare incerto il lettore su chi è Dio e sul Male, impersonato in Giuda, costretto ad agire così. Ultimo, in ordine di tempo, è *Trenta denari* di FERRUCCIO ULIVI. Giuda è un 'estraneo': non sa amare né i piccoli né i grandi né quel misterioso Gesù; sfiora il quotidiano, il politico, il religioso senza alcuna partecipazione; insomma, vive da "spia". Un'appendice lascia in sospeso un confronto tra l'amore di Cristo sperimentato da Giuda e l'amore di Cristo per l'evangelista Giovanni, quasi che Giuda nel tempo abbia preceduto Giovanni che sta in attesa di vedersi realizzata la promessa di Cristo. Conta proprio di più il bacio di un tragico uomo a Dio che non la promessa di Dio all'uomo? Scavare nel mistero è trovare altro mistero. Ma per ritrovare una speranza nell'amore tradito, eppur sempre infinito, di Dio bastano le poche pagine di *Giuda nostro fratello* di PRIMO MAZZOLARI, lo scrittore che sta tra le «figure piene, responsabili e autentiche della letteratura religiosa», il «grande scaricatore di parole» che «deriva la sua forza dalla presenza del vangelo», secondo l'esatto giudizio di Carlo Bo. Il suo 'profetismo' inizia con *La più bella avventura,* quella del prodigo, e prosegue con *Tempo di credere, Il compagno Cristo, La Via Crucis del povero, Il samaritano, La parola che non passa, Impegno con Cristo, La samaritana, Zaccheo, Il Natale, La Pasqua, Il Vangelo del contadino, Miracoli secondo Marco...* Riga per riga, il vangelo costituisce la caratteristica di tutta la sua operosità letteraria e giornalistica; e nella problematica religiosa dei commenti al vangelo si avvertono frequenti spunti di poesia, accanto e dentro la coraggiosa fatica di condurre l'uomo a colloquio con l'eterno.

Un catalogo degli scritti di GIOVANNI PAPINI con la Bibbia a protagonista di

capitoli equivarrebbe ad una bibliografia quasi integrale. Senza dimenticare i *Testimoni della Passione,* l'attenzione prima va inevitabilmente alla *Storia di Cristo,* una presa di posizione accanto a Cristo, che, di giorno in giorno e ad ogni riga, chiede a lui, capofila, la 'conversione', quasi con impazienza. L'urgenza del mutamento di vita personale gli suggerisce di rifletterla con paradossi e con irruente linguaggio che battono a svegliare i dormienti o i distratti: «Come parola il vangelo ha millenovecento anni, come realtà ed effettuabilità ha sempre da nascere», I personaggi del vangelo hanno i volti degli uomini d'oggi: ciascun lettore fa parte di quella storia accaduta un tempo e ripetuta sempre, così che in ogni 'maschera' o 'figura' (così si esprime Mario Apollonio), assiepate attorno a Cristo, ciascuno, in piccola o grande 'parte', si veda e si spera si ravveda. Però, diversamente dal Mazzolari che compatendo si china sul malconcio (se deve incidere, ha in mano il bisturi), il Papini, «per disperato impulso d'amore», vorrebbe imporre Cristo, a forza, a colpi (suo strumento è più la "scure" del discorso del Battista).

La compagnia dei biografi di Cristo è numerosa. Non a titolo di supplemento, ma ad invito per riletture ricordo la *Vita di Gesù Cristo* di Giuseppe Ricciotti (basterebbero le pagine sul figliuol prodigo per includere il Ricciotti nella letteratura), *Figlio dell'uomo Figlio di Dio* di Piero Bar-gellini e Giuseppe De Luca, *Gesù di Nazareth* di Igino Giordani.

Appare, prima in collaborazione con Angelo Romano, LUIGI SANTUCCI a chiedere *Chi è costui che viene?* poi, da solo, *Volete andarvene anche voi?* Chi sia quell'uomo che ci attraversa la strada, lo sappiamo; che sia facile rispondere alla seconda domanda, non è vero: si vorrebbe stare con Lui, ma è scomodo per quelle 'beatitudini'. Di Santucci segnalo anche i precedenti *Misteri gaudiosi* e l'ultimo *Almanacco di Adamo,* che stanno bene in questa rassegna.

Di sacra Scrittura, inserita a piene mani nelle rievocazioni liturgiche, sono intessuti i libri di TITO CASINI, tanto da poter ricostruire, con lo specifico *Poema dei Patriarchi,* molta storia dell'AT e del NT; *Il pane sotto la neve, La veglia dello Sposo, I giorni del ciliegio, I giorni del castagno* costituiscono un poema in cui i misteri 'rivelati' e 'sacramentali' accompagnano le giornate dell'uomo. Paesaggi e personaggi di Cornacchiaia il paese che fa il suo mondo superano le dimensioni geografiche e diventano l'universalità della chiesa nell'universalità della parola di Dio e dei riti. Per la scrittura bella, ma senza puristiche ricercatezze, e per la naturale letizia, che suscita simpatia, un nome può venire subito alla mente come somiglianza del toscano Casini alla scuola di Dante: e cioè il lombardo CESARE ANGELINI alla scuola di Manzoni. Altrettanto bella a volte 'lavorata' è la scrittura dell'Angelini, letterato 'fine', sensibilissimo alle cadenze della parola e dell'anima, lettore di poeti e poeta, attento osservatore degli uomini. Legge il sacro dovunque, e pare intonare un moderno "cantico delle creature". A sua volta, ma a 'frammenti', com'è nel costume letterario del suo tempo, schizza personaggi e paesaggi creando poesia sui molteplici e multanimi 'itinerari' evangelici: *Invito in Terrasanta, Conversazioni sul Vangelo, Parabole e fatti del Vangelo, La vita di Gesù narrata da sua Madre, Il Gesù dì Matteo,* oltre i capitoli nei *Doni del Signore* e in *Carta penna e calamaio* e i commenti al *Cantico dei Cantici* e *all'Apocalisse,* svelano verità interiori, facili a smarrirsi, e verità di fede, solitamente paludate da teologiche formule, alle quali dà freschezza d'intuizione e volto familiare: ad ogni lettore, mendicante di un po' di buon gusto, regala, con penna amica, un'elemosina di bellezza.

In tale contesto non si può dimenticare il dimenticato Nino Salvaneschi che, da cieco, dà visioni dell'umano rapportato a Cristo che per amore porta la sofferenza del mondo redimendola: indico soltanto, a titolo specifico, *Le stelle, la sfinge e la croce.* E poi altri nomi: Giulio Bevilacqua, Divo Barsotti, Icilio Felici, Piero Chiminelli, Domenico Giuliotti, Mario Apollonio.

Tornando ai romanzieri e ai novellieri, ecco *La mensa di Lazzaro* e *Barucca* di Bruno Cicognani, *Le memorie di Ponzio Pilato* di Carlo Maria Franzero, *Il*

settimo giorno di Giorgio Calcagno, *L'adescatore* di Giuseppe Bonura, *Davide* di Carlo Coccioìi, *Il mondo creato* di Franco Ferrucci, *Il nome della rosa* di Umberto Eco (che si avvia con *Vincipit* di Giovanni: « In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio»), *Il segno di Giobbe* di Giancarlo Lunati (intreccio tra il Giobbe biblico e le parabole evangeliche inverato nella storia di una famiglia contemporanea), alcuni racconti del *Quarto re mago* di Carlo Sgorlon, *Per amore, solo per amore* di Pasquale Festa Campanile. FERRUCCIO PARAZZOLI, che a Cristo crocifisso ha dedicato alcune pagine in *Le nozze,* nell'*Indagine sulla crocifissione* lo vede così in ogni giornata, in ogni uomo: quella 'scoperta' dà senso ai chiodi quotidiani: problematica presente anche in *Uccelli del Paradiso,* romanzo-parabola di un Pietro contemporaneo. A provvisoria chiusa, *Il quinto evangelio* di MARIO POMILJO (che ha ripresentato la parte finale, nel testo originario teatrale, con il titolo *II quinto evangelista*): la perenne verità del vangelo è perennemente rielaborata dall'uomo che la riscrive in proprio e quindi nella storia, rinnovando il dramma di Cristo; e *Morte di Adamo* di Elena Bono, una serie di racconti che cercano di ricostruire la risonanza immediata della passione, morte e risurrezione di Cristo nel mondo a Cristo contemporaneo, tra i sinedriti, tra le donne dei pescatori, tra i soldati e i dotti romani, alla reggia di Tiberio.

Nei versi del *Poema di Gesù* di Riccardo Balsamo Crivelli si avvertono il rifacimento delle laudi e, proprio per questo, la mancanza sia di originalità sia di partecipazione sia di mistero e, come ulteriore conseguenza, la superficialità di lingua e di stile. D'altro valore è *La Madre di Gesù,* felice Angiolo Silvio Novaro di attenersi al vangelo, ma anche, per il poco che di Maria si sa, di muoversi con libertà inventiva dall'annunciazione alla croce. Alla mortificante 'fanciullaggine' del Balsamo Crivelli e alla incantata 'fanciullezza' del Novaro fanno ben diverso riscontro molti poeti del Novecento: Ada Negri, Giulio Salvadori, Carlo Betocchi, Giovanni Battista Angioletti, Marcello Camilucci, Delia Venzo, Renzo Negri, Giuseppe Guglielmo Pelloso, Giuseppe Ungaretti, Girolamo Comi, Antonio Barolini, Elda Barbareschi, Salvatore Quasimodo, Margherita Guidacci. Dal lungo elenco (allungabile molto) di poeti, una sosta tocca a CLEMENTE REBORA. Basterebbe *Gesù il Fedele.* Ma tutta la poesia del Rebora è una drammatica 'officiatura' in cui si risentono canti biblici, ancor più ridotti a scarne parole che incidono per togliere il di più ingombrante la vita: e questa è "tesa" all'eterno. DAVID MARIA TUROLDO dà di sé un'immagine da 'salmista': dai *Salmi* (che traduce così personalmente da farne opera sua) trae non soltanto le proposte divine per l'uomo d'adesso, ma anche lo stile spezzato e paratattico che ancor più dà il senso dell'incontro-scontro tra la Parola e la parola, tra ciò che fu detto una volta per tutte e per sempre e la povertà dell'incarnazione quotidiana di quella Parola. Un'avventura rischiosa, la sua, quindi senza parentela con certe pagine di cosiddetta "ispirazione religiosa" in cui la poesia è soffocata da uno scipito incenso sentimentale. Inoltre e non è un dato da trascurare una 'sistemazione' della poesia del Turoldo potrebbe offrire più linee di lettura, contemporaneamente: si scoprirebbe, innanzitutto, la storia interiore del poeta nei 'giorni' del poeta stesso; poi si leggerebbe la non pacifica storia dei vari 'anni' (per esempio, il 1943 e il 1968); si coglierebbe la storia aggiornata di Dio in quei 'giorni' e in quegli 'anni'; si godrebbe, infine, la 'poesia', un linguaggio particolare adatto a penetrare in tanta molteplice 'storia' seguendo «il furioso irrompere di Dio nelle vicende dell'uomo» (Domenico Porzio).

La rassegna-campionario dei testi teatrali novecenteschi chiama a rapporto *Lazzaro* di Luigi Pirandello (che dà « la risposta più netta sono parole sue al dissidio fondamentale», nel suo teatro, «in quanto fatto religioso e sociale » chiamando Cristo "amore" a risolverlo), *Giuda* di Federico Valerio Ratti, *Pilato sempre* di Giorgio Albertazzi, *Regressioni* di Bruno Zacchini, alcune paraliturgie di Mario Apollonio, *L'angelo di Caino* di Luigi Santucci, *La testa del profeta* di Elena Bono, *Sul monte la morte* di David Maria Turoldo, *Interrogatorio a Maria* e la duplice *Erodiade* di Giovanni Testori, *Morte del ricco* di Margherita

Guidacci.

NICOLA LISI con *La via della Croce* rompe la sua consueta favolistica, aureolata di poetico mistero, per dare notizia degli ultimi giorni di Cristo senza ricorrere agli incanti immaginosi, come egli stesso avverte: «Ho voluto che questo mio lavoro fosse preceduto dai capitoli XXVII e XXVIII del Vangelo secondo Matteo, da me tradotto. Ciò allo scopo di lasciare il cuore del lettore nella luce pasquale, piena di speranza della Resurrezione. Ho accompagnato Gesù, tra la folla dei peccatori, sino alla cima del monte Calvario, traendo ispirazione, oltre che dal testo evangelico e dalla pia devozione della Via Crucis, dalle visioni della beata Anna Caterina Emmerich. Sarebbe stato per me cagione di rimorso essermi abbandonato ad invenzioni, in questo caso quanto mai arbitrarie, delia fantasia». Il linguaggio della soldatesca e del popolo è primitivo, aspro, beffardo, carico del verismo caratteristico dello 'strapaese', persino crudo nell'ironia («Il Nazareno e i ladroni in gara per giungere al traguardo!»). Al centro, la solitudine di Cristo.

ENRICO PEA, a riparazione di un *Giuda* senza misura religiosa e quindi riprovato sia per le rampogne da parte ecclesiastica sia per le sgradite festose accoglienze anarchiche, scrive *La Passione di Cristo,* innalzando una forma tradizionale popolare, come la sacra rappresentazione, da spettacolo per contado a forma precisamente per teatro, forse troppo costretta dal timore di violare la dottrina cattolica. Nelle cinque "giornate", che vanno dall'ingresso trionfale in Gerusalemme all'ascensione, le tappe dell'avventura divina sono presentate con il preciso intento di evitare barriere fra lo spettatore e l'esperienza di Cristo perché lo spettatore possa godere del sorriso di Cristo che dà coraggio ai deboli e affascina i buoni. Di Pea sarebbe da riscoprire *L'anello del parente folle,* una sacra pantomima tutta fascino di cose semplici e miracolose, come la fiorita d'oro e d'argento degli alberi nani alla nascita di Cristo.

L'indagine novecentesca volge di preferenza all'interpretazione della figura di Cristo contemporaneo e, imperioso complemento, di Giuda, altrettanto 'nostro', purtroppo. Pare che si voglia Cristo e stranezza ci si trovi poi somiglianti all'altro. Ma ciò, in genere, non è rappresentato a sconfitta perenne, bensì a invito pressante e perentorio perché dalla vita e dalla storia si cancelli il volto del tradimento appena tratteggiato o a colori che sia per assumere, come dice Pea, il Volto santo dell'Amore.

BIBBIA E CULTURA:
III. Bibbia e musica

PREMESSA - Dal punto di vista musicale la Bibbia presenta motivo di interesse sia come fonte d'ispirazione per i compositori sia quale testimonianza di una pratica di canti e suoni presso le antiche popolazioni ebree.

Nel corso dei secoli moltissimi autori si rivolsero alla Bibbia per trarne testi, soggetti, personaggi per le loro composizioni vocali, o vocali e strumentali, o anche solo strumentali. Ma il considerare tutto l'insieme di opere, che in qualche modo presentassero una connessione con la Bibbia, avrebbe portato ad un arido elenco di nomi di autori e di titoli dì opere. L'attenzione è stata quindi rivolta alla musica vocale con o senza l'unione di strumenti e, di questa, si è data la preferenza al dramma liturgico e all'oratorio perché più intimamente connessi ai testi biblici, senza però la pretesa di esaurirne tutti gli aspetti musicologici.

Per quanto riguarda la pratica musicale presso gli ebrei all'epoca biblica se ne è cercata traccia rileggendo la Bibbia "da musicista". L'indagine ha permesso di illustrare i vari aspetti di quella vita musicale: in modo esauriente si spera laddove le citazioni bibliche sono apparse adeguate per una sicura sintesi; offrendo il riassunto di alcune letture extra-bibliche quando le sole testimonianze della Bibbia non si siano dimostrate sufficienti; col proporre spunti per una ulteriore ricerca quando impossibilitati ad un adeguato approfondimento sia per l'incertezza delle fonti sia per i limiti della presente ricerca.

I - LA BIBBIA ISPIRATRICE DI MUSICA —

1. ORIGINE DEL DRAMMA LITURGICO - Durante i primi decenni dopo Cristo le iniziali ancora incerte liturgie, indicate dagli apostoli ai vari gruppi di fedeli che si andavano riunendo, usavano ampiamente preghiere e canti della sinagoga, ad eccezione ovviamente per la rievocazione del sacrificio divino.

Nel corso dei primi secoli, con l'estendersi dell'evangelizzazione dall'Italia verso l'Europa (ormai Roma era la sede principale della religione cristiana) il repertorio musicale liturgico si arricchì di canti nuovi raccogliendoli anche dalle varie tradizioni locali.

a. *Il canto gregoriano* - La necessità di mettere ordine nella liturgia ancora in divenire e a volte il dover porre un freno a iniziative cultuali locali, sia per quanto riguarda l'ufficio sia per il repertorio musicale, suggerirono ai papi di prescrivere all'occorrenza *ordines* con lo scopo di fissare le feste da osservare e le preghiere da recitare in queste; non si dimentichi, ad esempio, che la liturgia del Natale fu stabilita solo nel IV secolo e che l'elevazione agli altari dei primi martiri portò alla dedicazione di nuove solennità e dunque a preghiere e canti nuovi; inoltre il repertorio musicale veniva allora trasmesso oralmente, soggetto quindi ad ogni genere di variazione o contaminazione.

Un nuovo *ordo* musicale venne definito e imposto solo in epoca carolingia quando, oltre che alla lingua e alla scrittura, Pipino e Carlo Magno si rivolsero alla religione, e quindi alla liturgia, come elemento di coesione del Sacro Romano Impero; per conferire solenne importanza a quell'*ordo* esso venne attribuito, secondo quanto scrive Giovanni Diacono, a papa Gregorio Magno (vissuto, però, circa due secoli prima): di qui il nome di 'gregoriano' dato a quell'insieme di canti.

b. *Il tropo* - Forse il rinnovato interesse per la religione allo scadere del primo millennio, conseguenza della presunta prossima fine del mondo, forse il desiderio di rendere più solenni le celebrazioni liturgiche fecero sentire l'esigenza di un rinnovamento o, quanto meno, di un'evoluzione nelle pratiche musicali del culto, l'avvio della quale va ricercato nella fissità imposta per ragioni religiose e politiche. Essendo precisa- mente stabilito il repertorio melodico, unica possibilità di cambiamento fu quella di aggiungere un nuovo testo letterario ai momenti melismatici del canto (cioè dove più note venivano intonate su una sola sillaba), adducendo come scopo il ricordare più facilmente in tal modo la melodia stessa. Si tratta di una farcitura letteraria, legata per argomento all'originale, a commento ed arricchimento di questo; tale pratica, chiamata 'tropatura', diede origine alle due forme della 'sequenza' e del 'tropo' a seconda de) passo liturgico nel quale l'aggiunta testuale era apposta: le sequenze nascono dall'adattare un nuovo testo ai melismi degli *Alleluia*, i tropi invece (di vario tipo) interessavano specialmente le melodie fiorite dei *Kyrie* o dei *Benedicamus Domino.* Ecco un breve esempio (in corsivo sono le parole aggiunte): «*In hoc festo sanctissimo Sit laus et jubilatio*, Benedicamus *Domino Alleluia. De quibus nos humillimas Devotas atque debitas Deo dicamus* gratias *Alleluia*». Si tratta di un frammento di uno dei tropi più evoluti essendovi presente la costruzione poetica. Dapprima la farcitura letteraria (in prosa, da cui l'altro nome della sequenza: 'prosa') seguiva scrupolosamente il computo delle note contenute nel melisma cui doveva essere aggiunta; quando venne costruita poeticamente comportò l'adattamento delle melodie al nuovo testo: frammenti melodici tratti dal repertorio gregoriano venivano inseriti nel canto originale (è la cosiddetta 'centonizzazione') o a questo erano sostituiti temi musicali di derivazione profana o di libera invenzione.

2. IL DRAMMA LITURGICO - Propaggine diretta del tropo è il "dramma liturgico", forse più opportunamente definibile 'ecclesiastico' perché, collocato fra momenti del culto o posto a preludio di questi, interrompeva o introduceva la liturgia con un nuovo apporto di azione e, in seguito, di testo e anche di melodie. 'Dramma' perché evoca un momento 'drammatico' nel significato di 'azione', 'dialogo'.

i

Secondo una delle teorie formulate al proposito, l'origine di questa forma può trovarsi nella pratica di compiere processioni all'interno della chiesa in particolari momenti del culto: l'ornamento di queste processioni con un commento 'gestuale' fu breve passo verso la nuova struttura drammatica.

È facile pensare alle solennità del Natale e della Pasqua come alle celebrazioni nelle quali si sviluppò questa nuova forma, vuoi per l'importanza liturgica, vuoi per gli episodi della vita di Cristo ricordati, vuoi anche per le preghiere e le letture stabilite per quelle feste: il Natale con la profezia della Sibilla, presente nella liturgia notturna della vigilia, e con la scena della Natività (che ispirerà a s. Francesco l'iniziativa del presepe), e la Pasqua con il ricordo della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Fra le feste nelle quali trovarono luogo drammi liturgici sono i riti per i santi (specialmente s. Nicola, con la presentazione 'drammatica' dei miracoli da lui compiuti), e furono fulcro di "azioni sceniche" anche altri argomenti di ispirazione biblica, quali ad esempio l'episodio di Giuseppe e i suoi fratelli, la resurrezione di Lazzaro, la conversione di s. Paolo.

Uno dei passi biblici che godettero maggior favore è il dialogo svoltosi al sepolcro di Cristo fra l'angelo e le pie donne: è consuetudine citare con *l'incipit* "Quem quaeritis" del passo evangelico l'insieme di drammi liturgici per la Pasqua che quel momento hanno come centro dell'azione. Fra le più antiche testimonianze è la dettagliata descrizione, lasciataci dal vescovo inglese Ethelwold, di come si rappresentasse a Winchester alla fine del X secolo un dramma liturgico su quel soggetto. Durante il mattutino di Pasqua viene rievocata da quattro confratelli la visita delle pie donne al sepolcro di Cristo. Così si svolge il noto dialogo: «Quem quaeritis in sepulchro...?» domanda l'angelo, «Iesum nazarenum...» rispondono le Marie, cui fa sèguito l'angelo dicendo: «Non est hic, surrexit sicut praedixerat...». L'attuazione scenica prevede anche la presentazione del sepolcro vuoto contenente ancora i lini nei quali era stato avvolto il corpo di Cristo, simbolizzato in questo caso con la croce. In seguito, dal primitivo conferimento del dialogo evangelico a quattro chierici si passò a parafrasi drammatiche di ampiezza varia: infatti, nei codici contenenti le numerose 'scene' scritte su questo soggetto, ai personaggi evangelici sono a volte affiancate altre figure (ad esempio, i mercanti di aromi cui le pie donne si rivolgono per acquistare i profumi con cui ungere il corpo di Cristo) e dall'originario dialogo fra l'angelo e le tre Marie l'azione viene talora protratta fino all'annuncio della resurrezione agli apostoli. In alcuni casi poi particolarità per vero comune a composizioni 'sceniche' anche di soggetto diverso troviamo la lingua volgare per alcune delle farciture; notevoli le indicazioni "di regia" (didascalie contenenti prescrizioni per l'azione scenica) presenti a volte nei manoscritti.

Alcuni esempi di questi drammi liturgici sono contenuti nella sempre valida opera di Coussemaker *Drames Liturgiques* (sotto Bibl.).

Ulteriore prova del favore goduto dal dialogo pasquale è l'adattamento alla scena della natività: il primitivo «Quem quaeritis in sepulchro» diviene «Quem quaeritis in praesepe»; nel ciclo pasquale le pie donne recano gli unguenti per il corpo di Cristo, mentre nel ciclo natalizio i pastori raggiungono la capanna con i doni per il Redentore appena nato; la risposta angelica «Non est hic» si trasforma nell'indicazione «Adest hic». A volte in un 'dramma' pasquale e in uno natalizio si trovano analoghe linee melodiche, ad esempio per le parole «Quem quaeritis».

Le melodie di questi drammi liturgici sono: talora sillabiche (ad ogni sillaba del testo coincidono una o solo eccezionalmente due note musicali), talora neumatiche (ad ogni sillaba del testo corrispondono più note da due a quattro/cinque legate in un unico gruppo chiamato *nèuma*), talora melismatiche (più neumi o gruppi di note sono sovrapposti ad ogni sillaba del testo). Le differenze esistenti fra le varie redazioni melodiche derivano in alcuni casi unicamente da un apporto ornamentale che non intacca la struttura basilare della melodia: è quindi possibile ipotizzare l'esistenza di una comune fonte musicale.

In altri casi le discrepanze sono tali da far pensare a differenti origini del testo musicale. Fra questi due poli, inoltre, è facile ogni ‘contaminazione’: un problema il cui studio richiede lungo e profondo impegno. Specialmente nelle redazioni più antiche (X secolo) si può notare una maggiore somiglianza fra le linee melodiche; invece una netta divergenza è presente a volte nei drammi liturgici successivi anche se, per vero, frammenti molto ‘simili’ si possono trovare in ‘scene’ contenute in manoscritti dì diversa data (XII-XIII secolo).

Nella liturgia della notte, alla vigilia di Natale, è contenuta la profezia della Sibilla, canto attribuito in passato a s. Agostino: è la sede di una “rappresentazione scenica”, soggetto particolarmente apprezzato, sembra, in Spagna. Da un iniziale conferimento del testo cantato a interprete diverso dal celebrante, la farcitura ‘drammatica’ si è sviluppata fino ad accostare alla figura della Sibilla anche altri profeti, quali Mosè, Isaia, Geremia, Daniele, Abacuc, ecc., ciascuno proponente a turno il proprio responso divinatorio; si tratta del *Dramma dei profeti di Cristo*; la redazione contenuta in un codice dell’XI secolo dell’Abbazia di S. Marziale di Limoges ha come prologo un altro dramma liturgico: *Sponsus,* parafrasi della parabola delle vergini sagge e delle vergini stolte (Mt 25,1-13). Anche in questa ‘rappresentazione’ si ha la particolarità di strofe in volgare unite al testo in latino, e nuovi personaggi vengono affiancati a quelli del passo evangelico: i mercanti d’olio, cui le vergini stolte invano lo richiedono, e i diavoli che condurranno a l’inferno le imprevidenti. L’introduzione di queste figure rende più viva, più umana l’azione drammatica, e dunque più vicina ed evidente ai fedeli.

Appartenente a un repertorio dove la principale attenzione era dedicata è facile comprenderlo al momento ‘gestuale’ e l’apporto musicale si limitava naturalmente a melodie anonime (o per ora tali), nondimeno questo dramma liturgico offre particolarità interessanti. Nei vari momenti dell’azione ‘scenica’ sono proposti quattro canti diversi attribuiti ai singoli personaggi quasi a volerli caratterizzare musicalmente: le vergini sagge e l’arcangelo Gabriele hanno ciascuno un proprio motivo musicale e così pure una linea melodica autonoma è riservata alla parte introduttiva; solo i mercanti d’olio ripropongono il tema già cantato dalle vergini stolte. Si tratta di melodie originali che, per i caratteri strutturali, possono essere avvicinate al repertorio delle sequenze (quella dell’introduzione) o della produzione profana dell’epoca (le altre tre), anche se per alcuni aspetti pure queste ultime, in parte, denunciano una parentela con ‘forme’ della musica sacra.

Come si è visto, nuovi personaggi, nuovi ‘caratteri’ vengono aggiunti in queste composizioni; non a caso la scelta per tali inserzioni cade spesso sulla colorita figura dei mercanti, quasi a voler avvicinare gli eventi narrati alla vita quotidiana offrendo nelle rappresentazioni atteggiamenti consueti agli spettatori: così le pie donne acquistano gli unguenti, le vergini stolte inutilmente cercano di procurarsi l’olio per le lampade, e via dicendo. Presto quei personaggi diventeranno ‘tipi’, raggiungeranno la fisionomia di ‘maschere’; perciò, emancipata dai legami con la liturgia, questa forma esce dalla chiesa e si porta sul sagrato, in piazza; si arricchisce di apparati scenici, rende sempre più ‘umani’ i ‘caratteri’: si trasforma in “sacra rappresentazione” (peculiarità italiana, toscana; Bibbia e letteratura II), in ‘mistero’, in ‘miracle’, in ‘passione’; anche in queste nuove strutture sono presenti a volte figure ed episodi biblici e si trovano pure citazioni di salmi. Scrive Reese: «Il dramma europeo moderno si è sviluppato dal dramma liturgico attraverso i misteri, i quali scaturiscono direttamente da questo. Quindi la chiesa non fu solo la “sala di concerti” più progredita del Medio Evo, ma ne fu anche il principale teatro» (G. Reese, *La musica nel Medio Evo*).

Per un approfondito studio del dramma liturgico si rimanda il lettore alle sempre valide opere di Young e di Lipphardt citate nella Bibl.

3. ORIGINE DELL’ORATORIO - La pratica di unire una o più linee melodiche nuove ad un canto preesistente, tratto dal repertorio liturgico, può essere vista quale desiderio di ovviare alla fissità del canto gregoriano. Nascono intorno ai

secoli XI-XIII i primi *organa* a due, tre, quattro voci (così venivano chiamate quelle antiche composizioni polifoniche) specialmente ad opera di Leonino e Perotino, attivi presso la scuola di Notre-Dame. Non è Parigi l'unico luogo dove fiorirono musiche polifoniche, tuttavia l'importanza di quella scuola influenzò il costume di altri centri di cultura. In questi *organa* la durata delle singole note di un frammento tratto dal canto gregoriano veniva notevolmente aumentata e, sovrapposte a questa linea melodica a valori lunghi (*tenor*), venivano costruite una o più nuove melodie più ricche di note e con un ritmo regolato da precisi schemi. Nella liturgia questi momenti polifonici si alternavano a passi in cui il canto gregoriano era proposto nella sua originale veste monodica. Il testo era quello primitivo, lungamente vocalizzato nelle voci superiori e quindi poco comprensibile all'ascolto.

La successiva apposizione di un testo letterario nuovo a queste nuove note porta alla nascita del *motetus*. È dunque sempre attuale la pratica della tropatura.

Sarebbe inutile in questa sede una fredda elencazione dei *motetus* con riferimenti biblici, specialmente ricordando che una delle particolarità della forma fu, in seguito, l'avere testi diversi nelle varie voci. Dapprima alle linee melodiche sovrapposte al *tenor* furono attribuite parole in latino coerenti come significato con quelle del *tenor* e quasi commento a queste, poi la politestualità fu esasperata sia per la diversità della lingua usata sia per il contenuto: la lingua latina convive col volgare e a frammenti testuali liturgici sono sovente accostati testi di argomento tutt'altro che sacro. Sembra che il testo fosse diventato un pretesto per cantare.

Nel corso del secolo XIV rare sono le testimonianze di polifonia sacra e liturgica: forse per la predilezione dimostrata dai compositori per il repertorio di carattere profano o forse in conseguenza fra l'altro della bolla di papa Giovanni XXII con la quale si bandiva dalla chiesa ogni forma di polifonia, segno dell'abuso che si era fatto di tale prassi compositiva.

Nel corso del secolo XV l'importanza data al contenuto semantico delle parole si trasferì anche nell'aspetto musicale della polifonia: alle frasi di senso compiuto del testo letterario scelto per una composizione musicale vennero attribuite precise linee melodiche intimamente legate alle parole; ad ogni ripetizione del testo quelle melodie venivano replicate, seppure con qualche mutazione, naturalmente ove possibile.

Poiché alle varie voci della composizione polifonica erano affidate uguali frasi letterarie, fatalmente uguali o simili linee melodiche venivano cantate in successione: nasce in tal modo la tecnica compositiva "con imitazioni". Non si tratta di una novità in senso assoluto, perché già precedentemente si ebbero esempi di scambio fra le parti di frammenti melodici, ma solo a partire da questo secolo, specialmente nella seconda metà, il legame tra frase letteraria e frase musicale vede ampia applicazione. I mutamenti evolutivi non vanno confinati entro precisi limiti di tempo: il fiorire di una novità presuppone spesso un *humus* più o meno lungamente coltivato.

Accanto alla nuova tecnica compositiva rimane la polifonia caratterizzata dalla costruzione dell'edificio a più voci su una linea melodica tratta dal repertorio gregoriano o da quello profano o di libera invenzione. In tal modo molti canti profani 'entrarono' in chiesa, il che portò alla reazione di una parte dei convenuti al concilio di Trento, i quali proposero di bandire ogni forma di musica dall'ufficio, ad eccezione ovviamente del canto gregoriano. Con la *Missa papae Marcelli* il Palestrina sembra riuscisse ad ottenere una più lieve condanna per la musica polifonica liturgica.

Nel corso del secolo XVI le nuove conquiste musicali compaiono prevalentemente nelle composizioni profane. Si avverte una tendenza alla distinzione, presente nel successivo periodo barocco, fra due stili: l'uno severo, usato in particolare modo per la musica sacra, rivolto alla tecnica compositiva del passato, dove pur nell'unione fra testo letterario e frase musicale quest'ultima mantiene la sua importanza; l'altro più libero, prerogativa del repertorio profano,

nel quale la parola prevale sulla musica che alle esigenze del testo talora viene piegata per esprimerne gli 'affetti'. Questa "espressione musicale" delle parole assume tale importanza che i 'moduli' relativi ai vari 'affetti' giunsero quasi ad una codificazione.

Fra gli autori di questo periodo vanno ricordati: il Palestrina, autore fra l'altro di un gruppo di ventinove mottetti, scritti su testi tratti dal Cantico dei Cantici, ancor oggi indicato come la *Cantica*; i vari Obrecht, de Rore, Paolo Aretino, F. Corteccia, A. Scandelio, da Victoria, O. di Lasso, autori di mottetti della passione, i quali affrontarono quel racconto evangelico denso e ricco di possibilità 'sceniche'; V. Galilei, autore intorno al 1584 delle *Lamentazioni di Geremia,* composte già nel nuovo stile "recitativo" o "recitar cantando", purtroppo andate perdute. Probabilmente il Galilei tentò con quell'opera una riforma del mottetto come fece per il madrigale con il *Lamento del conte Ugolino,* dalla commedia dantesca, proprio in quegli anni.

Ecco quindi pronto il terreno per la nascita della nuova forma alla quale, dal luogo dove inizialmente venivano praticate le devozioni cui fu commento edificatorio, verrà dato il nome di oratorio.

4. L'ORATORIO IN LATINO - Verso la fine del secolo XV i fedeli erano soliti riunirsi in gruppi per pregare e cantare le lodi del Signore; questo costume andò diffondendosi specialmente all'inizio del secolo successivo. Fra le varie città italiane in cui fiorirono queste iniziative fa spicco Roma, e perché in questa città ebbe vita fra le altre la importante Compagnia del Crocifisso e perché in Roma operò s. Filippo Neri cui si deve il nome di oratorio che egli diede al luogo dove, sotto la sua guida spirituale, si riunivano i fedeli per gli "esercizi dell'oratorio", dapprima in S. Gerolamo della Carità, poi in S. Giovanni dei Fiorentini, infine in S. Maria alla Vallicella. In queste pratiche di devozione vi era, e andò sempre più affermandosi, la componente musicale, inizialmente rappresentata da una «piccola composizione esortativa posta alla fine della riunione» e per solito consistente in una laude, in lingua volgare. La successiva evoluzione portò ad una struttura in cui «un sermone [era] preceduto e seguito da musiche laudistiche ispirate, come il sermone, alla liturgia, dalla quale si scelgono volentieri gli episodi più drammatici, tanto da pervenire a un tipo di composizione definita *Dialogo» (La Musica,* III).

Anche altre confraternite, già per diverse ragioni rivolte alla musica (fra tutte emerge la già citata Compagnia del Crocifisso per l'impegno sempre dimostrato nelle esecuzioni musicali durante le processioni solenni della settimana santa), adottarono facilmente questa pratica musicale: essa andò evolvendosi verso una forma che «consisteva nell'aprirsi della riunione con un mottetto introduttivo, per lo più ispirato ai salmi, dal successivo cantarsi di un mottetto, ispirato questo a uno dei passi della liturgia del giorno, cui seguiva un sermone, e dal chiudersi della riunione con un altro mottetto, ispirato ad un altro passo della liturgia del giorno» (L. Bianchi, *o.c*); perciò su testo latino. È già presente la divisione in due parti (prima e dopo il sermone) che, secondo alcuni studiosi, sarà propria della forma oratoriale. L'importanza data alle esecuzioni musicali presso la Compagnia del Crocifisso emerge dalla cura di quei confratelli di assicurarsi la collaborazione dei migliori musicisti del momento, quali
F. Le Bel, O. di Lasso, A. Zoilo, A. Stabile, lo stesso Palestrina, e ancora in seguito G.M. e B. Nanino, L. Marenzio, G.F. Anerio, P. Quagliati. Fra questi compare alla fine del Cinquecento il nome di E. de' Cavalieri, autore fra l'altro della *Rappresentazione di anima e di corpo* (1600), considerata uno dei primi esempi di melodramma. Contemporanee a quella sono le *Lamentationes Jeremiae Prophetae cum Responsoriis Off idi hebdomadae majoris* (Lamentazioni di Geremia profeta, con i responsori dell'ufficio della settimana santa) scritte in collaborazione con D. Isorelli: si tratta di uno fra i primi esempi del nuovo stile 'recitativo', trovandosi in quelle *lamentazioni,* alternate ai cori, parti solistiche costruite su basso continuo; il de' Cavalieri contribuì quindi a preparare il terreno per la nascita dell'oratorio come forma musicale «con

l'inserimento dello spirito e del linguaggio da lui sentiti e creati nel seno stesso delle forme liturgiche, cioè nel mottetto latino» (L. Bianchi, *o.c.*), in ciò preceduto solo dal già citato tentativo del Galilei.

Da questo fertile sostrato di cultori del mottetto in latino e, relativamente ai compositori che furono attivi all'inizio del Seicento, di assertori del nuovo stile recitativo, si leva la figura di Giacomo Carissimi maestro di cappella nella chiesa di S. Apollinare del Collegio Germanico in Roma dal 1630 alla morte (1674) che alla Confraternita del Crocifisso fu particolarmente legato. Con lui l'oratorio trova compiuto sviluppo. Le sue *historiae* (anche in tal modo venivano chiamati gli oratori specialmente in riferimento alle sacre storie dell'AT da cui erano tratti i soggetti) si presentano costruite nel modo più vario: a volte infatti mancano una o più componenti di quella che sarà la struttura 'classica' (direi quasi 'scolastica') dell'oratorio, che prevede la suddivisione in due parti, i solisti, il coro, introduzioni e ritornelli strumentali, il basso continuo e la caratteristica presenza dello 'storico' narrante l'azione.

Nel breve *Lucifer* un solo interprete canta le tre distinte parti dello storico, di Lucifero, di Dio, con il sostegno del solo basso continuo eseguito al clavicembalo o all'organo. Anche nella *Historia di Job* è presente il solo supporto strumentale del basso continuo; qui tre cantori solisti, senza interventi corali, danno vita ai tre personaggi: l'angelo, Giobbe, il demonio, e alternandosi 'drammatica- mente' espongono le tribolazioni di Giobbe ispirate al racconto biblico. Emblematico in questa prospettiva di scena 'ascoltata' e non 'vista' è il breve dialogo fra il diavolo («Audi audi, Job, audi»: «Ascolta, Giobbe, ascolta») e Giobbe («Audio, audio»: «Ascolto, ascolto»), reso con la contrapposizione dei due timbri di basso e di contralto. Le figure del demonio (nel triplice annuncio delle sventure a Giobbe) e dell'angelo (che ammonisce il meschino a guardarsi dalle tentazioni diaboliche) assolvono anche la funzione dello storico. Il tema musicale di struggente bellezza sulle parole «Dominus dedit, Dominus abstulit: sit nomen Domini benedictus» («Il Signore dona, il Signore toglie: sia benedetto il nome del Signore») viene riproposto da Giobbe, dopo ogni minaccia del demonio, per esprimere il proprio fiducioso abbandono all'onnipotenza divina, e compare anche alla conclusione dell'unico momento di contemporanea presenza delle tre voci; ciò dona alla narrazione un efficace senso di unitarietà.

Il capolavoro di Carissimi, *Jephte*, presenta una caratteristica comune ad altri suoi oratori di ampie dimensioni: il personaggio dello storico è affidato ad un coro di varie voci (femminili e maschili). Il testo è in parte tratto dal libro dei Giudici (Gdc 11,29-38) e in parte è di autore ignoto. Dopo una breve illustrazione introduttiva affidata allo storico, ecco Iefte pronunciare lo scellerato voto, comprensibile solo ricordando la barbara usanza dei sacrifici umani attuata a quel tempo presso le popolazioni pagane, menzionata e sempre vituperata e combattuta nei testi biblici. Segue la descrizione della battaglia contro gli ammoniti, particolarmente viva nell'energico ritmo con il quale la voce solistica del basso canta «Fugite, cedite, impii, perite, gentes» («Fuggite, cadete, o empi, morite, genti»), ripreso anche nel successivo coro trattato 'drammaticamente' a sezioni in dialogo; un efficace cromatismo discendente nella parte strumentale del basso sta a sostegno del testo «Et ululantes filii Ammon facti sunt coram filiis Israel humiliati» (Gdc 11,33: «E, piangenti, gli ammoniti furono umiliati davanti ai figli d'Israele»), In Gdc 11,34 si legge: «Occurrens ei unigenita filia sua cum tympanis et choris praecinebat» («Sua figlia gli uscì incontro per prima, guidando un gruppo di fanciulle che danzavano al suono di cembali») e ad un tema musicale 'danzante' Carissimi affida la mirabile presentazione di questo personaggio, il cui carattere lieto si nota nella melodia, unita alle parole «Laudemus regem coelitum » («Lodiamo il re celeste»), ripresa anche per il testo, sempre detto dalla figlia di Iefte, «Cantate mecum Domino» («Cantate con me al Signore»). In netto contrasto è la sillabazione stupefatta usata per sottolineare la drammaticità del passo «Cum vidisset Jephte [...] filiam suam venientem in occursum, prae dolore et lachrimis scidit vestimenta sua et ait...» (Gdc 11,35:

«Quando egli la vide, si stracciò le vesti ed esclamò»): Iefte impietrito dal dolore è al momento incapace di ogni emozione, ed ecco quindi la parte musicale presentare note ribattute in fissità melodica. Ben più carico di angoscia è il tema musicale con cui Iefte canta il disperato «Heu, mihi, filia mea; heu, decepisti me filia unigenita» (òde 11,35: «Ahimè, figlia mia, davvero tu m'hai prostrato nel dolore»); con voce rotta si esprime il padre che sa di dover sacrificare la figlia: con precisi silenzi è interrotto il fluire musicale ricco anche di aspri intervalli dissonanti. La melodia è così disperante da indurre Carissimi a citarla, come elemento premonitore dell'imminente tragedia, nelle successive entrate canore di lette e della figlia. Ulteriore colore fosco è dato dallo snervante discendere per gradi congiunti nella linea melodica del basso strumentale già notata alle parole «Et ululantes filii Ammon...».

L'angosciata accettazione del volere paterno e il rimpianto per la vita ormai prossima a prematura fine sono resi musicalmente con un effetto di eco. Tale espediente era già conosciuto: O. di Lasso e G. Gabrieli sono due fra i più noti compositori che l'usarono; qui tuttavia è presentato con particolare delicatezza: due voci femminili ripetono con analoga melodia le ultime sillabe appena pronunciate dalla figlia di Iefte; la scelta delle parole sottolinea il dramma: «Ululate», «lachrimate», «resonate (in sonitu horribili)» («Gemete», «piangete», «risuonate con orribili note»). Un mesto e severo coro, cui la presenza a volte dell'imitazione fra le voci non toglie il prevalente carattere omoritmico, conclude la composizione.

In alcuni oratori di Carissimi la funzione del narratore è assolta da uno dei personaggi: ad esempio in *Judicium extremum* il Profeta (storico) interloquisce con la voce di Cristo, cui sono contrapposti tre cori dialoganti di anime; in *Diluvium universale* due angeli, cantando in duetto, attuano la parte del narratore e sottolineano particolari descrizioni del racconto, mentre i veri protagonisti sono il coro degli angeli e il coro dell'umanità percossa dalla imminente catastrofe; in *Historia divitis* la figura dello storico, affidata a varie voci, compare all'inizio ad annunciare la pena riservata al ricco epulone, e in altro momento, dopo una serrata disputa fra il ricco e i demoni, per introdurre il dialogo fra l'anima del peccatore e il patriarca Abramo, presso cui siede Lazzaro schernito e maltrattato in vita dall'ora penante ricco epulone (quest'oratorio è presente col titolo di *Dives malus* nella Staatsund Universitàts bibliothek di Amburgo in uno dei due fondi contenenti composizioni carissimiane, l'altro essendo una raccolta conservata alla Bìbliothèque Nationale di Parigi). Nella *Historia di Ezechia* la parte dello storico è interpretata da due angeli con cui interloquiscono il Signore, il profeta Isaia ed Ezechia, mentre è un personaggio a sé nella *Historia di Abraham et Isaac,* nella quale emerge il carattere esultante del coro finale: la prova di fiducia richiesta ad Abramo non giunge fino all'olocausto del figlio Isacco, ma si traduce nell'offerta di un capro. Lo storico manca nel *Vir frugi et pater familias* dove tutta l'azione 'drammatica' si fonda sul dialogo fra l'uomo probo e il servitore, il coro intervenendo quasi solo alla conclusione.

Come si è visto, molto vario è l'organico vocale cui Carissimi ricorre e molteplice è l'uso che ne fa attribuendo volta a volta importanza alle parti solistiche o alla contrapposizione solisti-coro o ai momenti corali.
Solo il coro è presente in *Felicitas beatorum, Lamentatio damnatorum, Martyres:* nei tre oratori esso impersona rispettivamente le moltitudini dei beati, dei dannati, dei martiri; viene a volte suddiviso in gruppi di voci in dialogo, a volte cantano singoli coristi, a volte le singole voci sono contrapposte al coro.

Vari altri esempi potrebbero essere citati, ché al genio di Carissimi non si devono solo le composizioni ricordate più sopra. Pur nella varietà delle strutture, dell'organico, delle dimensioni, a tutti è comune, salvo rarissime eccezioni, la lingua latina e l'ispirazione a personaggi e fatti biblici per i soggetti.

Con Carissimi l'oratorio è nato ed ha raggiunto un compiuto sviluppo. Egli toccò altissime vette per la particolare capacità a cogliere le intime passioni e i moti dell'animo dei personaggi, e per la rara maestria nel rendere questi vivi e

sofferta la drammaticità della scena, dell'evento. Dopo di lui altri ancora si rivolgeranno all'oratorio in latino, alcuni forse l'eguaglieranno, ma non vi è chi sia riuscito a superarlo. Egli rimane fondamento e punto di riferimento per tutti gli autori che si dedicarono alla forma dell'oratorio.

5. L'ORATORIO IN VOLGARE - La lauda [Bibbia e letteratura I-III], la cui origine risale all'epoca di s. Francesco quando il fraticello d'Assisi lodava il Signore nel creato con il *Cantico di frate sole,* nella sua evoluzione ebbe anche la struttura a più voci. L'abitudine di intonare laudi, quale commento alle pratiche di devozione negli oratori di s. Filippo Neri, spiega perché la costruzione polifonica di quella forma fosse più semplice delle composizioni a più voci su testo latino: la struttura prevalentemente omoritmica mirava alla intelligibilità del testo e inoltre la lauda era destinata all'esecuzione da parte dei fedeli, non obbligatoriamente profondi conoscitori dell'arte musicale. G. Animuccia nel *Secondo libro dì laudi* (1570) esplicitamente dichiara: «È parso anco a me conveniente di accrescere in questo Secondo Libro l'harmonia et i concenti, variando la musica in diversi modi, intrigandomi il manco ch'io ho potuto con le fughe et con le invenzioni, per non oscurare l'intendimento delle parole, acciocché con la loro efficacia, aiutate dall'harmonia, potessero penetrare più dolcemente nel cuore di chi ascolta» (L. Bianchi, *o.c.*). Queste laudi erano destinate all'oratorio filippino e fanno parte di una raccolta di vari libri contenenti diverse opere, scritte per quella confraternita, tutte con la medesima destinazione edificatoria; fra queste si trovano «il *Dialogo di Cristo e della Samaritana* (libro IV, 1591) [e] l'episodio *Del figliol prodigo* (libro V, 1598), nei quali la scena è realmente ricostruita, e che formano già degli abbozzi di piccoli oratori» (*La Musica,* III).

Il *Tempio armonico della Beatissima Vergine...* (1599) è opera di G. Ancina e testimonia la diffusione degli esercizi spirituali filippini essendo destinato a «Monasteri, Collegii, per Seminarij, per Noviziati, per Oratorij», come si può leggere in un passo delle prefazioni (L. Bianchi, *o.c.*). Ormai la lauda viene costruita polifonicamente secondo la tecnica del mottetto, sempre tenendo presente la destinazione della forma e quindi la necessaria semplicità di costruzione e l'intelligibilità del testo.

Ecco il *Teatro Armonico Spirituale di Madrigali a cinque, sei, sette e otto voci Concertati con il Basso per l'Organo* di G.F. Anerio (1619), contenente composizioni i cui soggetti sono tratti dall'AT e dal NT; fra queste *Sedea lasso Giesù dialogo della Samaritana* e *Il gran re degli Assiri dialogo dei tre fanciulli,* dove il termine 'dialogo' (già notato) indica la presenza di almeno due personaggi contrapposti 'drammaticamente' e sottolinea l'esigenza di una 'gestualità'; carattere che prepara e che distinguerà l'oratorio in volgare.

Secondo la testimonianza di A. Spagna, autore di libretti fra il XVII e il XVIII secolo, il primo che scrisse testi letterari per tale forma e che la designò con quel termine fu F. Baiducei, autore de *La Fede, ovvero il sacrificio di Abramo, oratorio,* databile intorno agli anni 1630-1642, opera contemporanea ai primi anni di presenza a Roma di Carissimi e precedente di poco la nascita, avvenuta pure a Roma, di A. Stradella (1644). A quest'ultimo si devono sei oratori in volgare, o almeno tanti ce ne restano, tutti nella classica struttura in due parti; accanto a *S. Edita, S. Pelagia, S. Giovanni Crisostomo* di ispirazione agiografica, ecco gli altri tre intitolati a personaggi biblici: *Susanna* (1666), *Ester liberatrice del popolo ebreo* (1673), *S. Giovanni Battista* (1675). Nell'oratorio *Susanna* viene messa in risalto la candida onestà della protagonista in contrapposizione alla peccaminosa concupiscenza dei due vecchi, ispiratrice d'inganni. *Ester liberatrice del popolo ebreo,* pagina altissima, offre personaggi dal carattere contrastante: l'abietto ed arrogante Aman, ministro del re Assuero, nutre propositi di sterminio e di grandezza; l'ebreo Mardocheo, fermamente fiducioso nel proprio Dio, convince Ester ad affrontare il rischio della morte pur di salvare il suo popolo; la regina, dapprima incerta e dubbiosa se seguire o meno i consigli di Mardocheo, è poi decisa a sacrificare se stessa per la salvezza degli ebrei; il re,

pronto a comprendere il dolore della propria sposa e regina, ne asseconda gli intenti. Nel *S. Giovanni Battista* l'autore è maestro nel cogliere il profondo intimo dei personaggi: alla schietta e pura immagine di Giovanni oppone le sensuali movenze di Erodiade e di sua figlia, cui si dimostra tragicamente succubo il re.

All'esecuzione di quest'ultima opera, avvenuta nell'Oratorio della Pietà presso la chiesa di S. Giovanni dei Fiorentini nell'anno 1675 (anno giubilare), partecipò lo stesso autore. La leggenda vuole che a tale rappresentazione fossero presenti due sicari inviati per uccidere Stradella. Commossi per la dolcezza e la soavità della musica non solo desistettero dal compito loro affidato, ma misero in guardia l'autore riguardo alla minaccia che incombeva su di lui.

Stradella si rivela attento all'effetto narrativo della musica: egli sceglie con cura i vari strumenti per dare il giusto 'colore' alle scene e alle situazioni drammatiche. La compagine strumentale da lui usata è più ricca di quella prevista per gli oratori di Carissimi, e in essa acquista importanza l'alternarsi di pochi strumenti con l'intero organico, preannuncio del dialogo fra "concertino" e "concerto grosso" quale si avrà nella struttura strumentale in cui eccelse Corelli.

Pochi anni dopo, nel verbale di una riunione della sempre attiva Confraternita del Crocifisso compare il nome di A. Scarlatti, indicato come «il Scarlattine alias il Siciliano» (L. Bianchi, *o.c.*), fra quelli dei musicisti incaricati di comporre uno dei cinque oratori destinati ai cinque venerdì della quaresima del 1679. Non è dato sapere di quale composizione si tratti e nemmeno è noto il titolo della sua opera scritta sempre per la Confraternita del Crocifisso l'anno successivo. Si conoscono invece altri suoi oratori composti per l'ambiente romano e per altre città. Nella sua vasta produzione spiccano quelli di argomento biblico, alcuni dei quali meritano la citazione per il contenuto musicale: in *Giuditta* la figura della protagonista emerge *inter pares* specialmente nella scena in cui, nella tenda regale, è in sommessa preghiera interrotta dal risvegliarsi del re Oloferne; in *Davidis pugna et victoria* prevalgono i momenti corali che oppongono la popolazione ebrea alle schiere dei filistei; in *Agar et Ismaele esiliati* l'autore vive con i personaggi l'arsura del deserto, e la contrapposizione di questi, senza la mediazione dello storico, accentua l'aspetto drammatico; in *Sedecia, re di Gerusalemme* è proposto il dramma del padre che, sconfitto, vede morire il figlio postosi a scudo del genitore stesso e immolatosi in sua vece al re vincitore, e il dramma del marito che perde la moglie incapace di sopravvivere a tale tragedia. Infine ecco *l'Oratorio per la passione di N.S. Gesù Cristo,* scelto per la quaresima dell'anno 1725: la Colpa, disperata nel rivivere l'orrore del destino riservato da Gerusalemme al Cristo, è indotta dalla Grazia a sperare nel perdono divino, in ciò aiutata dal Pentimento; questo sarà possibile sol che essa Colpa sappia amare Colui che già portò all'estremo supplizio. L'azione benefica del Pentimento conduce la Colpa a riconoscere l'infamia del proprio operato e la Grazia può quindi concludere dicendo: «O felix Culpa, o Poenitentia felix» (Felice Colpa, Pentimento amato») e invitando ad innalzare canti di lode e di gloria al Crocifisso.

Lo stesso argomento, la passione di N.S. Gesù Cristo *(Passio Domini Nostri Jesu Christi secundum Johannem),* fu usato dallo Scarlatti per uno dei primi oratori composti per la Confraternita del Crocifisso; troviamo così questo altissimo momento della fede cristiana all'inizio e al termine della produzione scarlattiana per quella congregazione, la cui vita musicale finì con lui.

Nella *Passione* giovanile Scarlatti pone in musica l'originale testo evangelico. Tra i personaggi: il Testo, con funzione di storico, Cristo e la Turba dalla quale emergono singole voci a dar vita a precisi attori del dramma, quali ad esempio Pietro, l'ancella, il giudeo che apostrofa Gesù, ed infine, quasi personaggio vero e proprio, Pilato.

Dopo il "largo" iniziale, pressoché liturgico nella presentazione fedele della 'lettura' («Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Johannem. In ilio tempore...»), ecco subito la partecipazione musicale all'evento drammatico: in

"stile concitato" Scarlatti presenta il giungere della turba nell'orto del Getsemani. Per due volte Cristo interroga i sopravvenuti chiedendo chi stiano cercando e per due volte risponde di essere lui Gesù Nazareno. Sono dunque contrapposti i due poli, i due cardini del dramma, unici 'attori' privilegiati con l'accompagnamento degli strumenti ad arco: la figura del Cristo, sempre calma, ieratica, cui dona rilievo la voce di basso, e la turba spesso violenta, tratteggiata con ritmi netti e incalzanti, a volte canzonatori o irruenti, irati perfino. Efficace il gioco di chiaro-scuro nell'alternarsi dei momenti accompagnati dagli strumenti ad arco con i recitativi sostenuti dal solo basso continuo, specialmente quando lo storico illustra il procedere del dramma, o quando dalla turba si alzano singole voci: sono l'ancella che riconosce in Pietro un seguace di Gesù Cristo, l'apostolo che timoroso nega e ripudia il proprio Maestro, il giudeo che percuotendo il volto di Cristo gli rimprovera di avere risposto in modo irrispettoso al sommo sacerdote, Pilato cui la semplicità, l'essenzialità del basso continuo dona carattere. Notevole è la cura di Scarlatti nel mantenere l'invenzione musicale sempre stretta- mente legata al momento psicologico oltre che al testo: quando i giudei rispondono negativamente all'invito di Pilato a giudicare secondo la loro legge il Cristo, al «nobis non licet...» («non ci è possibile...») le successive entrate delle voci mettono in risalto la sillaba "no-" di "nobis", quasi ad esaltare la negazione; ha carattere canzonatorio il frammento corale sul testo « Ave, ave Rex Judaeorum» («Salve, re dei giudei»); spicca la ricchezza armonica (veloce successione di modulazioni) alla descrizione della flagellazione e successivamente quando Cristo viene consegnato alla folla per essere crocifisso: ecco il sofferto, disarmato «Ecce homo» con cui Pilato, pur dichiarando di non avere trovato colpa alcuna in lui, consegna il Cristo alla turba. Ancora vi è "silenzio", pur ottenuto con suoni, nella scena sul Golgota: specialmente quando le vesti di Gesù sono giocate a sorte dai militi o quando la madre si accosta alla croce del Figlio; e quanta sete in quel «Sitio»! Infine il salto in ottava ascendente e la successiva discesa, in gradi congiunti per una decima, sottolinea il conclusivo «Consummatum est».

La maestria di Scarlatti era già f presente nelle composizioni giovanili; il suo genio specialmente emerge nel rendere intimamente le figure dei protagonisti: questi egli propone usando «tutti quegli elementi che valgano a dare, entro il ben fissato clima della vicenda, un individuato e costante carattere a ciascun personaggio, in un suo particolare andamento melodico, in una sua intima e personale veste armonica, e in un appropriato incedere degli andamenti ritmici» *(La Musica,* III).

Accanto a Carissimi, Stradella e Scarlatti, altri compositori, loro contemporanei, coltivarono la forma dell'oratorio e non solo in Roma, ma anche in altre città italiane, e sempre, almeno agli inizi, presso confraternite, collegi e seminari. A Napoli è da notare l'attività dell'Oratorio dei Gerolamini, strettamente legato agli oratori filippini romani; a Bologna vengono eseguiti oratori di G.C» Aresti, T. Pagano, A. Perti (una sua i *Passione* è conservata nella chiesa di S. Petronio), viene rappresentato, come già detto, il *San Giovanni Battista* di Stradella per invito degli J Estensi che in questo senso svolgono una notevole attività, si esegue *La Conversione di Maddalena* di G. Bononcini, al quale si affiancano nella stessa città G.P. Colonna *(Mose legato a Dio),* G.B. Vitali *(Giona),* A. Ariosti *(Passione),* per citare solo alcuni nomi di musicisti e alcuni titoli di composizioni d'ispirazione biblica.

A Firenze si svolgono esecuzioni di oratori ad opera delle Compagnie dell'arcangelo Raffaele, di S. Jacopo, di S. Sebastiano; fra le composizioni ricordiamo *L 'idolatria di Salomone* di B. Pasquini, il *Viceré d'Egitto* e il *Giacobbe in Egitto* di F. Gasparini, *La morte di Saul, Ester* e *Adamo* del pisano G.C. Clari, e fra gli autori i due Veracini e Pitoni.

A Venezia composizione ed esecuzione di oratori nascono sul finire del XVII secolo e si sviluppano in forma autonoma fino a tutto il XVIII secolo. Principali centri di questa attività sono i quattro ospizi veneziani: gli Incurabili, i

Mendicanti, i Derelitti, la Pietà. II testo, latino e diviso in due parti, tratta soggetti prevalentemente biblici; fra i vari autori è doveroso citare A. Vivaldi (nella sua imponente produzione vocale e specialmente strumentale trovano degna collocazione gli oratori *Moyses Deus Pharaonis, Juditha triumphans devicta Holofernis barbarie, L 'adorazione delti tre re magi al Bambino Gesù*: i primi due per l'Ospizio della Pietà, il terzo eseguito a Milano in S. Fedele) e B. Galuppi che accanto alla numerosissima produzione per il teatro compose diversi oratori (ecco alcuni titoli 'biblici': *Isaac, Judith, Adamo, Jepht ossia il trionfo della religione, Gerusalemme convertita, Sacrificium Abraham, Canticorum sponsa, Exitus Israelis de Aegypto);* veneziano come Galuppi fu A. Lotti cui si affiancano gli 'stranieri' N. Jommelli, L. Leo, G. Paisiello, D. Cimarosa, N. Porpora.

Vari altri autori italiani si cimentarono nella composizione di oratori anche di ispirazione biblica, tuttavia ormai tendeva a scemare l'intento edificatorio per il quale quella forma era nata, in tal senso agendo l'opera e le esigenze del pubblico: è il momento del "bel canto" e l'esecutore importava ben più dell'opera eseguita.

Anche oltr'Alpe, dove la musica italiana era stata portata da compositori italiani o da musicisti stranieri che in Italia erano venuti a studiare, la sorte dell'oratorio (specialmente su testo biblico) è analoga, seppure per altre cause. In Francia Charpentier cerca di introdurre lo stile del suo maestro G. Carissimi: non vuole soggiacere all'influenza di Lully che, nato in Italia, promuove uno stile francese. Charpentier compose *Judicium Salomonis, Extremum judicium, Josuè, Le Reniement de Saint Pierre,* dimostrando di privilegiare lo stile di Carissimi anche rifacendosi a soggetti già musicati dal suo maestro. Tuttavia ostacolo insormontabile alla diffusione dell'oratorio fu la predilezione della corte francese per l'opera e per il ballo: la musica sacra o d'ispirazione sacra è vista su un piano secondario. Proprio per la corte francese nasce la *messe basse solemnelle,* con l'inserimento di mottetti nel servizio recitato della messa bassa per conferirle dignità regale: il re assisteva infatti più spesso alla messa bassa che non alla messa solenne. Di qui la sorte toccata alla forma oratoriale.

In Austria l'oratorio, introdotto al seguito dell'opera italiana, non riscuote analogo successo nonostante l'impegno dei compositori A. Draghi e A. Bertali: viene infatti tenuto in considerazione solo dall'imperatore Leopoldo I che si cimenta nel comporne otto. Ben presto la forma si cristallizza assumendo un carattere del tutto particolare, dato il tema prediletto, il sepolcro di Gesù, e diviene così "oratorio per il Santo Sepolcro".

Questo soggetto ebbe particolare fortuna anche in Germania, conseguenza della riforma luterana che aveva proposto alla meditazione dei fedeli specialmente la figura del Redentore. Fra i compositori di Passioni emerge nel XVII secolo H. Schiitz che, accanto agli oratori 'biblici' *Hi- storia della Resurrezione, Il Natale, Le sette parole di Gesù sulla Croce,* compone le *Passioni*: *secondo s. Marco, secondo s. Luca* e *secondo s. Giovanni.* Seguono questo esempio nel secolo successivo autori quali Buxtehude, Keiser, Telemann, Mattheson, che nello scrivere composizioni su soggetti biblici tennero forse in maggior conto l'aspetto musicale che quello devozionale.

A J.S. Bach si devono le due *Passioni: secondo s. Matteo* e *secondo s. Giovanni* e gli *Oratori: di Natale, di Pasqua* e *dell'Ascensione* (in realtà si tratta di cantate o di gruppi di cantate; ma va ricordato che in Germania la cantata, secondo i dettami di Neumeister, aveva assunto la collocazione del primitivo oratorio: parafrasi del sermone cui era preposta o, se in due parti, preposta e postposta); di G.F. Haendel abbiamo vari oratori fra i quali *Giuseppe e i fratelli, Israele in Egitto, Giosuè, Sansone, Saul, Giuda Maccabeo, Jephta, fino all'universalmente noto Messia.*

La musica sacra deve cedere, nel corso del XVIII secolo, di fronte alla musica operistica e strumentale e quindi anche l'oratorio, specie se su soggetto biblico, ebbe allora minore fortuna che in altri momenti; tuttavia vari compositori celeberrimi hanno ancora rivolto a questo genere la loro attenzione: Haydn

i

scrisse l'oratorio biblico *Il ritorno di Tobia*; Beethoven compose *Il Cristo sul monte Oliveto;* a F. Mendelssohn si devono *Paulus* ed *Elias;* Berlioz mise in musica *L'enfance du Christ,* e un *Christus* scrisse Liszt; taluni assegnano al filone oratoriale anche il *Mosè* di Rossini pur essendo previsto per questo un apparato scenico, ma già dall'epoca barocca solo la presenza della scena distingue l'opera dall'oratorio, vista la contaminazione, lo scambio di conquiste musicali fra i due generi. Pure C. Franck affrontò l'oratorio e, su soggetti biblici, compose *Béatitudes, Ruth, La tour de Babel.*

Ad italiani si deve una rinascita della forma: Perosi scrive i notissimi *La Passione, La Trasfigurazione, La Resurrezione di Lazzaro, La Resurrezione di Cristo,* e M.E. Bossi compone un *Canticum Canticorum* di pregevoli equilibrio e fattura. Anche in seguito la forma dell'oratorio ha avuto cultori: su soggetto biblico hanno composto Honegger (*Roi David),* G.F. Malipiero *(La Passione),* V. Vogel *(Jonas);* inoltre passi delle sacre Scritture o soggetti da quelle tratti ispirarono in passato e in tempi recenti la composizione di melodrammi e di brani vari, comunque esterni alla traccia seguita in queste brevi note e perciò qui non considerati.

II - LA VITA MUSICALE PRESSO GLI EBREI NELLE TESTIMONIANZE BIBLICHE — La prima citazione biblica di un fatto musicale riporta all'epoca della vita nomade delle antiche popolazioni ebree: a Iubal è attribuita la paternità di «tutti i suonatori di lira e flauto» (Gen 4.21); fratelli di Iubal furono Iabal, «il padre di quanti abitano sotto le tende, presso il bestiame» (Gen 4.21), e «Tubalkain, istruttore di ogni aguzzatore del rame e del ferro» (Gen 4,20). Ecco quindi considerate insieme alla musica altre due componenti fondamentali della "vita vissuta" a quell'epoca: la pastorizia (caratteristica occupazione delle popolazioni nomadi, propriamente indicate come quelle che «abitano sotto le tende») e l'artigianato dei metalli (anche se recenti interpretazioni vedrebbero in Tubalkain pure il primo costruttore di strumenti musicali a percussione o idiofoni); il passo adombra un'origine straordinaria per queste attività umane attribuendone la paternità a tre fratelli direttamente discendenti da Caino: il che testimonia fra l'altro come presso gli ebrei le esecuzioni musicali ebbero notevole importanza. Esse furono elemento significativo e caratterizzante sia in momenti liturgici, sia durante feste e convivi, o componente di svago, o anche canto idoneo a distrarre dalle fatiche del lavoro. Nella lettura dei libri sacri si trovano numerose testimonianze confortanti questa asserzione.

1. LA MUSICA NEI CONVIVI - In Gen 31,27 Làbano si lamenta con Giacobbe dicendogli: «Perché sei fuggito di nascosto, ti sei sottratto da me né mi avvertisti, in modo che io ti avessi potuto accomiatare con festa e con canti, a suon di tamburelli e di cetre?». Il passo propone sia cantori sia suonatori di strumenti musicali, ché facilmente l'intonazione vocale era accompagnata con esecuzioni strumentali e a volte anche con la danza; e non è da escludere che per quelle occasioni venissero assoldati musici professionisti. Anche nel NT si ha una citazione a questo proposito nella parabola del padre misericordioso, là dove si legge, riguardo al figlio maggiore di ritorno dai campi, che «quando fu vicino a casa, udì musica e danze» (Le 15,25): era la festa per il ritorno di suo fratello dissipatore, ora pentito e ravveduto. Ancora in IMac 9,39 viene descritto il corteo festoso che accompagna lo sposo a raggiungere la sposa: «Ed ecco, tra un vocìo confuso, un grande corteo con lo sposo, i suoi amici e i suoi fratelli, che muovevano [...] con tamburi, strumenti musicali e arnesi in quantità». Più avanti verrà illustrata questa maggiore ricchezza di suoni nei momenti più solenni o ai quali si voleva attribuire particolare importanza; per ora l'attenzione è rivolta alla presenza di esecuzioni musicali e danze in feste e banchetti, considerata senza dubbio particolare qualificante e comunque attributo di gran pregio nelle riunioni conviviali, particolarmente apprezzato a quell'epoca. A quest'immagine ricorre il Siracide per esaltare il ricordo del re Giosia: «È come musica in un convito con vino» (Sir 49,1); e sempre nello stesso libro l'autore ammonisce: «Parla, o

anziano, ché ti s'addice, ma con saggezza e senza intralciare la musica. Se c'è uno spettacolo, non versare parole, non sfoggiare sapienza fuori tempo. Rubino incastonato nel monile d'oro un concerto di musici mentre si beve vino» (Sir 32,3-5).

Stupisce il leggere questo parere ricordando l'importanza giustamente data presso gli ebrei ai saggi consigli delle persone anziane. Destava forse maggiore interesse a quei tempi un'esecuzione musicale? Non sembra: probabilmente il passo va interpretato come suggerimento a non mescolare le parole di antica saggezza con espressioni di spensierata allegria. Infatti poco più oltre l'autore riconosce che «il vino e la musica rallegrano il cuore, ma vale di più l'amore della sapienza» (Sir 40,20).

Vi è spensieratezza e gioia di vivere nelle feste, ma sempre nel rispetto della legge divina, dato che, specialmente presso gli ebrei, non esiste separazione fra vita religiosa e attività quotidiana: la fede religiosa è vissuta giorno per giorno ed ogni momento della vita, ogni attività lavorativa o di svago è anche 'preghiera'. Un'esistenza condotta secondo i dettami di Dio non può che essere pienamente lieta e di essa fanno parte, è logico, anche feste e svaghi allietati da musica; per contro il non seguire la legge divina porta ad una vita triste, grigia, disperata, senza musica né danze. È pur vero: i malvagi «mandano fuori i loro ragazzi come un gregge ed i loro figli si danno alla danza. Cantano al suono di timpani e di cetre e si divertono al suono del flauto» (Gb 21,11-12). Tuttavia l'assenza di musica e canti è peculiarità della condizione triste e disperante, riservata al popolo ebreo per la sua condotta sgradita al Signore, descritta dai profeti nel desiderio di riportare con ciò Israele all'ossequio della legge divina.

Isaia dapprima constata: «Vi sono cetre ed arpe, tamburi e flauti, e vino nei loro conviti, ma non prestano attenzione all'azione del Signore» (Is 5,12); poi appura: «È cessato il giubilo dei tamburelli, lo strepito dei gaudenti è finito, il giubilo della cetra è cessato. Non si beve più vino cantando» (Is 24,8-9). In Lam 5,14-15 si legge: «I giovani hanno cessato le loro canzoni. È finita la gioia del nostro cuore: s'è volta in lutto la nostra danza». Dio stesso per bocca di Ezechiele ammonisce: «Farò cessare lo strepito dei tuoi canti; il suono delle tue cetre non si sentirà più» (Ez 26,13). E ancora: «Armonia di arpisti e musici, di flautisti e trombettieri in te più non s'udrà» (Ap 18,22).

Lo stretto nesso fra osservanza della legge del Signore e vita gioiosa, ricca di suoni e canti, si coglie quando i profeti ribadiscono la speranza nel ritorno d'Israele all'obbedienza della legge divina; così sono riportate le parole del Signore riguardo alla ricostruzione di Gerusalemme: « Di nuovo ti abbellirai dei tuoi timpani, ed uscirai fra la danza dei festanti» (Ger 31,4), e ancora «si rallegrerà la vergine nella danza» (Ger 31,13), «ella canterà come ai giorni della sua giovinezza» (Os 2,17), dove la figura della vergine sta ad indicare Gerusalemme nuovamente edificata e rifiorita.

2. CANTI DI LAVORO - La musica non era peculiarità delle occasioni festose o dei conviti. Melodie risuonavano anche in altre circostanze. Nella vita quotidiana momento importante era il lavoro: ecco il canto accompagnare anche quest'attività, per alleviarne a volte la fatica, a volte la monotonia e la noia, o anche come espressione di animo lieto nel compiere un atto, necessario alla vita, in modo gradito agli occhi del Signore, sempre nella prospettiva di "religiosità di vita" più sopra esposta. I cosiddetti canti di lavoro, per vero non peculiarità del solo periodo biblico e della popolazione ebrea, sono esplicitamente citati nella Bibbia. Forse il più antico di essi, certamente uno dei più antichi, è il "canto del pozzo": «Sgorga, o pozzo: cantatelo; pozzo che i prìncipi hanno scavato, che i nobili del popolo hanno forato con lo scettro, con il loro bastone» (Nm 21,17-18). È un esempio dei canti d'acqua, presenti presso le tribù dei nomadi, collegati alla ricerca di quell'elemento indispensabile alla sopravvivenza, la cui importanza è particolarmente sentita dalle popolazioni che vivono in zone povere di sorgenti.

Altri canti di lavoro, collegati ad attività contadine, si trovano ad esempio nel libro di Isaia quando viene descritta la fine di Moab: «La gioia ed il tripudio sono

scomparsi dai frutteti, nelle vigne non si tripudia, non si acclama, il vino non lo pigia il pigiatore, il grido è cessato» (Is 16,10), dove si è inteso il tripudio in frutteti e vigne originato dai canti dei contadini e dove 'grido' sta per "canto a voce piena". La scena infatti viene ripresa in Ger 48,33: «Fu asportata gioia e giubilo dal frutteto e dal paese di Moab; il vino dai torchi ho fatto sparire, più non pigia il pigiatore, il canto non è più canto». Si noti anche qui come l'assenza di suoni e di canti sia usata per dipingere un panorama desolato. Sempre in Isaia (5,1-7) viene riportato il "Canto della vigna", forse ispirato ad un canto di vendemmia, e ancora in Geremia si legge: «Quanto a te dovrai profetizzare loro tutte queste parole. Dirai loro: Il Signore dall'alto ruggisce. Ruggisce minaccioso contro la sua prateria, grida gioiose come i pigiatori emette» (Ger 25,30); non doveva certamente trattarsi di un canto melodioso e carezzevole. Più armonioso era il suono dei «flauti dei pastori presso ai greggi» (Gdc 5,16), talmente dolce e soave da indurre Ruben a rimanere "fra i recinti" e a non unirsi agli altri prìncipi per combattere nel nome del Signore.

3. CANTI DI BURLA - Un uso curioso della musica è presente nei canti di burla intonando i quali venivano scherniti personaggi oppure riportate situazioni grottesche o ancora erano canzonati poveri e derelitti già duramente colpiti dalla sorte. Giobbe si lagna: «Ora sono diventato io la loro canzone, sono il tema delle loro burle» (Gb 30,9). Altrove: «Sono diventato il riso di tutto il mio popolo, la sua canzone di tutto il giorno» (Lam 3,14); «Hai udito i loro insulti, Signore, tutti i loro complotti contro di me, le labbra dei miei aggressori e i loro disegni contro di me tutto il giorno. Seggano o si alzino, tu osservali: io sono la loro canzone!» (Lam 3,61-63); infine contro gli accaparratori Michea dice: «In quel giorno si comporrà su di voi una satira, si canterà un lamento» (Mi 2,4).

4. LAMENTI E LAMENTAZIONI - Se nei precedenti passi vengono ricordate melodie canzonatorie, il carattere delle citazioni e specialmente il contenuto dell'ultima avvicinano questi canti di burla al lamento, o lamentazione, che, presente nei vari libri biblici, assume varie forme e connotazioni fino ad assurgere a vero e proprio genere letterario. Può essere la denuncia di una condizione disperata: è il caso dei più sopra ricordati canti di burla, cui si può aggiungere il passo dove Giobbe, volendo illustrare il proprio stato miserabile («Sono diventato fratello degli sciacalli e compagno degli struzzi», si lagna in Gb 30,29), confessa: «La mia cetra serve per lamenti ed il mio flauto per la voce di chi piange» (Gb 30,31).

La lamentazione può avere anche un legame con una liturgia come nel caso dei lamenti funebri. Ecco il passo del Vangelo di Matteo in cui è descritto il ritorno in vita della figlia di Giàiro, il capo della sinagoga, ad opera di Gesù: «Giunto poi nella casa del notabile e visti i suonatori di flauto e la folla strepitante, disse: "Allontanatevi, poiché la fanciulla non è morta, ma dorme"» (Mt 9,23-24). Lo "strepito" della folla può essere inteso come canto di lamenti sia per la situazione in cui è detto, sia alla luce di quanto Marco e Luca scrivono allo stesso proposito: «Giunti alla casa del capo della sinagoga, egli avvertì il fracasso di quelli che piangevano e si lamentavano fortemente» (Mc 5,38); «Quando giunse alla casa tutti piangevano e facevano lamenti per la fanciulla» (Lc 8,51-52). Per vero in nessuno dei passi riportati sono esplicitamente menzionate esecuzioni musicali, e neppure in Qohelet si ha citazione di canti laddove viene riportato che «l'uomo se ne va alla sua dimora eterna mentre i lamentatori alzano le loro grida nella via» (Qo 12,5); tuttavia questi passi ricordano una pratica di nenie e cantilene intonate in tali occasioni, consuetudine ancor oggi in uso pure in alcune regioni d'Italia.

Che il lamento potesse avere una collocazione all'interno di una pratica cultuale trova appoggio nel fatto che gli esempi principe di questo genere letterario, le *Lamentazioni di Geremia* (attribuite al profeta nella traduzione dei Settanta), venivano cantate «nelle celebrazioni penitenziali [dalla] minuscola comunità dei rimasti in Giuda» *(La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali.* Ed. Paoline 1983).

Il canto dei lamenti doveva probabilmente rispettare alcuni canoni musicali, se si tiene conto del passo: «Preghiera del profeta Abacuc, sul tono delle lamentazioni» (Ab 3,1). La parola "preghiera" ribadisce il fatto cultuale e "tono delle lamentazioni" sottintende una tonalità, una gamma o quanto meno un formulario musicale prefissato o un particolare stile riconosciuti propri a quel genere letterario o a quella destinazione liturgica sui quali articolare la melodia o nel rispetto dei quali improvvisare il canto, sempre accompagnato con strumenti musicali (si è già notato il legame voce-strumenti). Inoltre queste melopee dovettero essere a volte di difficoltà ragguardevole tanto da non poter essere intonate da chiunque: la necessità di musici esperti, e quindi è facile collegamento di professione, è ricordata nelle Cronache: «Geremia compose una lamentazione su Giosia; tutti i cantori e le cantatrici nei loro canti funebri hanno parlato di Giosia fino ad oggi» (2Cr 35,25) e, per bocca del profeta, «Così dice il Signore degli eserciti: "Fate attenzione! convocate le lamentatrici: che vengano! e mandate a chiamare le più esperte: che vengano! Siano sollecite ad elevare su di noi un lamento perché i nostri occhi versino lacrime e le nostre palpebre stillino acqua"» (Ger 9,16-17). Lamenti funebri sono intonati per la morte di re ed eroi. Di Davide è una breve poesia per la morte di Abner: «Abner doveva morire come muore uno stolto? Le tue mani non furono legate, e i tuoi piedi non furono stretti in catene! Come si cade per mano di malfattori, sei caduto!» (2Sam 3,33-34). È ancora di Davide il più antico lamento riportato nella Bibbia, il più classico per equilibrio e contenuto, l'importanza del quale è sottolineata nello stesso testo biblico dove si legge che Davide «ordinò di insegnarti ai figli di Giuda. Ecco è scritto nel libro del Giusto» (2Sam 1,18): si tratta dell'elegia per Saul e Gionata (in ebraio *qinah,* 'elegia', caratteristica della quale è il ritmo 'spezzato' degli accenti), il cui *incipit* è «Sui tuoi colli, o Israele, il vanto è stato trafitto!» (2Sam 1,19) e il ritornello dice: «Come sono caduti i prodi?» (2Sam 1,19.25.27).

5. GRIDA DI GUERRA E CANTI DI TRIONFO - Il canto era presente anche in altre occasioni della vita di re ed eroi: melodie venivano intonate nei momenti di trionfo e vi erano inni e canti e 'grida' di guerra. Non si dimentichi che *l'osanna,* il canto di lode a Dio per eccellenza, fu 'grido' liturgico e prima ancora fu 'grido' di battaglia.

Queste pratiche musicali sono specialmente presenti nei libri biblici che riferiscono la vita di Israele al momento della conquista della terra promessa e del mantenimento dei suoi confini. Le grida di guerra erano esclamazioni lanciate nell'imminenza della battaglia a guisa di segnali o per infondere coraggio ai combattenti: «Spada! Per il Signore e per Gedeone!» (Gdc 7,20) gridano i trecento guerrieri scelti per combattere i madianiti. Nella descrizione della caduta di Gerico «il Signore disse a Giosuè: "Quando vi sarà un lungo suono di corno di montone e voi udrete il suono della tromba, tutto il popolo uscirà in un forte grido di guerra". Suonarono le trombe; appena il popolo udì il suono delle trombe ed ebbe emesso un formidabile grido di guerra, caddero su se stesse le mura della città» (Gs 6,2.5.20). Quando Davide fanciullo è mandato dal padre Iesse a portare il pane ai suoi fratelli, arruolati per la guerra contro i filistei, giunse «dove erano i carri, mentre le truppe uscivano per schierarsi e mandavano il grido di battaglia» (ISam 17,20). Giuditta, volendo esaltare la potenza di Dio, riconosciuta origine della vittoria riportata dagli israeliti sulle truppe di Oloferne, così dice nel suo cantico: «Allora grida di guerra alzarono i miei meschini, e quelli furono atterriti; gridarono i miei deboli e quelli crollarono» (Gdt 16,11). Pure a scene con grida di guerra fa ricorso Geremia nel profetizzare contro gli ammoniti: «Verranno giorni, oracolo del Signore, che farò udire contro Rabbà degli ammoniti l'urrà di guerra e sarà un cumulo di desolazione» (Ger 49,2). La profezia è confermata da Ezechiele, il quale ribadisce la minaccia del re di Babilonia contro Israele e Giuda, non intenzionati a ravvedersi dei propri errori, in questi termini: «Egli piazza gli arieti, apre la bocca per gridare, fa echeggiare il grido di guerra, piazza gli arieti alle porte, innalza il terrapieno e costruisce la

trincea» (Ez 21,27). Tali urla risuonano anche nel passo in cui Sofonia descrive il giorno dell'ira del Signore: «Grido amaro del giorno del Signore: un guerriero che leva il grido di guerra! Giorno di collera, quel giorno, giorno di angustia, giorno di squilli e grida di battaglia» (Sof 1,14-16).

Queste grida, questi canti assumono a volte già è palese in alcune delle citazioni riportate il significato di vessillo, specialmente quando, col proporre lodi a Dio, confermano la sottomissione degli ebrei al volere del Signore: essi combattono in suo nome e per suo comando e volere, e a lui richiedono la forza e la potenza necessarie al conseguimento della vittoria. Grido di guerra è la lode al Signore contenuta nel seguente passo: Giosafat «pose i cantori del Signore ed i salmisti, rivestiti di paramenti sacri, davanti al Tarmata perché proclamassero: "Lodate il Signore, perché eterna è la sua bontà". Appena cominciarono le acclamazioni e la lode, il Signore tese un'imboscata» (2Cr 20,21-22).

Già si è ricordato il grido «Spada! Per il Signore e per Gedeone!»; e ancora sono una bandiera le parole di Mosè per ricordare la vittoriosa battaglia di Giosuè su Amalek: «Mano al vessillo del Signore! Guerra per il Signore contro Amalek di generazione in generazione!» (Es 17,16). In questa prospettiva possono intendersi altrettante grida le acclamazioni che accompagnavano l'incedere dell'arca dell'alleanza: «Quando partiva l'arca, Mosè diceva: "Sorgi, Signore, siano dispersi i tuoi nemici, fuggano davanti a te quelli che ti odiano"; e quando si fermava, diceva: "Ritorna, o Signore, alla moltitudine delle migliaia d'Israele"» (Nm 10,35-36). Grida di guerra risuonano nella battaglia fra Abia, fedele al Signore, e Geroboamo che dalla sua via si allontanò. «Ecco con noi, alla testa, c'è Dio e i suoi sacerdoti e le trombe squillanti stanno per lanciare il grido di guerra contro di voi» (2Cr 13,12), dice Abia nella speranza di far rinsavire Geroboamo, già prevedendo l'esito della battaglia. Ma a nulla valsero le sue esortazioni; infatti «gli uomini di Giuda lanciarono il grido di guerra, e mentre quelli di Giuda emettevano il grido di guerra, Dio colpì Geroboamo e tutto Israele di fronte ad Abia e a Giuda» (2Cr 13,15).

L'espressione "grido di guerra" può assumere anche il significato di "segnale di battaglia". Specialmente nella esortazione del re Abia risalta l'aspetto di segnalazione per il fatto che il grido è affidato a "trombe squillanti". Fra i numerosi passi che potrebbero venire citati a questo scopo uno in particolare viene ricordato perché chiarisce l'esistenza di ben determinate melodie, ciascuna con un proprio significato: «Se la tromba emette un suono confuso, chi si preparerà al combattimento?» (ICor 14,8). È una testimonianza in negativo, per vero, ma ugualmente utile al nostro scopo; infatti dimostra che per andare alla battaglia i soldati dovevano udire 'quel' segnale, 'quei' suoni "non confusi" e non altri, e quindi facilmente si può risalire all'esistenza di vari tipi di "suoni non confusi" (leggi: melodie, squilli) con funzione di segnali dal diverso significato.

Grida di guerra, segnali, scene di battaglia, e canti in onore dei vincitori. Questa pratica è testimoniata direttamente da Mosè quando, scendendo la prima volta dal Sinai, ode il suo popolo che inneggia al vitello d'oro. Si rivolge quindi a Giosuè dicendo: «Non voce di canti di vittoria, né voce di canti di sconfitta [...] io sento» (Es 32,18). Subito viene alla mente il "carme epico" intonato ancora da Mosè e dai figli d'Israele, dopo il passaggio del Mar Rosso, per lodare Dio vittorioso sulle schiere del faraone: «Canto al Signore, perché si è mostrato grande: cavallo e cavaliere ha gettato in mare. Mia forza e mio canto è il Signore: è stato la mia salvezza...» (Es 15,1-18). A questo canto fa eco Maria, la sorella di Aronne, che «prese in mano un tamburello, e dietro di lei uscirono tutte le donne con tamburelli e in cortei danzanti. Maria intonò per loro: "Cantate al Signore, poiché si è fatto grande: cavallo e cavaliere ha gettato in mare"» (Es 15,20). Ad esso si affianca di diritto il bellissimo canto di Debora, uno degl'inni più antichi della Bibbia, che inizia: «Perché i capi hanno saputo essere tali in Israele, perché il popolo li ha seguiti con entusiasmo, lodate il Signore. Udite, o regnanti, porgete l'orecchio, o prìncipi. Io voglio cantare in onore del Signore, io scioglierò un canto al Signore, al Dio d'Israele...» (Gdc 5,2-31). La connotazione

di canto di guerra o canto di vittoria si può cogliere specialmente nella rievocazione dello scontro ai vv. 19-22: «Sono venuti i re, hanno attaccato battaglia, hanno attaccato battaglia i re cananei, a Taanach, presso le acque di Meghiddo, non hanno riportato bottino d'argento. Dal cielo hanno combattuto le stelle, hanno combattuto contro Sisara dalle loro vie. Il torrente Kison li ha travolti; un torrente ha dato loro battaglia! Il torrente Kison ha calpestato con violenza le loro vite. Martellavano il suolo gli zoccoli dei cavalli: galoppo sfrenato dei loro destrieri».

Un altro esempio è l'antico canto militare amorreo messo in bocca ai «poeti [che] dicono: "Venite a Chesbon, si edifichi e stabilisca la città di Sicon, perché fuoco è uscito da Chesbon, fiamma dalla città di Sicon: ha divorato Ar di Moab, i padroni delle alture dell'Arnon. Guai a te, Moab, sei perduto, popolo di Camos: ha dato i suoi figli alla fuga, le sue figlie alla schiavitù, a Sicon, re amorreo. Li abbiamo colpiti con frecce, è perduto da Chesbon fino a Dibon, abbiamo devastato fino a Nofach, che è presso Madaba"» (Nm 21,27-30).

All'epoca davidica risale il canto intonato per onorare i vincitori dei filistei, al loro ritorno dalla battaglia: «Le donne uscirono incontro al re Saul da tutte le città d'Israele per cantare danzando con tamburelli, con grida di gioia e con sistri. Lc donne danzavano ripetendo il ritornello: "Saul colpì le migliaia [nemiche], ma Davide le [...] miriadi [avversarie]"» (ISam 18,6-7). Di poco lo precede un altro esempio di canto con il quale Sansone annuncia una propria vittoria: è il breve frammento «Con la mascella d'un asino, io li ho ben maciullati, con la mascella d'un asino, ho colpito mille uomini!» (Gdc 15,16).

6. I SALMI - Nella liturgia ebraica ebbero notevole peso le esecuzioni musicali e fra queste va subito citata l'intonazione dei salmi. Il libro dei Salmi è una «collezione di canti religiosi usata come testo di preghiera liturgica nel secondo tempio di Gerusalemme», ed è anche libro 'musicale' per eccellenza: «Il salmo è una composizione poetica cantata con l'accompagnamento di strumenti musicali a corda» *(ibid.)*. Di tale destinazione fanno fede alcune didascalie spesso anteposte ai singoli poemi; pur essendo state aggiunte posteriormente dai collettori del complesso dei canti, esse tuttavia comprovano quella pratica. I Sai 4, 54, 55, 61 presentano l'indicazione «con strumenti a corda», cui nei Sal 6 e 12 viene aggiunta la precisazione «sull'ottava»: forse è indicato un raddoppio della melodia cantata da attuarsi a distanza d'ottava con lo strumento musicale, oppure è specificato uno strumento la cui estensione è compresa nell'ambito di un'ottava; non è possibile tuttavia risalire all'esatto significato dell'espressione. Ulteriore conferma della destinazione esecutiva musicale si ha nella didascalia «con strumenti a corda canto» preposta ai Sal 67 e 76. Solo il Sal 5, unico caso nell'intera raccolta, prevede invece l'accompagnamento «al suono del flauto»; forse è la classica eccezione che conferma la regola.

Non sono conosciute le melodie sulle quali venivano intonati i salmi; nelle didascalie però sono contenute indicazioni che sembrano alludere ad una pratica più volte presente nel corso della storia musicale, fino a tempi recentissimi: il «cantasi come». Invece di comporre per un testo poetico una melodia originale, a questo se ne adatta una preesistente, già corredata di un proprio testo, conosciuta con un preciso titolo. La nuova poesia «cantasi come» quella nota composizione, indicata a questo scopo con il proprio titolo o con l'originale *incipit* poetico o ancora in altro modo atto a definire di quale canto si tratti. Purtroppo anche di queste melodie mancano le note: è possibile solo individuare gruppi di salmi probabilmente intonati sulla medesima composizione o singoli brani cantati secondo la suesposta tecnica. Ad esempio il Sai 8 è intonato « secondo la melodia ghittita » e i Sal 81 e 84 vanno cantati «sulla (melodia) ghittita»; a meno che il termine non indichi uno strumento musicale (come alcuni studiosi suppongono), del quale tuttavia non è rimasta traccia, o si riferisca al carattere gioioso della composizione (come ipotizzano altri), il significato delle didascalie sembra proporre, nella traduzione offerta, un canto o una scala o un tono o formula musicale propri della città di Gat, sul quale cantare o ispirandosi al quale

i

comporre la melodia per il salmo. Analogo significato può avere la didascalia «secondo “La morte del figlio”» per il Sal 9-10, ma il senso di questa indicazione resta oscuro; il Sal 22 propone la «melodia “Le cerve dell’aurora”» quale motivo su cui intonare il testo poetico. I Sal 45 e 69 vanno cantati «su “I gigli”», il Sal 80 su «I gigli della testimonianza» e il Sal 60 «secondo “I gigli del testimonio”», probabilmente tre diversi modi per indicare la medesima composizione musicale. Ecco altri titoli: «su “Le vergini”» va eseguito il Sai 46, mentre il Sai 56 si adatta a «La colomba dei terebinti lontani» e «Non distruggere» è la melodia di cui servirsi per i Sal 57, 58, 59, 75. Le due espressioni «su “Idutun”» e «per Idutun» (Sal 62 e 77, e 39 rispettivamente) probabilmente hanno il medesimo significato che tuttavia sfugge alla moderna indagine; può essere un «cantasi come» oppure una dedica, mentre secondo alcuni studiosi può fare riferimento ad un tipo particolare di strumento musicale del tutto sconosciuto; non sembra comunque abbia relazione con l’Idutun, levita cantore, citato in 2Cr 5,12; è uno dei vari termini presenti nella Bibbia ancora del tutto oscuri e muti di significato.

Analoga incertezza si ha per l’indicazione «secondo *“mahalat”*», per i Sal 53 e 88, e per le due parole “*miktam"* (Sal 56, 60) e *“maskil”* (Sal 32, 42, 44, 52, 55, 88, 89); se il termine *mahalat* rimane del tutto sconosciuto, c’è chi avanza l’ipotesi che gli altri due facciano riferimento ad un tipo particolare di preghiera e a un modo di recitazione: *miktam* starebbe a designare un salmo penitenziale o quanto meno una preghiera segreta, mentre *maskil* indicherebbe una lirica da recitarsi con arte. Purtroppo non aiuta l’analisi di un’intera didascalia come, ad esempio, quella del Sai 88 qui riportata integralmente: «Canto. Salmo. Dei figli di Core. Al maestro di coro. Secondo *“mahalat”*. Maskil. Di Eman l’Ezraita». Nulla di particolare riguardo a “Canto. Salmo” e “Al maestro di coro”; “Dei figli di Co- re” può indicare l’attribuzione del testo letterario, vista la posizione nella didascalia e data la presenza di un’altra attribuzione successiva; e poi si è notato come si possa ipotizzare autore diverso per la composizione musicale e per il testo letterario. Altri salmi nella didascalia sono ascritti a Davide, Asaf, Salomone, Mosè: non è detto che questi fossero gli autori sia del testo sia della musica. Secondo “*mahalat*” e “*maskil*” potrebbero avere diversi significati: se alla prima espressione si attribuisce il valore di «cantasi come», la seconda potrebbe mantenere il significato di “forma artistica” la cui paternità è fatta risalire a “Eman l’Ezraita”; e tale significato rimarrebbe per “*maskil*” anche volendo vedere nella prima espressione l’indicazione di una scala o formula melodica. Ma i significati potrebbero anche essere invertiti. Tuttavia il seguire questa strada, basata solo su ipotesi “in chiave moderna”, porta fatalmente a sollecitare troppo il testo senza poter giungere a qualche parere sufficientemente attendibile o comprovato.

Alcune traduzioni della Bibbia riportano il termine *selah* frammisto ai versi di alcuni salmi, il significato del quale sfugge ancora ad una sicura individuazione. Vari studiosi hanno cercato di risolvere il dubbio: vi fu chi pensò si trattasse di un’indicazione musicale che stesse a significare un elevarsi del tono; altri, sempre con riferimento alla prassi esecutiva musicale, attribuì al termine il valore di un segno di ripetizione, come l’attuale segno di ritornello; altri ancora vide in questa parola un suggerimento ai musici per interventi strumentali; infine secondo pareri che escluderebbero un’interpretazione musicale, *selah* indicherebbe un alzarsi degli occhi al cielo o un inchinarsi per sottolineare con questi gesti l’esecuzione di particolari momenti dei salmi. L’ipotesi più seguita al giorno d’oggi attribuisce alla parola il significato di pausa, momento di riflessione nel corso dell’esecuzione salmodica. Purtroppo sempre di ipotesi si tratta, basate su fondamenta più o meno solide, per uno studio delle quali si rimanda a più approfonditi saggi contenuti nei testi ricordati nella "Bibl.

La citata destinazione liturgica dei salmi viene precisata da alcune didascalie: ad esempio i Sal 17, 86, 90, 102, 142 riportano l’indicazione “preghiera”, mentre il Sal 18, “canto di salvezza”, è attribuito al «servo del Signore Davide, il quale pronunciò al Signore le parole di questo canto nel giorno in cui lo liberò dalla

mano dei suoi nemici...»; si tratta di una preghiera di ringraziamento, quindi. Sicura destinazione ha il Sai 30 essendo un «inno per la dedicazione del tempio», ed i Sal 120—134, indicati come «canti delle ascensioni», erano intonati in occasione dei pellegrinaggi al tempio di Gerusalemme. Permane ancora il dubbio se l'esecuzione dovesse essere attuata mentre i fedeli salivano al tempio o se i canti venissero eseguiti sui gradini che immettevano al recinto dell'edificio aperto ai pellegrini. Appare superfluo ricordare i salmi che tali vengono definiti nella didascalia o i cui titoli denunciano il carattere di preghiera a Dio, perché, come si è visto, questa è la sicura destinazione dell'intero Salterio.

L'importanza data alla musica nella liturgia ebraica si manifesta specialmente in epoca davidica: «Ecco coloro ai quali Davide affidò la direzione del canto nel tempio dopo che l'arca aveva trovato una sistemazione», si legge in lCr 6,16, cui segue l'elenco dei nomi. In lCr 25,9-31 vengono contate 24 classi di cantori, ciascuna di dodici elementi, in totale quindi 288 cantori al servizio del tempio. Ricordando i rimpatriati dall'esilio babilonese, dopo l'editto di Ciro, Esdra cita un numero di 128 cantori figli di Asaf (Esd 2,41), mentre Neemia ne conta 148 (Ne 7,44). Pur nella discrepanza delle cifre rimane la validità della documentazione.

7. LA DANZA - La liturgia ebraica si rivolgeva non solo al canto, ma prevedeva anche esecuzioni musicali accompagnate da danze. Subito viene alla mente la figura del re Davide che in tal modo rende lode a Dio: «Davide danzava con tutto l'ardore davanti al Signore» (2Sam 6,14), e la dichiarazione del re stesso a Mikal figlia di Saul: «Voglio danzare alla presenza del Signore» (2Sam 6,21). «Davide e tutto Israele danzavano davanti a Dio...» si legge in lCr 13,8. Anche nei salmi sono contenuti inviti a osannare il Signore in questo modo: «Lodino il suo Nome con la danza» (Sal 149,3); «lodatelo con timpani e danza» (Sal 150,4). Dopo il passaggio del Mar Rosso Maria e le donne d'Israele danzavano intonando il ritornello al canto di Mosè in lode al Signore e in ringraziamento per il prodigio operato. Per inciso si ricorda che la danza, quale modo per rendere lode, è presente anche in passi della Bibbia dove sono citate liturgie pagane: quando Mosè discese dal Sinai e «si avvicinò all'accampamento, vide il vitello e le danze» (Es 32,19), e gli ebrei dediti al culto di Baal «danzavano, piegando il ginocchio davanti all'altare che avevano costruito» (IRe 18,26).

In questo modo venivano riveriti anche personaggi importanti: la figlia di Iefte, per rendere onore al padre vittorioso nella guerra contro gli ammoniti, quando questi «tornò a casa sua in Mizpa, gli uscì incontro per prima, guidando un gruppo di fanciulle che danzavano al suono dei cembali» (Gdc 11,34). In onore di Davide «si ripeteva nelle danze: "Saul colpì le migliaia [nemiche], ma Davide le miriadi avversarie"» (ISam 21,12). Anche Oloferne, conquistatore delle città della costa, è accolto dagli «abitanti di quelle città e di tutta la regione circostante con corone, danze e al suono di timpani» (Gdt 3,7). Infine onore è dato a Giuditta dalle «donne d'Israele che accorsero a vederla, la elogiarono ed eseguirono tra loro una danza in onore di lei» (Gdt 15,12), ed ella stessa, «mettendosi a capo di tutto il popolo, guidò la danza di tutte le donne» (Gdt 15,13).

8. GLI STRUMENTI MUSICALI - Dalle citazioni fin qui riportate emerge come venissero largamente usati strumenti nelle esecuzioni musicali (abbiamo visto che il canto era facilmente legato al suono degli strumenti). Di questi l'unico sicuramente conosciuto, per essere tuttora in uso nella liturgia ebraica, è il corno d'ariete o di montone: lo *so far,* per gli altri strumenti purtroppo non vi è sempre accordo fra gli studiosi riguardo all'interpretazione dei termini originali. Uniche vie per cercare di individuare più sicuramente di quali strumenti si tratti sono il confronto con la pratica musicale delle popolazioni con le quali gli ebrei erano in contatto, a volte più riccamente descritta, e lo studio dei rari reperti archeologici. Per il risultato di tali indagini si rimanda alle più specialistiche ed esaurienti opere citate nella '"Bibl., specialmente all'articolo di Edith

i

Gerson-Kiwi. Il musicista lettore della Bibbia può tuttavia cogliere le indicazioni relative al materiale con cui venivano costruiti gli strumenti e specialmente l'uso che di questi era fatto. L'argento e il metallo battuto erano adoperati per la costruzione delle trombe (Nm 10,2; 2Re 12,14; Sir 50,16); per le cetre o arpe o lire veniva usato il legno di sandalo (2Cr 9,11; IRe 10,12: nelle due citazioni, relative allo stesso argomento, alle arpe sono accomunate ora le cetre ora le lire); i cembali erano fabbricati in bronzo.

Riguardo all'uso dei vari strumenti musicali le varie citazioni, a volte generiche a volte più precise, permettono di chiarire come strumenti musicali venissero usati sia in momenti liturgici sia in occasione di feste e conviti. Sembra che in questo secondo caso non venissero usate le trombe, riservate a particolari liturgie o a scopi militari.

Nelle pratiche del culto il corno di montone è specialmente adoperato nei momenti più solenni, anche se a volte in tali occasioni ad esso è accomunata o si sostituisce la tromba (almeno così appare nella traduzione cui si è fatto riferimento). Nella descrizione della salita di Mosè al monte Sinai Dio dice: «Quando suonerà il corno, allora gli ebrei saliranno sulla montagna» (Es 19,13); e più oltre si legge: «Il terzo giorno, al mattino, ci furono tuoni, lampi, e un suono molto potente di tromba» (Es 19,16); ancora: «Il suono del corno andava sempre più rafforzandosi. Mosè parlava e Dio gli rispondeva nel tuono» (Es 19,19).

Nella dettatura della legge sul monte Sinai Dio fra l'altro ordina a Mosè: «Farai risuonare il corno dell'acclamazione nel settimo mese, il dieci del mese; nel giorno di espiazione farai risuonare il corno in tutta la vostra terra» (Lv 25,9). E ancora nel deserto del Sinai «il Signore disse a Mosè: "Fatti due trombe d'argento: le farai massicce e serviranno per la convocazione della comunità"» (Nm 10,1-2); seguono quindi le prescrizioni sul come suonarle nelle diverse occasioni.

Al suono di sette trombe di corno di montone crollano le mura di Gerico ed infine nell'Apocalisse l'autore ricorda le proprie visioni dicendo: «Udii dietro a me una voce possente, come di una tromba» (Ap 1,10), e gli squilli di sette trombe segnano l'avverarsi degli eventi in quel libro annunciati.

Ecco altri esempi: «Davide e tutta la casa d'Israele trasportarono l'arca del Signore con acclamazioni e con suono di corno» (2Sam 6,15); «I sacerdoti Benaia e Iacaziel suonavano continuamente le trombe davanti all'arca dell'alleanza di Dio» (lCr 16,6); quando, in obbedienza al rito, «il sacerdote unse Salomone» per consacrarlo re, «allora si suonò la tromba e tutto il popolo gridò: "Viva il re Salomone!"» (IRe 1,39); ancora per un'altra intronizzazione «suonarono la tromba e proclamarono: "Ieu è re!"» (2Re 9,13).

Se le trombe e il corno di montone erano di uso esclusivo dei sacerdoti, a partire dall'epoca davidica altri strumenti vennero ammessi nella liturgia e suonati dai leviti. La distinzione si può leggere in una delle varie descrizioni della liturgia processionale dell'arca dell'alleanza nel suo incedere verso la città di Davide: «I cantori Eman, Asaf ed Etan usavano squillanti cembali di bronzo», altri leviti «suonavano arpe per voci di soprano» e altri ancora «suonavano le cetre sull'ottava per dare il tono. I sacerdoti [...] suonavano le trombe davanti all'arca di Dio» (lCr 15, 19ss). Ulteriore conferma si ha quando viene ricordata l'istituzione, da parte di Davide, del servizio (evitico: «Egli stabilì che alcuni leviti stessero davanti all'arca: Asaf, il capo, Zaccaria, il suo secondo, Uzziel, Semiramot, Iechiel, Mattatia, Eliab, Benaia, Obed-Edom e Ieiel, che suonavano strumenti musicali, arpe e cetre; Asaf suonava i cembali. I sacerdoti Benaia e Iacaziel suonavano continuamente le trombe davanti all'arca» (lCr 16,4-6).

Alla liturgia codificata da Davide si attiene il re Salomone sia per il trasporto dell'arca nel tempio di Gerusalemme, sia per la consacrazione del tempio stesso. La prima delle due descrizioni si legge in 2Cr 5,12-13: «Mentre i leviti cantori al completo, Asaf, Eman, Idutun, con i loro figli e i loro fratelli rivestiti di bisso, stavano ad oriente dell'altare suonando cembali, arpe e cetre, centoventi sacerdoti insieme a loro suonavano le trombe. Quando tutti insieme, trombettieri

e cantori, fecero udire la loro voce all'unisono per lodare e celebrare il Signore, quando alzarono la voce al suono delle trombe, dei cembali e di altri strumenti musicali lodando il Signore, allora il tempio si riempì della gloria del Signore». Per la consacrazione del tempio «i sacerdoti si tenevano ai loro posti, mentre i leviti con gli strumenti di musica sacra, fatti dal re Davide, lodavano il Signore, "perché eterna è la sua bontà". Così Davide salmodiava per mezzo loro. 1 sacerdoti suonavano le trombe di fronte ad essi» (2Cr 7,6).

Gli strumenti a percussione sono già stati ricordati in varie citazioni più sopra riportate e quindi il loro uso è chiaro; vanno menzionati tuttavia per il loro particolare significato sacrale i campanelli d'oro cuciti al lembo del mantello di Aronne, capo dei sacerdoti (Es 28,33). Tutti i tipi di strumenti musicali allora conosciuti sono presenti nella descrizione dei momenti cultuali più solenni, anche se non relativi alla sola liturgia religiosa, quasi a sottolinearne il particolare significato. Se «Davide e tutto Israele danzavano davanti a Dio con tutto l'entusiasmo cantando e suonando cetre, arpe, tamburi, cembali e trombe» (lCr 13,8), essi non facevano che mettere in pratica l'invito a lodare in tal modo il Signore contenuto nel Sal 150: «Lodatelo con squilli di tromba, lodatelo con arpa e cetra. Lodatelo con timpani e danza, lodatelo sulle corde e sui flauti. Lodatelo con cembali squillanti, lodatelo con cembali sonori» (Sal 150,3-5). La quantità degli strumenti citati ed il fragore da essi prodotto sembra intendano attribuire importanza all'oggetto del culto pagano cui fa riferimento il seguente passo relativo al periodo babilonese: «Quando udirete il suono del corno, del flauto, della cetra, della sambuca, del salterio, della zampogna e di ogni genere di strumenti musicali, vi prosternerete e adorerete la statua d'oro che il re Nabucodonosor ha eretto» (Dn 3,5), cosi proclama l'araldo; ma quell'invito non viene accolto dai giovani ebrei ai quali sarà per questo riservata la sorte della fornace. Alla quantità di suoni fa riferimento pure il Siracide nel descrivere la celebrazione del culto da parte del sommo sacerdote Simone: «A quel momento cominciavano a gridare i figli di Aronne, suonavano con le loro trombe di metallo battuto facendo sentire una grande voce come memoria dinanzi all'Altissimo. Allora il corno intonava il suo canto, una melodia dolce, mista al suono vigoroso» (Sir 50,16.18), dove agli impetuosi squilli di tromba viene contrapposta un'intonazione più sommessa e tenue.

9. ESECUZIONE RESPONSORIALE E ANTIFONALE - L'ultima citazione riportata sembra presentare la particolare pratica esecutiva del responsorio o antifona: una "melodia dolce" sarebbe stata certamente sovrastata dal "suono vigoroso" delle trombe qualora le due esecuzioni fossero avvenute contemporaneamente, perciò appare più logico un alternarsi di suono di trombe e canto del coro. Altri passi biblici testimoniano più esplicitamente la pratica responsoriale o antifonale. Neemia (12,27ss) così descrive la processione per la dedicazione delle mura di Gerusalemme: «Si mandarono a cercare i leviti da tutti i loro luoghi, per farli venire a Gerusalemme per celebrarvi una dedicazione festosa, con inni e canti, cembali, arpe e cetre. S'adunarono dunque i cantori», vennero formati «due grandi cori: il primo procedeva sulle mura, a destra», e comprendeva un «coro di sacerdoti con trombe e Zaccaria e i suoi fratelli con gli strumenti musicali di Davide. Il secondo coro s'incamminò verso la sinistra. I due cori si fermarono poi nel tempio di Dio. I cantori fecero sentire la loro voce, mentre Izrachia li dirigeva». È pur vero che l'unico momento in cui viene confermata un'esecuzione musicale è solo nel tempio, ma non pare una forzatura il pensare a questi cori già osannanti durante il percorso sulle mura. Di qui l'ipotesi dell'esecuzione antifonale. Questa prassi esecutiva era già nota all'epoca dell'esodo dall'Egitto, e se un primo esempio si può cogliere nella liturgia del ringraziamento rivolto a Dio dopo il passaggio del Mar Rosso, dove Maria intona il ritornello «Cantate al Signore, poiché si è fatto grande... » (Es 15,21) alternandosi al canto di Mosè, già citato per altra ragione, ulteriore conferma si ha nell'osservazione rivolta dallo stesso Mosè a Giosuè quando scende dal Sinai: «Non voce di canti di vittoria, né voce di canti di sconfitta: voci

i

di canti alternati io sento» (Es 32,18). L'alternarsi dei due cori è la particolarità dell'antifona, e forse per chiarire questo aspetto il brano è stato tradotto a volte in modo lievemente diverso, pur mantenendo intatto il significato (ad esempio nella *Bibbia di Gerusalemme* si legge: «il grido di chi canta a due cori io sento»). Nel Deuteronomio, quando sono ricordate le maledizioni per chi trasgredisce la legge del Signore, viene descritta l'esecuzione antifonale; già nella distribuzione sui due monti Garizim ed Ebal di coloro che dovevano benedire o maledire sembra sottintesa una contrapposizione di voci: «I leviti intoneranno e diranno a voce alta a tutti gli israeliti: "Maledetto colui che fa un idolo scolpito". Tutto il popolo risponderà: "Amen"» (Dt 27,14-15ss); seguono le varie maledizioni ed a ciascuna «tutto il popolo risponderà: "Amen"». La presenza di musica è adombrata dal verbo "intonare" attribuito, nella traduzione, ai leviti; inoltre è già stato visto nei momenti particolarmente solenni della liturgia ebraica erano previsti interventi musicali.

Per analogia potrebbe vedersi un caso di esecuzione responsoriale nel passo in cui, sotto l'aspetto di solo dialogo, viene riproposta la "rinnovazione dell'alleanza" fra Dio e Israele a Sichem: «Allora Giosuè disse al popolo: "Voi non potete servire il Signore Rispose il popolo a Giosuè: "No, noi serviremo il Signore!". Allora Giosuè disse al popolo: "Voi siete testimoni contro voi stessi, che avete scelto il Signore per servirlo!". Quelli risposero: "Siamo testimoni!". Giosuè disse: "Allora togliete via gli dèi stranieri che sono in mezzo a voi e indirizzate i vostri cuori al Signore, Dio d'Israele". Il popolo rispose a Giosuè: "Serviremo il Signore, nostro Dio, e ascolteremo la sua voce"» (Gs 24, 19-24).

Il seguente esempio di responsorio propone con più certezza la presenza della musica perché relativo ad una pratica sacrificale, quindi liturgica, con preghiere che è risaputo erano cantate: «Mentre il sacrificio si consumava, i sacerdoti facevano la preghiera e con i sacerdoti tutti gli altri. Gionata incominciava e gli altri con Neemia rispondevano» (2Mac 1,23). A questo proposito può essere anche citata la preghiera notturna di Tobia laddove questi, dopo avere svegliata la futura sposa, la invita a pregare insieme a lui il Signore; Tobia rivolge la preghiera a Dio, «poi dissero insieme "Amen, Amen"» (Tb 8,8). Ancora l'esecuzione antifonale o responsoriale è attribuibile ai canti contenuti nella Bibbia che presentano una chiara impostazione 'litanica': fra questi emergono l'inno dei tre giovani condannati al supplizio della fornace ardente da Nabucodonosor e il Sai 136, nei quali il secondo emistichio di ogni verso si ripresenta sempre uguale (a volte con qualche lieve variante, nel canto dei tre giovani). Proprio il carattere ripetitivo del secondo emistichio permette di ipotizzare che questo sia assegnato per l'esecuzione al gruppo dei fedeli, in risposta al primo emistichio proposto dall'officiante o dal gruppo dei sacerdoti. Nel caso del canto dei tre fratelli si potrebbe pensare ad un dialogo fra uno di essi e gli altri due o fra uno solo ed il gruppo dei tre. Altri momenti con impostazione litanica si trovano, ad esempio, nei Sal 115,9-11; 118,2-4; 135, 19-20. Le ripetizioni testuali presenti nel Sal 107 (i vv. 6 e 8 sono uguali ai vv. 13 e 15, 19 e 21, 28 e 31) possono sottintendere anche una ripetizione musicale e facilmente possono suggerire l'ipotesi di una esecuzione in dialogo.

10. USI PARTICOLARI DELLA MUSICA - Infine ecco alcune note relative a passi biblici in cui l'esecuzione musicale è proposta con particolari scopi 'extramusicali'. Il suono di dolci melodie avrebbe avuto una proprietà calmante di sicuro effetto, se sì attribuisce valore al passo in cui si legge che «quando lo spirito di Dio era su di Saul, Davide prendeva la cetra e sonava con la sua mano; Saul trovava la calma, ne aveva un beneficio e lo spirito malvagio si allontanava da lui» (ISam 16,23). L'ipotetica contraddizione "Spirito di Dio - spirito malvagio", confermata dalla precedente espressione "spirito malvagio di Dio" in ISam 16,16, può essere spiegata attribuendo a Dio l'origine di tutto e quindi anche degli assalti di furore e di insania di Saul.

La musica era intesa come tramite fra Dio e i suoi profeti. Eliseo ordina: «"Ora conducetemi un suonatore di lira" [e] mentre il suonatore pizzicava le

corde, la mano del Signore fu sopra Eliseo che disse: “Così parla il Signore...”» (2Re 3,15-16); «Idutun profetava al suono delle cetre» (lCr 25,3); secondo la predizione di Samuele Saul dovrà incontrare presso Gabaa «uno stuolo di profeti che scendono dall’altura preceduti da arpa e tamburello, flauto e cetra in atteggiamento da profeti» (ISam 10,5).

11. IL SUONO ALL’ORIGINE DEL CREATO - Da ultimo un gesto ‘sonoro’, se non musicale, senza il quale esisterebbe solo Dio: la creazione dell’universo, avvenuta perché «Dio
ordinò...», «Dio disse...» (Gen l,3ss). Anche Giovanni inizia il suo Vangelo con l’inno: «In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo» (Gv 1,1), dove con il termine “Verbo” si intende la ‘Parola’, la ‘Sapienza’, ma forse anche qualcosa di più remoto, di più indistinto dei suoni articolati formanti appunto la parola: è il suono primordiale, primigenio, a volte indicato in altro modo, è il soffio con cui Dio diede la vita ad Adamo. In altre mitologie: è il ‘grido’, la ‘risata’ del dio Thot origine del creato, secondo gli antichi egizi; sono «i canti [con cui], secondo il *Rigveda,* gli Angiras crearono la luce e il mondo» (M. Schneider, *Il significato della musica,* p. 21). «La tradizione vedica parla di un essere ancora immateriale che dalla quiete del non essere improvvisamente risuona, a poco a poco convertendosi in materia, e così diventa mondo creato».

Questo argomento, se trattato ampiamente, porterebbe oltre i limiti imposti dall’assunto della presente voce; perciò ecco l’invito all’ormai paziente lettore a rivolgersi ad opere più specialistiche qualora intenda approfondire il tema.

i

CANTICO DEI CANTICI

I - «IL LIBRO PIÙ SANTO DI TUTTI» — Rabbi Akiba (morto nel 135 d.C.) aveva affermato: «Il mondo intero non è degno del giorno in cui il Cantico è stato donato a Israele. Tutti i libri della Bibbia sono santi, ma il Cantico è il più santo di tutti». Un secolo dopo uno dei massimi esponenti dell'esegesi cristiana del III sec., Origene, gli faceva eco iniziando così le sue *Omelie sul Cantico:* «Beato colui che penetra nel Santo, ma ben più beato colui che penetra nel Santo dei santi. Beato chi comprende e canta i cantici della Scrittura, ma ben più beato chi canta e comprende il Cantico dei cantici» (*PG* 13,37).

La tradizione giudaica sia pure con qualche esitazione e quella cristiana hanno accolto questo 'Cantico' per eccellenza (l'espressione ebraica "Cantico dei cantici" è un superlativo di eccellenza) come celebrazione non solo dell'amore di una coppia, ma ne hanno trascritto il simbolismo nuziale in chiave teologica sulla scia di un procedimento già seguito dalla profezia, da Osea (c. 2) a Geremia (2,2; 3,lss), da Ezechiele (c. 16) al Secondo e Terzo Isaia (Is 54; 62,1-5). Il testo diventava, così, il compendio cifrato della relazione d'alleanza e d'amore che intercedeva tra Jhwh e il suo popolo.

Ma il punto di partenza del Cantico (=Ct) è profondamente terrestre e umano, è quasi lo sviluppo di quel primo ed eterno canto d'amore che affiora sulle labbra dell'uomo di tutti i tempi e di tutte le terre (1 *'hadam,* l'Uomo) quando incontra la sua donna: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà *'issati-donna* perché dall'uomo è stata tratta» (Gen 2,23). Come scriveva L. Alonso Schòkel, «lui e lei, senza un vero nome, sono tutte le coppie della storia che ripetono il miracolo dell'amore». L'amore umano può diventare paradigma per la conoscenza del Dio che è amore (lGv 4,8.16); ed è quindi l'amore umano nella sua realtà totale, nella sua corporeità e spiritualità, nel suo intreccio di eros, di poesia, di gioia, di spirito, di vita, che regge la struttura simbolica del Ct. L'amore umano in sé parla di Dio; se esiste l'amore esiste Dio; nella vita terrena chi ama conosce Dio (lGv 4,8) e lo irradia rivelandolo all'umanità.

Al centro del Ct c'è, allora, l'amore di due giovani che esprimono con semplicità, naturalezza e calore la loro passione e la loro intimità: «Grida di gioia e voce di allegria, voce dello sposo e della sposa» (Ger 7,34; 16,9; 25,10). Proprio per l'assoluta universalità di questa esperienza il poeta convoca quanto di più bello è

stato scritto sul tema: gli influssi egiziani, mesopotamici, cananei ‘laici’, quindi sono innegabili. È convocata anche la natura: paesaggi, fiori, piante, vigne, colli in una ricchissima e multicolore simbolica. L’atmosfera è quella primaverile: entusiastica e felice. L’orizzonte è popolato di animali: colombe, gazzelle, leoni, volpi, leopardi, mentre i profumi e le essenze aromatiche invadono tutta l’aria che si carica di sensualità. La stessa corporeità è presente con tutta la sua forza, il suo splendore, i suoi segreti: le deliziose pitture del corpo femminile nel c. 4 e di quello maschile nel c. 5 si trasformano in una specie di alfabeto delle meraviglie del mondo e della gioia di vivere.

II - OSCILLAZIONI ERMENEUTICHE — Posto sotto il patronato di Salomone secondo una costante della lettura sapienziale, il Ct ha una superficie linguistica fluida: accanto ad arcaismi che possono rimandare all’antica epoca monarchica, si intravedono elementi post-esilici come gli aramaismi (in 1,6.7.11.17; 2,9.11. 13; 3,2.8; 5,3; 6,11; 7,3; 8,5) o l’uso di termini persiani (in 1,12; 3,9; 4,13; 4,14; 5,16; 6,11).

Opera arcaica a redazione post- esilica, oppure opera post-esilica (magari anche del tardo post-esilio, IV-III sec. a.C.) con fonti antiche o coscienti arcaismi? La maggioranza degli esegeti sembra ora inclinare verso la seconda parte del dilemma, ma il Ct resta uno scritto polimorfo e mobile. Come scriveva O. Loretz (cf. Bibl.) «bisogna aspettarsi che nei canti d’amore del Ct il vecchio stia accanto al nuovo, l’arcaico accanto al moderno».

1. STRUTTURA FLUIDA - Anche se il termine è usato da molti, non è corretto definire il Ct un’opera ‘antologica’, perché non può essere catalogato come compilatorio e scolastico il movimento libero e ramificato della poesia d’amore. Essa assume schemi ereditari ma li pervade sempre di uno spirito nuovo; la sua funzione è sempre quella di tendere verso l’ineffabile e il totale, e il mondo semitico attua questa funzione attraverso l’accumulazione orizzontale dei simboli, dei vocaboli, delle emozioni. Il Ct d’altronde, come Gb, sembra essere per molti aspetti un’opera ‘aperta’, un “work in progress”, al cui completamento e arricchimento sono stati convocati anche i lettori: cosicché la redazione assume quasi il significato di una prima stesura. Non impressionano allora le reiterazioni (2,6 e 8,3; 2,17 e 8,14), i ritornelli (2,7; 3,5; 8,4), i duplicati e le riedizioni di immagini. Lo stesso impasto ‘musicale’, proprio della stilistica e della metrica ebraica, causa accostamenti sorprendenti di termini e di immagini che non hanno più consistenza in una versione. Il ricorso ad una cinquantina di hapax vuole rendere più sofisticato e più nobile il modo con cui si esprime il fascino interiore, mentre paradossalmente il metro elegiaco della *qinah* (3 + 2 accenti) sostiene una poesia che è tutta gioia, fasto, luce. La ripetizione integrale di una scena, il notturno di 3,1-4 e 5,2-7, conosce certamente la forza del crescendo e della tensione.

Per questi ed altri dati risulta evidente la difficoltà di definire un piano di lettura organico nell’interno dell’opera: a chiari segnali strutturali corrispondono dispersioni assoluta- mente libere. Le scene talora si affidano a sequenze progressive, altre volte si ripiegano su se stesse in una specie di melopea orientale retta da una spirale poetica e sonora quasi infinita. Osservava giustamente D. Colombo (cf. Bibl., Ed. Paoline 1975): «Ogni parte rappresenta una variazione dell’unico tema che suggerisce parole e canti: l’amore umano tra due giovani che si cercano e si eludono, fonte per loro di gioia sconfinata e di cocente dolore». Eppure, proprio per una sotterranea logica poetica che sembra sostenere lo sviluppo del carme, tutti gli esegeti si lasciano tentare ad individuare o strutture nette o almeno filoni musicali sui quali si intessono variazioni e contrappunti. Potremmo allegare decine e decine di proposte strutturali.
Ne vogliamo citare solo alcune delle più significative, per mostrare la fluidità dell’impianto del testo poetico del Ct.

Lo schema settenario ha avuto grande fortuna (D. Buzy, R. Gordis, R.E. Murphy, D. Lys, ecc.). Ecco ad es. come D. Lys distingue i suoi sette poemi

nuziali: *I.* 1,2—2,7; *II.* 2,8-17; *III.* 3,1—5,1; *IV.* 5,2—6,3; *V.* 6,4—7,10; *VI.* 7,11—8,4; *VII.* 8,5-14. J.Ch.

Exum invece è convinta che sia possibile isolare nel testo del Ct un ricamo puntuale di riferimenti. M.H. Segai rilancia l'idea di una struttura interna, legata ad un crescendo musicale che si basa su due movimenti in progressione: la prima fascia tematica avanza sino a 5,1 in un flusso sempre più intenso e in 5,1 attua il suo acme nell'unione tra i due giovani; da 5,2 in avanti si riprendono i motivi della prima fase ampliandoli, accelerandoli, accrescendoli, intensificandoli. È fuor di dubbio che questi otto brevi capitoli richiedono ancora scavo: per ora sarà decisivo credere nel rigore della poesia, che ha una sua logica autentica, ma anche possedere quella duttilità che impedisce ogni cristallizzazione troppo geometrica di una materia letteraria incandescente com'è quella del Ct.

2. ALLEGORIA, RITO, DRAMMA, CANTO NUZIALE? - Quale sia il registro esatto secondo il quale leggere il Ct è stato forse uno dei problemi più dibattuti e uno degli interrogativi dalle risposte più varie e disparate.

Un'esplicita o inconscia giustificazione della carica 'erotica' dell'opera ha spinto sin dall'antichità una forte corrente esegetica a leggere il Ct come una complessa *allegoria.* Il simbolo perdeva il suo aggancio concreto e si trasformava in metafora di valori spirituali. A questo aiutava anche la tradizionale applicazione teologica del simbolismo nuziale, effettuata dal profetismo. Così, per il *Targum,* il Ct è una smaltata riedizione delle vicende d'Israele dal Sinai all'esilio babilonese sino al ritorno e all'avvento dell'era messianica. Classico è lo schema secondo cui i due protagonisti del Ct altri non sono che Jhwh e Israele: esemplare in questo senso è il commento a più mani di Robert, Tournay e Feuillet. È certo che molti elementi del Ct si rivelano allusivi della realtà di Israele, del suo tempio, della tradizione davidica, ecc., ma questo velo impedisce la riduzione dell'entità in sé dell'opera ad una semplice parabola teologica. L'allegoresi si è liberamente scatenata con l'esegesi patristica, allorché la donna del Ct si è rivestita dei lineamenti di Maria, della Chiesa, deH'anima giusta prima "nera" nel peccato e poi "bella" nella grazia (1,5) mentre tutte le allusioni al vino diventavano altrettanti riferimenti all'eucaristia.

Il Ct come *spartito rituale* di un atto di culto della fertilità: le liturgie cananee, fenicie, mesopotamiche della fecondità con le loro ierogamie tra coppie di divinità (Tammuz-Istar / Adone-Astarte) sarebbero la filigrana sulla quale si snoda il Ct, che risulterebbe un testo sincretistico i cui dèi sono forse *dòd,* "Diletto", e Salomone-Salem. Ecco come H.H. Rowley (cf. *A* Bibl.) descrive il rituale della fertilità di Tammuz-Istar: «Un uomo rappresentava il dio e una donna la dea. In forma di dramma rituale si rappresentavano la morte del dio, la sua discesa nel mondo infernale, la discesa della dea alla sua ricerca, il deperimento invernale della natura, il rilascio del dio, il ritorno alla terra e alla vita. Il rito culminava nelle nozze e nell'unione sessuale tra i due che rappresentavano il dio e la dea, con l'accompagnamento di una danza rituale e di orge licenziose la cui finalità, però, era il compimento del miracolo annuale della riproduzione nella natura». Ma l'originaria liturgia cananea è nel Ct totalmente convertita in una celebrazione della signoria di Jhwh sulla natura. Successivamente, in un ultimo stadio redazionale, il testo fu secolarizzato, trasformandosi in un canto dell'amore umano "sic et simpliciter". Questa ricostruzione, che si appoggia su scarsi elementi reali del testo (tra l'altro nel Ct è praticamente assente il nome di Jhwh e l'opera si rivela profondamente 'umana' nella sua cifra di partenza), è stata rielaborata in tutt'altro senso dal commento di M. Pope, per il quale l'accostamento sarebbe da svolgere con le liturgie funebri orientali, che conoscevano forme orgiastiche (Am 6,4-7; Ger 16,6-9). Si spiegherebbe allora la menzione della "casa del vino" in Ct 2,1 con altre allusioni all'ebbrezza. Significativa sarebbe anche la connessione amore-morte di 8,6. Tuttavia è evidente che l'esilità di questi simboli, i quali possono avere ottime spiegazioni in altro senso (*érosthdnatos*, ad es.), non riesce ad assorbire la ricchezza policroma del Ct.

i

Per altri esegeti è possibile sfogliare il testo del Ct come se fosse uno *spartito drammatico,* una specie di *pièce* teatrale recitata da attori diversi con l'intervento di un coro, con trapassi di scena, con intermezzi e con un montaggio un po' surreale ma abbastanza vigoroso. Il Lui e l'altra protagonista, Lei, intessono un dialogo che può avere una trama ed anche uno sbocco. Ecco come un autore ha proposto la sequenza drammatica tra i due, idealizzati nel re Salomone e nella pastorella Sulamite. Il re incontra la ragazza e se ne innamora perdutamente attraverso gradi diversi, che dal livello sessuale passano, attraverso l'eros, a quello spirituale. Giunti a palazzo, a Gerusalemme, celebrano le nozze in un idillio dolcissimo. Ma c'è anche chi non si accontenta di questa riduzione all'essenziale e rimanda ad un triangolo: Salomone, la pastorella e il suo ragazzo. Salomone, invaghitosi della fanciulla, la porta a palazzo, ma invano: il cuore della pastorella batte sempre per il suo amato e il re è costretto a riconoscere la forza dell'amore, superiore a tutti i fasti e a tutti i successi. È ovvio che queste ricostruzioni non nascono dal testo ma si sovrappongono al testo stesso: il quale rimane molto più sobrio e contenuto, anche se si dipana in una forma molto viva e dialogica, ben lontana comunque da una sceneggiatura drammatica.

Giungiamo, così, all'interpretazione più classica, quella dei *canti nuziali,* già avanzata da uno dei più intelligenti rappresentanti della scuola esegetica antiochena: Teodoro di Mopsuestia (morto nel 428). Nel 1873 J.G. Wetzstein, console di Prussia a Damasco, ha tentato di comparare le cerimonie nuziali dei beduini e dei contadini siriani con quelle che si intravedono nel Ct: feste di sette giorni (Gdc 14,10ss), incoronazione dello sposo e della sposa col titolo di re e regina, il tavolo detto "trono", la danza dei "due campi" (7,2), inni descrittivi della bellezza della sposa e della forza dello sposo. A proposito di questi ultimi è da ricordare che esiste nella poesia araba un genere letterario noto come il *wasf:* carmi erotici intrisi di simbolismi arditi ma a valenza anche allegorica; ad essi si potrebbero accostare Ct 4,1-7; 5,10-16; 6,4-10; 7,2-10 (cf. Gen 6,2; 12,11-14; 24,16; 26,7-8; 29,17; Dt 21,11; 2Sam ll,2ss; 13,1; 14,27; IRe l,3ss; Est 1,11; 2,7; Gb 42,15; Sai 45,12). Pur nella distanza culturale e cronologica, si può riconoscere la permanenza di qualche atto e schema poetico costante. Ma il Ct forse è semplicemente *poesia d'amore* senza un puntuale riferimento ad una celebrazione nuziale e al suo apparato rituale.

È interessante invece rilevare che il poeta ha attinto al ricco arsenale della poesia nuziale ed erotica (anche sacra) dell'antico Oriente soprattutto egiziano. Dalla collezione di tali canti fatta da G. Nolli scegliamo questo passo dei *Canti della grande rallegratrice del cuore* (papiro Chester Beatty I), da confrontare con Ct 4,lss e 7,2ss: «Unica, sorella senza pari, bella su tutte, ecco, ella è come Sotis [la stella Sirio] splendente all'inizio di un bell'anno. Di chiarezza eccellente, raggiante di pelle, bella di occhi nel guardare, dolci le sue labbra nel parlare, non ha parole in più. Lunga di collo e raggiante di petto, di vero zaffiro i suoi capelli, le sue braccia vincono l'oro, le sue dita sono come loti: snella di reni, stretta- mente cinta a mezza vita, le sue gambe mostrano la sua bellezza: nobile d'andatura quando cammina sulla terra, ella vinse il mio cuore col suo camminare. A causa di lei il collo di tutti i maschi è sempre voltato a guardarla: felice chi l'abbraccerà tutta!». Non mancano altri paralleli anche iconografici (Gerleman), ma la sobrietà del Ct e la 'spiritualità' delle sue pagine impediscono qualsiasi sbavatura sessuale o sacrale, come si è sottolineato già sopra parlando dell'interpretazione 'cultuale'. Il Ct è, certo, un inno molteplice e variegato all'amore umano, ma lo è in una forma già aperta ad una trasposizione teologica, anche se essa, come si è detto [sopra I], è nel testo sottintesa e non esplicita. Il Ct è la celebrazione dell'amore nuziale nel suo valore di pienezza umana e di segno.

III - SEGUENDO LO SPLENDORE DEL CANTICO — La lettura esegetica del Ct richiede molto impegno a livello linguistico, stilistico e soprattutto simbolico. Più facile è l'approccio al suo messaggio immediato: come scriveva Lutero, «appetitus ad mulierem est bonum donum Dei». Il Ct è un invito a rallegrarsi dello splendore dei doni di Dio. E tra questi doni brilla l'amore umano che dà

colore e sapore a tutta l'esistenza: il panorama palestinese arido e assolato, simbolo della quotidianità, si trasforma nel Ct in un mondo primaverile e luminoso, proprio perché l'amore riesce a convertire la quotidianità in armonia e in splendore paradisiaco. Il Ct è un invito a vivere in modo semplice e naturale il rapporto col corpo e coi sentimenti, è un invito a tendere l'eros verso l'amore di donazione, è un invito a superare il timore e il silenzio, che ancora permangono nell'amore, andando alla ricerca dell'amato, nella speranza e nel perdono, per un abbraccio nuovo ed ancor più esaltante.

1. UN BREVE PROFILO - Seguiamo l'esile filo della trama poetica in questo breve e scarno profilo del Ct, ricordando che i suoi colori squillanti e la sua superba architettura devono essere conquistati attraverso una paziente assuefazione all'originale.

Un'appassionata strofa iniziale (1,2-4) sembra costituire la prefazione ideale in cui, come nella sinfonia di un'opera lirica, si enunciano e si condensano i temi che subiranno un più ampio sviluppo nella composizione successiva. La donna, il suo ragazzo e il coro sono già presentati con impeto lirico sullo sfondo implicito della natura.

La sezione che segue (1,5-2,7) è variamente articolata in interventi della sposa (1,5-7), del coro (1,8), dello sposo (1,9-11) e in un vivace duetto finale (1,12-2,7). Sposo e sposa sono comparati ad una coppia reale, ma è sulla loro bellezza e sull'ebbrezza della loro gioia che si concentra il poeta. Le immagini tipicamente orientali (tende di Kedar, cortine di Salomone, abbronzatura, vigne, greggi, la cavalla del cocchio del faraone, vezzi di perle, pendenti d'oro e d'argento, profumo di nardo, di mirra, di cipro, colombe, cedri, cipressi, narcisi di Saron, gigli delle valli, melo, cella del vino, gazzelle e cerve dei campi) si succedono in accostamenti barocchi carichi di assonanze verbali.

In 2,8ss, testo che riprenderemo qui sotto, l'amato sta per giungere alla casa della fidanzata verso l'alba dopo una notte di attesa e di lontananza. La donna sa che le lunghe e squallide giornate piovigginose dell'inverno, simbolo del distacco, sono finite; la sospirata primavera, simbolo della vicinanza e dell'amore, è tornata con la sua brezza tiepida, col frusciare delle foglie nuove, col profumo dei fiori, con le vigne ed i fichi germoglianti e col tubare della tortora e il correre veloce delle volpi. L'ansia della lunga ricerca notturna per strade deserte o percorse solo dalle ronde delle sentinelle è ora ricostruita retrospettivamente (3,1-4) per far risaltare la gioia sconfinata dell'attuale presenza. Infatti è risuonato il passo noto che fa accelerare i battiti del cuore. Le sue parole: «Alzati, amica mia, mia bella, e vieni» (2,10.13) sono un invito all'abbandono totale dell'amore nell'intimità personale della donazione.

In 3,6-5,1 una voce fuori campo descrive una scena di movimento, quella di un corteo nuziale (3,6-11), nella quale risuona la voce dello sposo che in una lunga e finissima lirica celebra il fascino della sua donna (4,1-15). Dietro il velo nuziale egli vede brillare gli occhi incantevoli e intravede il nero delle chiome, cui fa da contrasto il candore dei denti. Col gusto della poesia semitica le immagini si accalcano ed esplodono in colori e suoni: filo di porpora sono le labbra, spicchio di melagrana è la gota, fermo e slanciato è il collo come una torre che svetta verso il cielo, il seno libero sotto la veste richiama al poeta il saltellare dei cerbiatti. Un canto di ebbrezza che sale sino all'acme di 4,8-15, in cui l'amore si avvicina al mistero e all'ineffabile.

In 5,2-6,3, con una specie di flash-back, la sposa rievoca una passata ricerca dell'amato perlustrando la città e incorrendo in disavventure. L'amore aveva quindi i suoi momenti oscuri, le sue crisi, le sue assenze. Ma ormai tutto è lasciato alle spalle: «Dite al mio amato che sono malata d'amore», ripete il ritornello (2,7; 3,5; 5,8). Inizia a questo punto l'inno d'amore della sposa per il suo uomo, un inno colmo di una costellazione di simboli destinati ad esaltare il fascino fisico dell'uomo. Il simbolo coordinatore dell'intera descrizione è, però, molto allusivo, il tempio.

Da 6,4 sino a 8,4 assistiamo a una serie di colloqui d'amore molto diffusi e

liberi. In pratica si tratta di due grandi celebrazioni: della sposa, eseguita dallo sposo (6,4-7,9), e dello sposo eseguita dalla donna (7,10-8,3). Ritornano modelli di poesia erotica e fantasmagorie orientali. La sposa lancia un caldo invito ad andarsene soli per la campagna a godere la primavera e il loro amore (7,12-14). Un solo rammarico: la sposa non può manifestare in pubblico il suo affetto per il giovane perché non l'ha ancora introdotto «nella casa della madre» (8,2), cioè non ha ancora celebrato il rito ufficiale del matrimonio.

L'amore, però, sta per essere sigillato definitivamente (8,4-14): lo sposo, impaziente di attendere più a lungo, sveglia la sposa abbandonata tra le sue braccia e si avvia per la celebrazione ufficiale delle nozze. E la sposa pronunzia un'ultima, altissima dichiarazione sull'indistruttibilità dell'amore (8,6-7), un testo sul quale ritorneremo qui sotto. Una difficile appendice (8,8-14) mette in scena i fratelli della sposa che cercano di dilazionare le nozze, ma sull'ostacolo da essi frapposto si sovrappone il canto della sposa ormai decisa ad abbandonarsi totalmente all'inebriante esperienza dell'amore col suo diletto.

2. DUE PASSI EMBLEMATICI - Per rendere, sia pure in maniera sommaria, la tonalità di fondo del Ct scegliamo due strofe significative.

La prima è in 2,8-14. L'amato sta per giungere alla casa della donna verso l'alba dopo una notte di attesa: è come se giungesse la primavera con la sua brezza tiepida, il frusciare delle foglie nuove, il profumo dei fiori e il tubare delle tortore. Un grido soffocato esce dalle labbra: «Un rumore! Il mio diletto!» (v. 8). Egli ha valicato monti e colline per arrivare alla meta decisiva, proprio come Israele nel ritorno da Babilonia (Is 52,7-9). Ormai si è accostato alla finestra; il suo occhieggiare alla griglia, la sua mobilità lo rendono simile a un capriolo, celebrazione della giovinezza (v. 9). La sua voce è un invito al godimento della primavera, dopo l'oscurità piovosa dell'inverno.
Tutta la regione diventa una pittura di colori, di fiori (la vite e il fico sono i simboli biblici del benessere e della pace), mentre ad essi si intessono i suoni delle tortore. «Alzati, amica mia, mia bella, e vieni!» (vv. 10.13): è un invito all'abbandono totale all'amore sullo sfondo di una nuova creazione. Il vero leitmotiv del libro è nell'insistenza sul pronome personale di prima e seconda persona e sui relativi aggettivi possessivi ("io-tu", "mio-tuo") e sulla locuzione "mio amato-amata" (1,13.14.16; 2,3.8.9. 10.13.16.17; 4,16; 5,2.4.5.6.8.9.10. 16; 6,1.2.3; 7,10.11.12.14; 8,5.14). L'ultima immagine della pericope è di tipo animale (v. 14): lo sposo paragona l'amata alla colomba che nidifica nelle fenditure della roccia (Ger 48,28). Ora, a livello etologico questo animale è espressione della premura reciproca soprattutto nel periodo della cova; nella letteratura orientale era spesso il segno della fedeltà. Tutto il paragone è centrato su viso e voce, su luce e suono. La sposa è la colomba che sta nascosta e lo sposo la implora di rivelargli il volto e di fargli udire la voce. Questo gli basta, perché il Ct è l'esaltazione dell'intimità della comunicazione d'amore.

Celeberrimo è il secondo passo che vogliamo presentare: 8,6-7, la vera finale del Ct. La celebrazione dell'amore e della sua eternità raggiunge il suo vertice, ora si realizza pienamente il possesso mutuo, per cui «il mio amato è per me e io per lui». Nulla può infrangere questo amore che sembra partecipare della sfera intangibile e indistruttibile di Dio. La sposa con la sua dichiarazione presenta la sua donazione completa: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio». Il sigillo per autenticare documenti rappresentava quasi la persona stessa e la sua identità (Ger 22,24; cf. IRe 21,8; Gen 41,42; Gb 41,7): nell'amore ci si specifica a vicenda, diventando un essere solo senza del quale l'uno non può esistere separato dall'altra. Questa reciproca appartenenza non può essere infranta neppure dalla morte, descritta nella Bibbia come una belva dalle fauci spalancate che tutto inghiottiscono (Pr 2,18-19; 27,20). L'anti-vita e la vita si scontrano in un duello implacabile, *èros* e *thànatos* si fronteggiano ed entrambi gridano: «Dammi, dammi! Non si saziano mai e mai dicono: Basta!» (Pr 30,15). Ma l'amore vince anche la morte. Le sue non sono fiamme esili, sono "vampe" (v. 6) indomabili, anzi sono «una fiamma di Jhwh». Per la prima volta nel Ct si cita il

nome divino, che forse qui ha un valore superlativo (come a dire: "fiamma divina"), ma che può anche definire il senso divino e trascendente dell'amore, essendo il fuoco un simbolo classico di Dio (Es 3,2; IRe 18).

Il simbolo del fuoco suscita per antitesi quello dell'acqua (v. 7), ma di un'acqua caotica, segno primordiale del nulla, della morte e del- l'anti-creazione (Sai 69,2-3; Gen 1, 1-2), segno della violenza distruttrice delle nazioni (Is 8,7-8; 17,13; 42,15; 44,27; Ger 46,7-8; 51,55). La forza del nulla e dell'odio non può spezzare l'intreccio divino dell'amore, il suo calore non può essere cancellato dal freddo della morte. L'amore non conosce ostacoli insuperabili, l'amore non conosce tramonto (cf. Rm 8,35-39): «Le molte acque non possono spegnere l'amore». Nello stesso modo neppure le ricchezze lo possono creare, perché, come la sapienza, il suo valore è infinito e gratuito: «Se un uomo offrisse tutte le ricchezze della sua casa in cambio dell'amore, sarebbe sicuramente disprezzato» (v. 7). L'amore è personale, eterno, infinito, divino, libero e gratuito.

IV - IL CANTICO E LA TRADIZIONE — La tradizione giudaica e cristiana, come si è accennato sopra, ha sottoposto il Ct ad un'ermeneutica teologica destinata a trasformare la parabola dell'amore dei due sposi in una metafora dell'amore di Dio per il suo popolo. Il giudaismo ha così introdotto il Ct tra le cinque *Megillót,* cioè tra i cinque 'rotoli' usati nelle grandi solennità liturgiche, riservandolo al giorno di Pasqua. Si affermava in questo modo la rilettura esodica del Ct, testimoniata già dal *Targum,* la versione-parafrasi aramaica del testo biblico ebraico. All'interno delle vicende sponsali dei due protagonisti si intravedevano le tappe della storia della salvezza d'Israele: l'esodo dall'Egitto, l'edificazione del tempio salomonico, il primo esilio a Babilonia, il ritorno dall'esilio e la riedificazione del tempio, l'ultimo esilio di Israele nel mondo, l'avvento del messia e la risurrezione. Il Ct diventava epopea della storia della salvezza ed epitalamio del dialogo d'amore tra Dio e Israele.

Questo filo conduttore teologico penetra anche nell'ermeneutica cristiana. Stranamente il Ct non è mai citato nel NT. Qualche studioso ha voluto vedere qua e là delle allusioni al Ct (forse Ap 3,20 riflette Ct 5,2-3 e Gv 20,1-18 può sottilmente rimandare a Ct 3,1-4). L'ingresso trionfale del Ct avviene soprattutto nella letteratura patristica e medievale. L'elenco è sterminato: da Ippolito Romano a Origene, da Gerolamo ad Agostino e Ambrogio, da Teodoro di Mopsuestia a Teodoreto di Ciro, da Gregorio di Elvira a Cassiodoro, al Venerabile Beda, da Bernardo ai due commenti spurii attribuiti a Tommaso d'Aquino, ecc. Abbiamo già citato sopra un testo di Origene. Ecco invece un esempio a proposito del metodo seguito dall'esegesi allegorica patristica. Per Ippolito Romano l'introduzione della sposa nelle stanze del re (Ct 1,4) è l'ingresso nella Chiesa dopo le nozze battesimali col Cristo. I due seni della sposa sono l'AT e il NT, mentre in 4,6 la "collina dell'incenso" è il destino del cristiano che viene esaltato dopo essersi lasciato crocifiggere nella carne come il Cristo sul Calvario.

Questa lettura libera viene adottata anche dalla mistica e dalla tradizione ecclesiastica. È d'obbligo citare i *Pensieri sull'amore di Dio* di s. Teresa d'Avila (1577), dove il dialogo sposo-sposa è quello che intercorre tra Dio e anima. Il dialogo è invece tra Cristo e l'anima per s. Giovanni della Croce, come è testimoniato dal suo *Cantico Spirituale,* stupendo poema mistico composto tra il 1578 e il 1591.

In questa linea di applicazione di stampo allegorico è da collocare anche la citazione di Ct 3,6 («Che cos'è che sale dal deserto come una colonna di fumo esalando profumo di mirra e d'incenso?»), fatta dalla costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* di Pio XII (1950) a proposito dell'assunzione di Maria al cielo.

È noto anche che l'autopresentazione della sposa del Ct come donna "nera" (1,5-6) ha stimolato, nell'arte cristiana dal VI al XII sec., la raffigurazione di tante "Madonne nere", spesso attribuite all'evangelista Luca (in Europa se ne contano almeno 275 esemplari).

i

Ma con la riforma liturgica del concilio Vaticano II il Ct ha ritrovato la sua originale anima nuziale entrando, con due pericopi tratte dal c. 2 e dal c. 8, nel lezionario per la celebrazione del matrimonio. Questo però non ha cancellato la tradizionale lettura 'mistica': le stesse pericopi infatti si trovano inserite anche nel lezionario per la professione religiosa. Amore umano ed amore divino sono sempre profondamente intrecciati e si alimentano a vicenda.

CARISMA

- ATTUALITÀ DEL TEMA — Per diverse ragioni, il tema dei carismi è diventato molto attuale. Nel concilio Vaticano II ci furono discussioni assai vivaci in proposito. Due concetti venivano opposti: il carisma come dono straordinario, miracoloso, concesso da Dio in modo eccezionale, e il carisma come dono di grazia suscettibile di svariatissime forme e diffuso abbondantemente nella vita della chiesa. Il secondo concetto prevalse *(LG* 12). Prima del concilio e ancora dopo, alcuni teologi hanno propugnato l'idea di una struttura carismatica della chiesa, opponendola più o meno chiaramente alla struttura gerarchica. D'altra parte, un movimento di rinnovamento spirituale, convinto di aver ritrovato i carismi più specifici della chiesa primitiva, ha preso il nome di "Rinnovamento carismatico", mentre le diverse congregazioni religiose ritengono di dovere la loro origine e la loro specificità a un carisma particolare. L'uso della parola si estende ormai anche al mondo politico, che adopera in certe occasioni le espressioni "capo carismatico" e "autorità carismatica".

Il punto di partenza di tutto questo si trova nel NT. Non si debbono confondere, però, punto di partenza ed evoluzione posteriore. La teologia biblica non può pretendere di trattare in tutta la sua ampiezza la questione dei carismi. Il suo compito si limita all'apporto del NT in proposito. Si debbono distinguere problemi di linguaggio: se nel NT la parola greca *chàrisma* possegga già un senso tecnico e a quali sorte di doni si applichi; e problemi di realtà: quali rapporti si possano discernere nel NT tra carismi e ministeri, tra carismi e autorità nella chiesa, e in che senso si possa attribuire alla chiesa una struttura carismatica.

II - SENSO DEL TERMINE — Il senso preciso di carisma non si lascia definire facilmente, perché questo termine ha una situazione complessa.

1. DAL GRECO ALL'ITALIANO - La parola *chàrisma* in greco è di formazione tardiva. Non era usata nel greco classico. Negli scritti profani non la si trova prima di Cristo. Ha poche ricorrenze negli scritti giudeo-ellenistici. Nell'AT greco appare soltanto in due varianti del Siracide (Sir 7,33 Sinaiticus; 38,30 Vaticanus). Filone l'adopera tre volte *(Legum Alleg.* 3,78). Nel NT invece è relativamente frequente: viene usata 17 volte, di cui 16 nelle lettere paoline e una in lPt 4,10.

Il senso generale di *chàrisma* non era oscuro per i greci, perché questa parola è formata da una radice ben conosciuta e da un suffisso corrente.
È un sostantivo derivato dal verbo *charizomai* che significa mostrarsi gentile o generoso, regalare qualcosa. Il suffisso *-ma* esprime il prodotto dell'azione. *Chdrisma* significa dunque 'dono generoso', 'regalo'. Un papiro antico adopera questo termine per designare i regali offerti a marinai. Una parentela esiste tra *chdrisma* e il nome greco della 'grazia', *chdris.*

'Carisma' in italiano è la trascrizione della parola greca. Occorre però osservare che la situazione semantica è diversa, per il fatto che in italiano 'carisma' è una parola straniera trasportata isolatamente nella lingua. In greco *chdrisma* non aveva necessariamente un senso tecnico, mentre in italiano 'carisma' si usa soltanto come termine tecnico. La parentela significativa tra *chdrisma* e *chdris* non si ritrova affatto in italiano tra 'carisma' e 'grazia'.

2. SENSO GENERALE - In parecchi passi del NT *chdrisma* ha il suo senso generale di "dono generoso" e non può essere tradotto con 'carisma' senza

provocare un equivoco. In Rm 5,15-16 ad esempio il termine designa il dono divino della redenzione per mezzo di Cristo, dono che Paolo contrappone al peccato di Adamo: «Ma il *dono di grazia* non è come la caduta... Infatti il giudizio proveniente da uno solo sfocia in condanna, invece il *dono di grazia* partendo dai molti peccati sfocia in giustificazione». In Rm 6,23 lo stesso termine viene applicato a una realtà ancora più ampia: «La vita eterna in unione con Cristo Gesù nostro Signore». In Rm 11,29 un plurale indica una grande diversità di favori divini: «I *doni* e la chiamata di Dio sono irrevocabili». In 2Cor 1,11 Paolo adopera *chdrisma* per accennare a un favore divino determinato, cioè la liberazione da un pericolo di morte. In tre passi della ICor, il doppio plurale *charismata iamdton,* "doni di guarigioni" (ICor 12,9.28.30), serve a designare guarigioni dovute a un dono speciale di Dio. In tutti questi casi non si può parlare di senso tecnico per la parola greca. Va soltanto notato che nel NT *chdrisma* non serve mai a designare un regalo fatto da un uomo, ma viene applicato unicamente a doni di Dio.

3. SENSO SPECIFICO - In alcuni testi, pochi ma importanti (Rm 12,6; ICor 12,4.31; lPt 4,10), è possibile discernere una tendenza a dare a *chdrisma* un senso specifico. Questi testi hanno dato origine al senso tecnico di carisma. Il senso tecnico però non è ancora chiaramente definito nel NT.

Il tratto principale del senso specifico è la diversità dei carismi. «C'è varietà di doni» (ICor 12,4); «siamo in possesso di doni differenti» (Rm 12,6). La diversità va intesa nel senso che non tutti hanno tale o tal altro carisma (cf. ICor 12,29-30). I carismi dunque non fanno parte delle grazie fondamentali, necessarie ad ogni cristiano. Sono doni particolari, distribuiti secondo il beneplacito di Dio per il bene di ciascuno e l'utilità di tutti.

Ne segue una distinzione tra carismi e virtù, in particolare tra carismi e carità. Se prendiamo *chdrisma* nel suo senso generale, possiamo e dobbiamo dire che la carità è un *chdrisma,* cioè un dono di Dio, anzi il più bel dono di Dio. Se invece prendiamo *chdrisma* nel senso specifico di dono speciale, attribuito a tale cristiano e non a un altro, allora non possiamo applicare alla carità questo termine. La carità non è un carisma particolare; è necessaria a tutti. Alcuni autori mettono la confusione, perché non fanno questa distinzione elementare.

4. ASPETTI PRINCIPALI - I due testi più espliciti sui carismi (ICor 12; Rm 12) adoperano il paragone del corpo umano per spiegare il senso della diversità dei carismi. «Il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra» (ICor 12,14). Tra le membra del corpo, la diversità è normale, anzi necessaria. Non si oppone all'unità del corpo, ma al contrario rende possibile l'unità per mezzo della complementarità vicendevole. «Se tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo» (ICor 12,19s). Tutti i cristiani sono le membra diverse dell'unico corpo di Cristo.

Paolo in Rm 12,6 e Pietro in lPt 4,10 esprimono una relazione stretta tra carismi e grazia di Dio. I carismi sono una manifestazione della "multiforme grazia divina". Viene suggerita dunque una distinzione tra i carismi, che appartengono all'ordine della grazia, e i talenti umani, che appartengono all'ordine della natura.

Affermata chiaramente, l'origine divina dei carismi non viene sempre espressa, però, nello stesso modo. Il passo di ICor 12,4-11 sottolinea fortemente la relazione tra carismi e Spirito Santo: «Tutte queste cose le opera il medesimo e identico Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole» (ICor 12,11). Gli altri testi tuttavia non fanno menzione dello Spirito. In ICor 12,28 chi è nominato è Dio e similmente in lPt 4,10 e 2Tm 1,6.

Spesso i teologi definiscono i carismi o "gratiae gratis datae" come doni destinati all'utilità altrui. La frase di ICor 12,7 sulla quale si basano non esprime questa precisazione, ma parla soltanto di utilità, e altri passi dello stesso discorso mostrano che secondo Paolo è possibile che un carisma non serva all'utilità altrui, ma solo a quella della persona stessa. È il caso del parlare in lingue: «Chi parla in lingue edifica se stesso» (ICor 14,4). Occorre tuttavia riconoscere che la

i

maggioranza dei testi insiste sul dovere di mettere i propri carismi a servizio altrui. In questo modo, saranno pienamente utili anche alla persona stessa, la quale se ne servirà per crescere nella carità.

Nessun testo esprime una contrapposizione tra carisma e istituzione. Lungi dal mettere i carismi da una parte e le posizioni ufficiali dall'altra, Paolo dichiara nella stessa frase che Dio ha stabilito una gerarchia di posizioni nella chiesa e altri doni non gerarchici (ICor 12,28). Il legame espresso nelle lettere pastorali tra un rito d'imposizione delle mani e il conferimento di un carisma di ministero non può destare meraviglia, giacché si situa nella stessa linea del legame tra /" battesimo e dono dello? Spirito Santo.

5. ELENCHI DI CARISMI - Alcuni testi presentano un elenco di carismi. Non si tratta mai, però, di elenco sistematico. L'elenco di ICor 12,8 non viene introdotto come elenco di carismi, ma come una lista di diverse forme di "manifestazione dello Spirito" (12,7). La frase di ICor 12,28 incomincia con un'enumerazione di posizioni fissate da Dio nella chiesa e vi ricollega poi altri doni. In Rm 12,6s Paolo passa da un elenco di carismi a una serie di esortazioni che valgono per tutti. In lPt 4,10s Pietro si accontenta dell'indicare due grandi categorie, una per l'agire, l'altra per il parlare, senza entrare nel dettaglio delle numerose forme che i carismi possono prendere. Non è possibile dunque determinare a partire dal NT un elenco preciso e completo dei carismi.

Tra i carismi elencati troviamo doni sensazionali (parlare in lingue, fare miracoli) e doni ordinari (insegnamento, servizio), ministeri gerarchici (ICor 12,28; cf. Ef 4,11), ministeri ordinati (lTm 4,14; 2Tm 1,6) e attività diverse (beneficenza, esortazione). I doni sensazionali, menzionati nelle liste di ICor 12, provocano ammonimenti, specialmente il parlare in lingue. La lista di Rm 12 non accenna più al parlare in lingue né ai miracoli; quella di lPt 4,10s è ancora più discreta. Si nota dunque una tendenza progressiva a insistere maggiormente sui doni meno vistosi, che sono di utilità costante per la vita della comunità cristiana.

III - REALTÀ DEI CARISMI — Per trattare in modo più completo la questione dei carismi, è necessario allargare l'indagine al di là dei pochi testi biblici che adoperano la parola *chdrisma.*

1. NELL'AT - Doni speciali di Dio, analoghi ai carismi del NT, appaiono in molti passi dell'AT. / Mosè, profeta senza uguale (Dt 34,10ss), liberatore del suo popolo e mediatore della legge, può benissimo essere considerato grande carismatico. Il suo carisma di capo venne comunicato parzialmente ai 70 anziani che lo dovevano aiutare a «portare il peso del popolo» (Nm 11,16-25), cioè a governare e rendere giustizia. Al tempo dei Giudici Dio suscitò per Israele altri capi carismatici, dei quali viene detto che «lo spirito del Signore fu sopra di loro»: così per Otniel (Gdc 3,10), Gedeone (6,34), Iefte (11,29), Sansone (13,25; 14,6 ecc.). L'altro carisma di Mosè, il carisma profetico, si manifestò spesso in modo impressionante nella storia d'Israele; in alcuni casi era accompagnato dal dono dei miracoli (storia d'Elia e di Eliseo: IRe 17; 2Re 2). Ma si può anche parlare di carismi per doni meno straordinari, ad es. nel caso di Bezaleel, incaricato di fabbricare la tenda del convegno e tutti gli oggetti destinati al culto divino (Es 31,2-6; 35,31-35). Una certa tensione appare diverse volte tra carismi e istituzioni, specialmente nel caso dei profeti che criticano aspramente i dirigenti, i sacerdoti, il culto. Non si tratta però di opposizione sistematica. Infatti i carismi possono essere legati a un rito: imposizione delle mani (Dt 34,9) oppure unzione (ISam 16,13).

2. NELLA CHIESA PRIMITIVA - Il carisma più frequentemente attestato tra i cristiani è quello profetico, cioè il dono dell'ispirazione. Il giorno di Pentecoste Pietro proclama l'adempimento della predizione di Gioele nella quale Dio annunziava: «Effonderò il mio spirito su ogni essere umano e profeteranno i vostri figli e le vostre figlie» (Gl 3,1; At 2,17). Gli Atti degli Apostoli menzionano numerosi casi di ispirazione profetica, talvolta collettiva (At 19,6), più spesso individuale. Ci sono profeti cristiani a Gerusalemme (11,27) e ad Antiochia (13,1). La parola di Dio si fa sentire per mezzo loro sotto forma di

predizione (11,28; 21,1 Os) o di comunicazione della volontà di Dio (13,2). Il dono di profezia si manifesta anche tra le donne (21,9; cf. Le 2,36; Es 15,20; Gdc 4,4; 2Re 22,14). Le lettere paoline attestano similmente l'importanza del dono di profezia nelle prime comunità cristiane. Già in lTs 5,20 Paolo ne fa accenno, poi Io mette regolarmente nelle sue liste (ICor 12,10.28; Rm 12,6; Ef 4,11). Anche le donne possono avere ispirazioni profetiche (ICor 11,5). Paolo mette in gran rilievo il valore del dono di profezia per l'edificazione della chiesa (ICor 14). Lo preferisce, nelle assemblee cristiane, al parlare in lingue.

Il parlare in lingue o glossolalia viene presentato in modi diversi da Paolo e da Luca. In At 2,4-11 Luca indica che si trattava di lingue straniere riconoscibili. Luca non mette una netta differenza tra "parlare in lingue" e "profetare" (At 19,6). Paolo invece distingue chiaramente (ICor 14): il "parlare in lingue" consiste nel pronunciare parole nuove, che non appartengono a nessuna lingua conosciuta. Il loro senso preciso non è capito da chi ascolta (14,2.16) né da chi parla (14,14). Soltanto l'intenzione generale è chiara: si tratta di lodare Dio, di ringraziarlo, di pregare (14,13-16). È possibile paragonare la glossolalia alla musica, mezzo d'espressione che adopera i suoni senza fare un discorso razionale.

Il dono dei miracoli si manifesta in molte occasioni. Luca riferisce che «per mano degli apostoli avvenivano molti miracoli e prodigi in mezzo al popolo» (At 5,12) e racconta in dettaglio diversi miracoli operati da Pietro (At 3,6ss; 9,32-42) e da Paolo (14,8ss; 20,9ss). Nelle sue lettere Paolo stesso parla dei miracoli che accompagnavano la sua predicazione (2Cor 12,12; Rm 15,19) e di quelli che Dio operava nelle comunità cristiane (Gal 3,5; ICor 12,9s).

Com'è naturale, i doni meno vistosi non vengono sottolineati. Tra altri va citato il "pieno coraggio" a proclamare la parola di Dio (At 4,32), frutto della preghiera e dell'intervento dello Spirito Santo. "Il dono dell'assistenza" (ICor 12,28) può essere riconosciuto nella vita di Tabi- tà (At 9,36-39) e di molte donne cristiane; "il dono del governo" (ICor 12,28) nella dedizione di molti dirigenti della chiesa (lTs 5,12; ICor 15,15s); il "servizio" (Rm 12,7; lPt 4,11) ha numerosissime forme possibili. La chiesa primitiva si caratterizza con un'abbondante fioritura di carismi.

IV - PROBLEMI — Come ogni forza viva, i carismi hanno anzitutto un aspetto positivo, ma possono anche creare problemi. Debbono trovare il loro giusto posto nella vita spirituale dell'individuo e della comunità.

1. PERICOLI – I carismi vistosi suscitano facilmente un entusiasmo smisurato, che può portare a gravi illusioni. Un testo severissimo di Mt mette in guardia contro tali illusioni: è possibile fare miracoli e altre cose straordinarie e trascurare allo stesso tempo gli aspetti essenziali della vita cristiana (Mt 7,22-23). Paolo prende la stessa prospettiva quando osserva che senza la carità i carismi più impressionanti non hanno nessuna utilità (ICor 13,1-3). Un'insistenza eccessiva sui carismi può creare seri disagi nella comunità, provocando dei complessi di inferiorità (ICor 12,15s) da una parte e degli atteggiamenti di superbia (12,21) dall'altra e mettendo così in pericolo l'unione di tutti. Nelle assemblee cristiane, la sovrabbondanza delle manifestazioni carismatiche può provocare un'atmosfera nociva di rivalità, disordine e confusione.

2. CARISMI E AUTORITÀ - In ICor 14 Paolo interviene con autorità per imporre regole precise all'uso dei carismi nei raduni della comunità cristiana. Egli limita in maniera molto stretta l'uso della glossolalia; se nell'assemblea nessuno è capace di interpretare il discorso misterioso di chi parla in lingue, Paolo non ammette tale discorso; se c'è un interprete, Paolo accetta che due o al massimo tre si esprimano in lingue (14,27s). Queste limitazioni non manifestano un disprezzo della glossolalia in se stessa Paolo la ritiene dono di Dio molto utile per la preghiera personale (14,18) ma vengono fissate dal punto di vista dell'utilità comunitaria. Precetti analoghi sono dati per l'uso del dono di profezia (14,29ss). Anche negli altri passi, Paolo (Rm 12,3) e Pietro (lPt 4,10s) danno istruzioni a proposito dei carismi. Ne risulta evidente che i carismi individuali

non possono essere un motivo per sottrarsi all'obbedienza verso i dirigenti della chiesa. Paolo tiene un linguaggio molto severo in proposito (ICor 14,37s).

3. CARISMI E MINISTERI - Tra carismi e ministeri le relazioni appaiono complesse. Non ogni carisma sta in rapporto con un ministero determinato. La glossolalia, ad es., non è legata a nessun ministero, secondo ICor 14. Ma le lettere pastorali affermano un legame tra il carisma pastorale e un rito d'ordinazione (lTm 4,14; 2Tm 1,6). Accanto ai carismi pastorali ci sono altri carismi, non legati a ministeri ordinati, ma utilissimi alla vita e all'espansione della chiesa.

4. STRUTTURA DELLA CHIESA - L'opposizione affermata da alcuni tra una chiesa istituzionale di stampo giudeo-cristiano e una chiesa carismatica di stampo paolino non ha fondamento valido nei testi del NT. Si osserva al contrario una connessione stretta fra i due aspetti. Paolo stesso insiste sempre sul necessario inserimento dei carismi nel corpo ecclesiale e il suo modo di parlare con autorità ai carismatici dimostra chiaramente che egli non considera i carismi come dei doni che danno diritto a un ministero autonomo nella chiesa. L'insieme dei testi del NT ci porta piuttosto ad affermare nella fede l'esistenza di una struttura carismatico istituzionale della chiesa, il cui fondamento e modello si trova nell'istituzione dei dodici, scelti da Gesù (Me 3,13ss) e riempiti di Spirito Santo (At 2,4) per formare la chiesa di Dio.

La chiesa non è una grande macchina amministrativa, ma un organismo vivente, "corpo di Cristo" (ICor 12,27; Rm 12,5; Ef 4,12), animato dallo Spirito Santo (ICor 12,3s; Rm 5,5; Ef 2,21s). Per assolvere correttamente qualsiasi compito di responsabilità nella chiesa, non basta Labilità umana, ma ci vuole la docilità personale allo Spirito Santo. Questa docilità porta con sé un atteggiamento positivo riguardo alle diverse manifestazioni dello Spirito. La gerarchia della chiesa non pretende di avere il monopolio dei doni dello Spirito, ma riconosce con gioia che tutti i fedeli ricevono doni di grazia, la cui diversità è un gran bene per la chiesa e il mondo *(LG* 12).

CHIESA

Collegata al piano divino di salvezza, la chiesa non può essere opportunamente considerata che nell'ottica di Dio e contemporaneamente nello svolgimento della stessa salvezza. Per questo essa rivendica come propria la storia sia precedente che successiva all'avvento terreno del Figlio di Dio, due tempi e modi secolari e articolati di manifestazione d'una realtà da rivelarsi compiutamente alla fine dei tempi, nella gloria futura. Nel frattempo, la chiesa è costituita da un popolo di "chiamati", popolo di peccatori, radicalmente salvati da Dio ma tuttora in cammino sulla terra.

I - AT: LA PREPARAZIONE DELLA CHIESA FONDATA DA CRISTO —
1. LE FORME ANTICOTESTA- MENTAR1E DELLA CHIESA - Sono le realizzazioni che nell'AT preparavano la chiesa del Nuovo e in qualche modo la prefiguravano.

a. *Popolo di Dio* - Benché sia l'indicazione più generica, tuttavia non è priva di specificità ed è preferita dalla *LG* per indicare la chiesa sia dell'A che del NT. L'ebr*am,* "popolo", a differenza del gr. *laós,* designa un "insieme", una "comunione". Di qui si passa facilmente all'idea di parentela, fratellanza tribale o familiare. "Popolo di Dio" evidenzia che tutti, come fratelli, riconoscono l'unico Dio, il quale a sua volta, onorato come padre, stabilisce pari grado di parentela con i suoi adoratori. *A* "Popolo di Dio" sottende come una grande famiglia della quale Dio è il *goel,* "redentore"; (specialmente in P e Deutero-Isaia). Tale concezione risale alle origini: cf., per es., Es 3,7.10; 8,16-19; 9,1.13; 10,3; ecc.

La natura spiccatamente teologica della denominazione "popolo di Dio" rende particolarmente attenti a due dati che ne segnano tutto il cammino: la diaspora e "il resto". Delle due realtà, ciascuna accentua un elemento (o fisico o spirituale), che con l'altro completa la fisionomia essenziale del popolo.

Sotto il profilo fisico esso si trova in diaspora da sempre, “disperso” come è tra le nazioni e ad esse mescolato, ma specialmente nelle successive deportazioni della sua plurisecolare storia. Mediante la diaspora il popolo vive la sua realtà come continuando il periodo nomadico, “pellegrino” e “straniero”: come i suoi padri (cf. Gen 17,8; 28,4; 47,9), esso sarà sempre straniero sulla terra, anche nella propria, poiché questa è “di Dio” (cf. Lv 25,23). La diaspora è così occasione di annuncio (Tb 13,3-6) e di proselitismo (Is 56,3), nonché risposta alla vocazione d’Israele tra i pagani (Sap 18,4). E nella preghiera dell’esule suona frequente l’anelito al raduno finale visto come adempimento della salvezza (cf. Sai 106,47).

Questo raduno finale è concepito come frutto d’una nuova scelta, d’una elezione sempre nuova. È “il resto”. La sua fisionomia di scampati e salvati mette in evidenza da una parte l’amore fedele di Dio e dall’altra la risposta fedele del popolo, di quella parte di popolo che ha creduto nel suo Dio, a lui s’è affidata e ha aderito (cf. Is 10,20s). Con “il resto” il giudizio d’elezione non si svolge più soltanto tra il popolo e le nazioni, ma all’interno stesso d’Israele. La calamità stessa è divenuta, così, occasione/mezzo di salvezza. Inoltre, secondo la teologia del “resto”, per quel dato momento storico è lui il popolo di Dio, il salvato dal giudizio (e mediante il giudizio stesso: cf. Is 10,20-23 = Rm 9,27s; Ger31,2.7). La nozione di “resto” corregge così quella di “popolo”: questo ora viene ridimensionato quanto al numero e al tempo, ma diviene una realtà anche del futuro (Is 4,3s; 28,5s; cf. Dn 12,1). Il “resto” sarà come un “ceppo”, “semenza santa” (Is 6,13), die «verrà salvato» comunque, una semenza che formerà tutto il futuro popolo dei salvati (cf. Is 65,8-12; Ab 17; Gl 3,5) e comprenderà anche i pagani (Is 66,19; Zc 9,7).

b. *Regno: di Dio, di Davide, di Giuda e d’Israele* - L’epoca della regalità davidica diventa prototipo d’una futura esistenza ricca di pace e di saggezza, a motivo del suo re, il futuro messia erede del «trono di Davide suo padre» (Lc 1,32). Nel tempo, il periodo davidico e salomonico sarà considerato come un’epoca ideale per Israele, realizzazione delle antiche promesse per il possesso d’una terra e per un popolo numeroso e potente.

Il regno prefigura la chiesa anche quanto alla sua divisione. Il regno davidico-salomonico non fu che un episodio; gli successe il “grande scisma” (930 a.C.) con lo stabilirsi dei due regni, “le due case” (cf. Is 8,14 con 8,17) d’Israele e di Giuda. D’ora in poi quella data segnerà un’epoca (cf. Is 7,17). La divisione nella chiesa è già presente nella sua figura *(typos)* ed è effetto, oltreché di uomini, d’una precisa volontà divina: «Questa situazione è stata voluta da me» (IRe 12,24; cf. 11,29-39; 12,15; 14,7s; 16,2s). Dal canto loro gli scritti profetici prospettavano la riunificazione come una promessa, un’azione escatologica di Dio salvatore, simile ad una nuova creazione (cf. Is 11,11-16 [8,23-9,6]; Ger 3,18; 23,5-8; 30-31; Ez 37,15-22; Os 2,2; Mi 4,8; Zc 9,10).

c. *Comunità cultuale e santa* - Comunità religiosa e santa, la chiesa dell’AT viene espressa con due termini: *qahal* deuteronomistico (convocazione, bando, da *qól,* voce) e *‘edah* sacerdotale (comunità convocata o radunata, da *jaad,* determinare). La *qahal* risulta il gruppo convocato da Dio per il culto, vincolato a certe leggi e norme secondo l’alleanza conclusa, un’assemblea che sia soprattutto interessata all’alleanza. Nella grande estensione dei significati di *qahal* (convocazione militare, politica, giudiziaria), quello di convocazione cultuale spicca in modo particolare. Il termine *‘edah* (soprattutto nel Pentateuco: 147 volte) termina una decisione, un luogo, una situazione, una comunità di persone. Spesso non ha specificazione alcuna. La costituzione della comunità come *‘edah* sembra legata all’esodo, meglio alla prima pasqua (Es 12,3.6, con i due termini): qui per la prima volta in Israele si costituisce una *‘edah,* “comunità”. Essa è la comunità nazionale, il popolo nella sua unità e complessità, comunità in quanto radunata, non legata ad alcun luogo, ma “determinata” semplicemente dalla funzione cui il popolo stesso è stato eletto, cioè la custodia della presenza e dell’onore di Dio mediante l’istituzione comunitaria. *‘Edah* riassume e definisce

i

Israele come popolo nel suo insieme e come tutto, senza qualificazione alcuna (è solo in quattro passi che si legge lo specificativo "di Dio").

E evidente pertanto la differenza tra *qahal* e *'edah: qahal* è la "convocazione" della comunità, è il raduno solenne che costituisce la comunità in quanto tale, è la chiamata di quella comunità a formare un'assemblea ordinata (Nm 10,7; IRe 12,3), come quella del Sinai o la sua attuale rappresentanza, un'assemblea che celebra una solennità ("grande assemblea": Sal 22,26). *'Edah,* invece, circoscrive il popolo nella sua totalità: è il popolo in quanto comunità dell'alleanza, nel suo insieme e in quanto unitario.

Nei LXX ad *ekklèsia* (ca. 100 volte) soggiace sempre *qahal* (che, però, è reso 2 volte anche con *synagòghé). Synagòghé* (225 volte), tolte poche eccezioni, è invece quasi l'unica voce per tradurre *'edah.*

Quattro sono gli elementi che fanno d'Israele una comunità cultuale:
1) La chiamata da parte di Dio: da *qól,* "voce", a *qahal,* "chiamata, convocazione", dalla quale, forse anche per assonanza, *ekklBsia,* "convocazione" (da *ekkaléo).* Israele è la convocazione di Jhwh, comunità di Dio, chiesa de) Signore. 2) Tale comunità si schiera tutta intorno a Dio, come nel deserto (secondo P) al centro era la tenda del convegno. In tal modo tutto ciò che riguarda la comunità e ciò che essa compie ha rapporto al sacro, è religioso. 3) Il manifestarsi di Dio e della sua volontà in mezzo e per la comunità: questa diviene così la comunità dell'ascolto, della parola di Dio. 4) Le lodi del Signore che la comunità raccolta celebra, anzi, per celebrare le quali si è radunata. E proprio quest'attività di lode che in definitiva qualifica la comunità in quanto cultuale, la rinnova e la santifica.

2. I RAPPORTI DELLA CHIESA DELL'AT CON DIO –

a. *Israele proprietà di Dio* - Il popolo è *di Dio* in una misura del tutto peculiare; semplice- mente gli appartiene. Le motivazioni sono tante quante le varietà delle espressioni, veicolo d'estrema ricchezza. Nell'ambito della creazione — tutta proprietà di Dio, secondo il catechismo più elementare della Bibbia — ad Israele sono applicati in modo speciale i tre verbi caratteristici del creare: Dio Io ha "creato" (Is 43,1.7), lo ha "fatto" e "formato" (Is 43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,11). Israele è dunque creatura peculiare, termine speciale dell'intervento divino nella storia. Liberandolo dall'Egitto, Dio lo crea come popolo e se ne rende garante.

Varie sono le immagini per esprimere la medesima appartenenza: Israele è la vite del suo Dio (Sal 80,9-16; ecc.; cf. Gv 15,1-8), la sua vigna (Is 5,1-7; Ger 2,21; 5,10), la "primizia del suo raccolto" (Ger 2,3), il suo gregge (Sai 25,7; ecc.), il suo servo (Lv 25,42.55; Is 41,8; 44,1.21), il suo figlio (Es 4,22; Sap 18,13; Os 11,1), la sua sposa (Is 50,1;54,48; 61,10; Ger 2,2; Ez 16; Os 1-3; "Dio geloso" in Es 20,5).

b. *Il contraente dell'alleanza* - Poiché è di Dio ed ha con lui rapporti tali da essere esclusivamente suo, Israele è il popolo dell'alleanza di Dio. Frequentissimo nell'AT il richiamo a questo "impegno" o "disposizione": «Io sarò il tuo Dio, tu sarai il mio popolo». Siamo così nel cuore di tutto l'intreccio tra Dio e il popolo che forma l'AT: Dio non solo è con il popolo, ma è il suo Dio esclusivo e solo a lui appartiene il popolo. Di qui, una costante ed articolata reciprocità che si esprime globalmente in una comunione di vita e di destino tra i due contraenti.

c. *Israele dimora di Dio* - «Io abiterò in mezzo ai figli d'Israele e sarò loro Dio per abitare in mezzo a loro» (Es 29,45s; cf. Lv 26,1 ls). Israele è il luogo della presenza di Dio nel mondo. Dio è in mezzo al suo popolo, con lui e "per" lui (Es 33,16; 34,9; Nm 35,34; Dt 2,7; 31,6). A quel popolo è affidato di manifestare l'azione di Dio, cioè che Dio è presente e veglia sui suoi, li custodisce, li protegge, li salva (cf. Dt 32,6b-14). Da parte sua, in quanto contraente di quell'alleanza e con quel popolo, Dio si affida alla storia di quel popolo, e la storia d'Israele diviene così la storia dì Dio.

3. LA FUNZIONE D'ISRAELE-CHIESA NEL MONDO - a. *Separato dagli altri*

popoli - Nella pluralità d'espressioni dell'AT ora un evidente universalismo, ora chiusure estreme emerge e resta costante la separazione d'Israele dagli altri popoli unitamente alla sua santità: "santificare", d'altra parte, è lo stesso che "separare".

b. *Israele a servizio dei popoli* - Eletto ("separato", "santificato"), Israele deve manifestarsi degno della missione cui Dio lo ha destinato. Elezione che è anche permanente giudizio di responsabilità: «Soltanto voi ho conosciuto tra tutte le stirpi del mondo: perciò visiterò contro di voi tutte le vostre iniquità» (Am 3,2). Missione e responsabilità conducono Israele a testimoniare e a propagare la salvezza. Esso è missionario già col solo abitare tra i popoli, ma più ancora lo è in quanto costituito per loro fonte di benedizione (cf. Gen 12,lss).

Strumento di servizio a Dio per la mediazione salvifica, Israele ne ha ricevuto le doti tipiche: mediatore regale (Dn 7,13; Is 55,3ss), sacerdotale (Es 19,5s) e profetico (Sap 18,4; Is 42,6.19; 49,8). Mediazione, inoltre, che egli esercita verso tutti i popoli e specificamente nell'intercessione, come Abramo (Gen 20,7.17; cf. 18, 23-32) o Mosè (Es 8,4.8s.24-27) o il "Servo di Dio" che «intercedette per i peccatori» (Is 53,12). Alla stessa stregua, Israele "prega" per il paese del suo esilio (Ger 29,7; cf. Bar 1,11) e loda Dio davanti a tutte le genti (Is 12,4s; cf. Tb 13,3s; Sai 96,3; 105,1; Is 43,21; 48,20). Egli diventa così un evangelizzatore e tutti i popoli vengono coinvolti nella salvezza: Salmi; Ger 1,10; 16,21; Deutero-Isaia. Tutte le nazioni faranno così esperienza del Dio d'Israele e lo onoreranno (IRe 8,43; Sal 87,4; ecc.).

II - LA CHIESA DI CRISTO NEL NT — L'avvento del messia, Gesù di Nazareth, crocifisso e risuscitato, glorioso e ora alla destra di Dio, ha determinato il NT e la fondazione della sua chiesa.

1. I TERMINI ESPRESSIVI DELLA CHIESA –

Chiesa. Equivale a "convocazione", "comunità" (dall'AT, sopra 1,1 c). Eccetto At 19,32.39s, nel NT ha sempre senso cristiano: indica cioè sia la chiesa universale sia la chiesa locale (anche al plurale) sia le riunioni dei fedeli. Di fronte a *synagoghé,* che si qualificava sempre più come appannaggio dei giudei e quasi simbolo del giudaismo, *ekklgsia* identificava la nuova comunità come luogo di salvezza escatologica, mantenendola tuttavia profondamente collegata ai dati dell'AT. *Ekklesia* attualizza così il valore di "comunità convocata" da Dio (AT) mediante il Cristo Gesù e la sua opera. "Chiesa di Dio" sottolinea la continuazione con la *qahal* dell'antica economia, qualunque sia l'estrazione di tali credenti; "chiesa di Cristo" o "mia" evidenzia il dato escatologico che è giunto con il messia e la "sua" comunità, inclusa l'effusione dello Spirito già promesso.

Popolo di Dio (o "mio"). Piuttosto raro: grazie al costante rinvio a citazioni dall'AT, la denominazione identifica i credenti in Gesù con i dati attribuiti al "popolo di Dio" dell'AT, facendoli così suoi eredi e continuatori.

I credenti, i fedeli. I due termini sono assai frequenti e si equivalgono: sono le varie forme del verbo *pistéuo,* usato con molte sfumature. Si evidenzia la fiducia che l'uomo ha in Gesù o "nel Signore": l'averlo accolto nella propria vita come orientamento e componente vitale della propria esistenza. Credere o divenire fedele è un dono dello Spirito Santo (Gal 5,22), che segue la conversione e il battesimo (At 2,38) e comporta la salvezza.

I discepoli. Questo termine evidenzia che la vita del cristiano esprime le note caratteristiche del proprio Maestro, Gesù Signore, col ricalcarne 1'esistenza (cf. Mc 8,34s; 10,21.43ss; Lc 22,26ss; Gv 12,26). Contemporaneamente s'insinua la sola funzionalità dell'apostolo e del *didàskalos,* si conferma la presenza costante e attiva sulla terra del Signore in cui si crede e che non solo si celebra nell'eucaristia, ma che si custodisce sempre come a sé presente, per tutta la vita, al quale anche si appartiene e dal quale si viene salvati.

I fratelli. È l'appellativo forse più frequente tra i cristiani (ca. 100 volte). Certamente vi è l'influsso ebraico. "Fratelli" di Gesù sono i credenti che lo accolgono e compiono la volontà del Padre (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc

i

8,19-21), anch'essi nati da Dio (Gv 1,13) e figli del Padre (Gv 1,12), sicché tutta la comunità cristiana risulta una "comunità di fratelli" (lPt 5,9), dei quali Gesù è "il primogenito" grazie alla risurrezione (Rm 8,29).

I salvati. Più che il termine (solo At 2,47), è l'idea di salvezza che è ovunque diffusa. Si comprende alla luce dell'AT e delle attese escatologiche legate al messianismo, configurate quindi in Gesù messia e costituito Signore nella risurrezione; coloro che lo accettano e diventano suoi, facendosi battezzare nel suo nome (At 2,38), possono dirsi "i salvati": salvati, tuttavia, "in speranza" (Rm 8,24), Redenzione.

"La via". L'uso assoluto di "la via" per indicare la comunità dei credenti è una caratteristica degli Atti (9,2.5.14.21; 19,9.23; ecc.). Denominando la chiesa come "la via" e definendosi "quelli della via", i cristiani intendono rappresentare, grazie alla loro fede, quel modo d'essere e d'agire che assicura la salvezza. "La via di Dio" è quella che s'identifica con quella cristiana.

"*Santo", "i santi".* Teologicamente la denominazione si collega a quanto l'AT diceva del "popolo santo", della "convocazione santa", dei "santi" in relazione al culto, ecc. È ovvio il collegamento di questa denominazione con Dio il santificato- re, col Cristo santificatore, specie con lo Spirito Santo, cui è attribuita in particolare la santificazione.

"Gli eletti". Termine collegato alla santità: si sottolinea quanto la chiesa e i suoi membri siano il frutto della libera volontà divina che opera [/ Elezione].

"I chiamati". Tutta la vita del cristiano è sotto il segno della / vocazione: la stessa radice verbale collega "chiamare" con "chiesa" o convocazione, assemblea adunata per il culto a Dio. Il nome sottolinea particolarmente l'origine dell'essere "convocati": il volere di Dio e la sua opera.

«*Coloro che invocano il nome del Signore*». Da Gl 3,5 (LXX) = At 2,21 (cf. 2,39s). Esprime la "salvezza" mediante Gesù Signore. L'accento verte sia sull'unità di fede e l'identità di "credo", sia sull'adesione dell'uomo — qualunque uomo al piano salvifico di Dio.

"I cristiani". Derivato dal nome *Christós,* "unto", o messia, descrive "i cristiani" come coloro che accolgono il messia, cioè li indica come "messianisti". La comunità (di ambito ellenistico) esprime così anche il proprio convincimento escatologico rispetto al mondo.

2. LE IMMAGINI FIGURATIVE DELLA CHIESA - Il linguaggio figurato, così caratteristico del mondo semitico, ci rivela non poco circa il mistero della chiesa.

a. *Presente nel mondo* - «Voi siete la luce del mondo...» (Mt 5,14-16). Mediante i cristiani, la chiesa è posta nel mondo e per il mondo, adempiendo ciò che era previsto per il futuro Israele. D'altra parte, Gesù è "la luce del mondo" (Gv 1,5-9; 8,12; 12,35s,46; cf. Mt 4,16 = Is 9,1). Il coinvolgimento della chiesa nel mondo appare già nei racconti sinottici della vocazione dei primi discepoli (Mt 4,19; Mc 1,17). Lo stesso si deduce dal discorso di missione che vede i discepoli inviati come "pecore tra i lupi" (Mt 10,6; Le 10,3), banditori del regno (Mt 10,7; Lc 9,2) come lo fu Gesù (Me 1,15 e Mt 4,17) e continuatori della sua opera (Mt 10,17-22; Mc 13,9-13; Le 21,12-18; At 7,59s), presenza in terra del Padre celeste (Mt 5,16), esecutori della missione ricevuta dal Signore (cf. Mt 10,7; 28,18-20). La chiesa ha la sua sede nel mondo, vi è presente come una realtà concreta e visibile; essa appartiene al tempo, interessa gli uomini e la loro esistenza attuale terrena. Ovviamente, però, in vista del regno di Dio, di cui in qualche modo vive, ma del quale è anche in attesa quando si constata che la sua stessa preghiera lo invoca quotidianamente con «Venga il tuo regno» (Mt 6,9; Lc 11,2).

b. *In crescita* - «Il regno dei cieli è simile ad un chicco di senapa... È il più piccolo di tutti i semi, ma una volta cresciuto è il più grande degli ortaggi; può diventare anche un albero...» (Mt 13,3ls; cf. Me 4,30ss; Lc 13,18s). Lo sviluppo è tale che «gli uccelli dell'aria possono venire a nidificare tra i suoi rami» (v. 32; per l'immagine cf. Dn 4,7-9.17-19; Ez17.1-10.22ss; 31,1-14). Il punto della similitudine è la crescita: l'istituzione avrà un modestissimo avvio, ma le spetta

un grande sviluppo. E questo, a sua volta, sembra assicurare profonda coesione e totale continuità tra gli inizi stessi Cristo, il suo insegnamento e la sua opera e le successive espansioni.

Analogo insegnamento circa la crescita della chiesa offre la parabola del seminatore con i vari rendimenti del seme caduto in terra buona (Mt 13.1-9 e sua rilettura in 13,18-23). I terreni vari sono un mondo umano, visibile e quanto mai concreto, ma anche eterogeneamente disposto verso "la parola del regno" (Mt 13,19); in esso, solo una parte, forse la minore, presta veramente ascolto e comprensione alla parola (v. 23a) ed anche in questa "il frutto" che si produce non è che «ora il cento, ora il sessanta, ora il trenta» (v. 23b). Nella stessa direzione va la breve allusione o esempio parabolico del lievito (Mt 13,33), raffigurazione di quell'iniziale virtualità nascosta nell'intimo del cuore umano e destinata a crescere e manifestarsi come regno di Cristo in terra, come chiesa in crescita grazie all'azione nascosta e interiore di Dio e del suo Figlio che riversano sull'umanità il dono escatologico dello Spirito.

e. *I vari chiamati* - Molto istruttiva è la parabola degli invitati alle nozze: Mt 22,1-14 e Le 14,15-24. Nei tre stadi attraverso cui essa è passata in bocca a Gesù, tradizione della chiesa, evangelista l'insegnamento è sempre lo stesso: Dio chiama gratuitamente a salvezza mediante Gesù; la risposta è negata dai privilegiati del regno, mentre è data dagli esclusi, dai non aventi diritto (poveri, peccatori, meretrici; poi pagani, nel secondo stadio, vv. 6-7 di Mt); sia chi rifiuta sia chi non si converte e non opera di conseguenza (l'abito nuziale del terzo stadio) non sarà di fatto salvato; la chiesa, intanto, raccoglie in se stessa tutti i chiamati, per presentarli al re per l'esame escatologico (terzo stadio), prima del banchetto eterno (di cui quello eucaristico è l'anticipazione sacramentale). Così, gli esclusi saranno e di fatto sono i privilegiati del Dio della misericordia. Assai simile alla precedente è la parabola dei vignaioli infedeli: Mt 21,33-44 (Me 12,1-11; Lc 20,9-18). La parabola di Mt 20,1-16 gli operai della vigna è attenta a colui (Dio) che ha chiamato e alla sua nota inarrivabile e inspiegabile di bontà generosa.

d. *Nell'attesa della parusia* - Anche le parabole (o esempi) di cui abbiamo detto poc'anzi non mancano d'indicazioni circa l'attesa della parusia. Soprattutto, però, la cosiddetta apocalisse sinottica: Mt 24,1-36 con le parabole-immagini del ritorno (Mt 24,37-51; 25,1-46; parr.). I due cc. sono evidente messa in guardia dei credenti nei confronti degli eventi ultimi o della "venuta del Figlio dell'uomo". Tutto vi è proposto come per immagini e con varie scene secondo il suo genere letterario. È tuttavia agevole cogliervi non poche linee di messaggio: per es., la dimensione terrena o temporale della chiesa e la sua vita nel tempo e nel mondo, per quanto sia anche celeste; il suo essere umano, carico di serietà, a livello sia personale sia comunitario; la parusia vista come il momento decisivo della storia dell'uomo, il momento in ordine al quale viene spesa tutta la vita, momento che apre un futuro mentre scruta e vaglia il passato, cioè il tempo dell'esistenza terrena. Di conseguenza, la costante componente escatologica presente nell'esistenza terrena dell'uomo, e quindi la necessità della vigilanza per non essere colti di sorpresa dal giudizio ultimo, nonché la necessità della solerzia e della diligenza nell'equipaggiarsi con opere idonee in ordine al giudizio. Fedeltà, perseveranza, fiducia, prudenza sono le virtù che animano la chiesa e distinguono i cristiani e li pongono in condizione di operare con estrema tranquillità e senza affannarsi, sereni di fronte all'improvvisa irruzione finale.

3. LE FIGURE PIÙ DIRETTAMENTE DIPENDENTI DALL'AT –
a. *La Gerusalemme celeste* - Lungamente preparata nell'AT, specie dopo l'esilio, mediante una crescente idealizzazione teologica e spiritualizzazione (cf. Is 27,13; 60,1-9.11.18; Tb 14,5; Sir 36,12s; cf. anche Es 25,40 per il santuario) sino a renderla invisibile, celeste, ecc., la Gerusalemme ideale viene identificata con la chiesa mistero nascosto in Dio e ora manifestato mediante il ministero degli apostoli (Rm 16,25s; Col 1,26-29; Ef 3,10ss), Gerusalemme celeste cui già fin d'ora hanno accesso i cristiani (cf. Eb 12,22s, specie nel contesto). Lo stesso vale

i

per Gal 4,24-29 (cf. Fil 3,20). Assai ricca è questa tematica in Ap (3,12; 12,Is; 21,2; ecc.). Si aggiungano anche i molti testi profetici: nuovo cielo e nuova terra (Is 65,17; 66,22), nuova creazione (Is 41,4; 43,18s; 44,6), nuovi nomi (Is 62,2), nuova pace tra uomini e animali (Ez 34,25), rovano il loro adempimento nella nuova Gerusalemme che scende dal cielo, presenza di Dio tra gli uomini, costituzione d'un popolo che sia di Dio e presa di possesso di loro da parte di Dio: «Essi saranno suoi popoli ed egli il Dio con loro» (Ap 21,3). Anche Mt 24,29.35; At 3,21; 2Pt 3,13 e Ap 21,1 si esprimono in termini di cielo nuovo e terra nuova. Mentre porta già in sé la realtà della Gerusalemme dei cieli, la chiesa sperimenta ampiamente e tutta l'Ap ne è testimonianza le difficoltà d'un percorso irto d'ostacoli, persecuzioni e tentazioni cui il credente è esposto, prima di far parte del corteo dei cieli.

b. *La fidanzata, sposa vergine, madre* - Le tre immagini hanno sfumature proprie, ma derivano tutte dall'unica raffigurazione anticotestamentaria della nazione o popolo come una donna della quale i credenti il popolo sono figli (cf. 2Sam 20,19; Sai 87,5; Is 54,1) oppure di cui Dio stesso è fidanzato e sposo.

Nelle grandi lettere paoline la chiesa come fidanzata è presente solo in 2Cor 11,2s: «Io vi ho fidanzato ad uno sposo per presentarvi quale vergine pura a Cristo...». Più noto Ef 5,24-32 ove il rapporto della moglie con il marito è collegato a quello di Cristo con la chiesa e sotto i differenti aspetti, la cui vera realtà tuttavia resta "mistero" qualificato come "grande" (Ef 5,32). Nell'Apocalisse la Gerusalemme escatologica, quella "nuova", «discesa dal cielo da presso Dio» e «preparata come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21,2), è raffigurata come sposa non di Dio, bensì dell'Agnello (19,7s; 21,9; cf. 22,17). In Gal 4,26, nell'insieme dell'allegoria di 4,21-5,1, Paolo vede in Sara il simbolo del testamento nuovo, della comunità dei credenti o chiesa: identificandola con la "Gerusalemme celeste", la chiama "nostra madre": la città celeste è colei che genera i credenti che le sono figli e testimoni sulla terra (cf. Ap 12,2.17).

c. *Il gregge* - «Non temere, piccolo gregge, perché al Padre è piaciuto di darvi il regno» (Lc 12,32): il regno dei santi, quello escatologico (cf. Dn 7,27). «Come pecore in mezzo ai lupi» (Mt 10,16; Le 10,3), quel drappello viene inviato tra assalitori che cercheranno di sbranarlo, come poi si esprimerà anche Paolo a Mileto (At 20,17.28s). Altri oppositori, altri lupi si travestiranno addirittura da pecore per nuocere al gregge dall'interno (Mt 7,15). Gesù stesso si considera l'inviato alle pecore perdute d'Israele (Mt 15,24; cf. 10,6), pastore che viene in soccorso alle pecore sbandate (Mt 9,36; Me 6,34; cf. Ez 34,5) e che dovrà venire colpito, secondo la profezia di Zc 13,7 citata in Mt 26,31. Un pastore che avrà anche la funzione di giudice, poiché alla fine dei tempi si collocherà tra pecore e capri per pronunciare l'eterna sentenza (Mt 25,32s).

L'immagine è abbastanza eloquente: i credenti in Gesù sono ora oggetto delle cure che l'AT descriveva in rapporto al gregge-Israele. Nell'AT era Dio che conduceva il gregge del suo popolo, talora direttamente (Sal 74,1; 79,13; 100,3; Mi 7,14) e addirittura assumendo il titolo di "pastore" (Sal 23,1; 90,2; cf. Gen 48,15; 49,24), talora guidandolo "per mano di Mosè" (Sai 77,21) o di altri (Giosuè, Davide...). Ora, adempiendo Ez 34,23s (cf. Ger 2,8), Gesù è il nuovo pastore e i suoi in tanto si chiameranno e saranno pastori in quanto ne riceveranno da lui la missione, annunciando come lui la venuta del regno (Mt 10,7; Lc 9,2; cf. Mt 4,17; Mc 1,15).

Gv 10 spicca su tutti quanto all'immagine del gregge. In realtà, più che il gregge, è il pastore che si trova al centro dell'attenzione; nondimeno, di riverbero, molto si dice del gregge e la parabola-allegoria da cristologica risulta anche ecclesiologica. Il gregge richiama quello di Ez 34,3 oppresso e strumentalizzato dagli interessi di gente indegna, cui, però, si oppone e sostituisce Gesù, mediante il quale il gregge «avrà la vita» e l'avrà "in sovrabbondanza" (Gv 10,10). Egli infatti, e non altri, è il "buon pastore" (Gv 10,11), tanto amante del suo gregge (anche gregge "del Padre", v. 29) da «dare la sua vita per le pecore» (vv. 11.15), ciò che per loro si trasforma in "vita eterna", sicché «non periranno mai» (v. 28).

Tutto ciò garantisce al gregge la costante presenza del Padre e del Figlio, la sicurezza di permanere in Dio, e riguarda non soltanto le pecore d'Israele ma anche «quelle che non sono da quest'ovile», cioè che provengono dal mondo pagano (v. 16): tutte formeranno "un solo gregge" sotto "un solo pastore".

d. *La vite* - La vite (o vigna) trova già una discreta presenza nel NT nelle parabole di cui s'è accennato sopra (11,2 c). La vigna, chiarisce Mt 21,43, è "il regno di Dio". L'immagine è articolata e feconda sin dal- l'AT: vedi, per es., Os 10,1; Is 5,1-7; 27,2s; Sal 80,9-19; Ger 2,21; 5,10; 8,13; 12,10; Ez 15,6; 19,10-14 (sopra I, 2 a). Le cure di Dio per il suo popolo non hanno limite: come il suo amore e la sua fedeltà. Anche le punizioni tendono a richiamare la coscienza del popolo in quanto eletto e amato da Dio, circondato di attenzioni e di ogni tenerezza.

L'allegoria della vigna, meglio, della vite, raggiunge la sua forma più espressiva in Gv 15,1-6 con l'eventuale appendice dei vv. che seguono e che in qualche modo continuano a risonarne. «Io sono la vite vera e il Padre mio è l'agricoltore» (v. 1). L'allegoria non ha ambiguità; è chiarita da chi la propone: «Io sono la vite, voi i tralci» (v. 5); e si completa nei personaggi che l'animano. La chiesa è innestata su Cristo come il tralcio sulla vite: nella chiesa scorre la linfa vitale del Cristo, essa vive della stessa vita del Cristo. Essere staccati dal Cristo-vite è la morte, la perdizione, "il fuoco" (v. 6); uniti a lui, si porta "molto frutto" (v. 5); anzi il rapporto con Cristo, a differenza di ciò che avviene tra il tralcio e la vite, è reciproco: «Rimanete in me e io in voi» (v. 4), quasi a indicare che la figura della vite non è che un'immagine, ma la realtà che intende trasmettere è ben più profonda. Si tratta, infatti, dell'amore efficace del Cristo nella sua chiesa (vv. 9-17), secondo il volere e l'opera salvifica voluta dal Padre ("l'agricoltore", cui si rapportano, a modo proprio, sia la vite sia i tralci). Un amore che garantisce l'esaudimento di ogni preghiera (v. 7) che si esprime nel nome del Figlio (v. 16), un amore che passa prima tra il Padre e il Figlio, poi unisce il Figlio ai suoi e infine qualifica costoro nello scambio reciproco dello stesso amore (vv. 10.12s. 15.17).

4. LE ALLEGORIE CRISTIANE -

a. *Alcune indicazioni dall'Ap* - La chiesa terrena (Ap 2-3) è contemporaneamente presente in cielo "intorno al trono", rappresentata dai 24 Seniori (4,4), cioè i dodici patriarchi più i dodici apostoli che congiuntamente esercitano il servizio sacerdotale e regale. La liturgia celeste (Ap 5,6ss) è il prototipo di quella che la chiesa terrena svolge tra gli uomini. Per l'Ap non sussiste distinzione netta tra l'ora e il futuro. L'Agnello, il Cristo morto e risuscitato, ha in mano i destini della storia nel tempo; ciò che si svolge quaggiù non è che la manifestazione d'un piano vittorioso di salvezza, l'aspetto visivo di ciò che avviene grazie a colui «che ci ama e ci ha prosciolto dai nostri peccati» (L5). Va anche ricordata la lunga serie dei 144.000 segnati, i "servi del nostro Dio" (7,3s), i preservati (e quindi salvati) dai flagelli simboleggiati dai sette sigilli; come anche, soprattutto, l'allegoria della "donna vestita di sole" (12,1) in lotta, lei e il bimbo, contro il «grosso drago, rosso vivo, con sette teste e dieci corna» (12,3), con tutta la complessa simbologia circa la chiesa, i credenti, il deserto, ecc.

b. *Piantagione e campo di Dio* - ICor 3,6-8 offre una brevissima parabola-allegoria; Paolo ha piantato, cioè fondato, la comunità di Corinto, Apollo ha irrigato il campo, «ma è Dio che ha fatto crescere»; i cristiani, in quanto comunità, sono il giardino, l'orto, "il campo di Dio" su cui si lavora costantemente (gr. *gheórghion,* v. 9, già raro nei LXX e solo qui nel NT). Più che alla metafora anticotestamentaria della piantagione/vigna, ICor 3,6-8 sembra collegarsi a quella del «piantare ed edificare» (cf. Ger l,9s; 18,7.9; 24,6; 38 [TM 31], 45; ecc.), come è espressamente affermato nel v. 9b: «Voi siete il campo (giardino o orto) di Dio, l'edificio di Dio»; e come i w. 6-8 introducono la metafora della coltivazione, così i vv. 10-15 sviluppano quella della costruzione. È Dio stesso a iniziare e condurre avanti l'opera e a lavorarvi costantemente; ogni

i

altro, Paolo compreso, non è che collaboratore. L'intervento diretto di Dio si contrappone all'attuale situazione di abbandono e oppressione, ed accentua così la grazia e la bontà del Salvatore.

In un altro passo Paolo fa esplicito ricorso all'immagine della piantagione; in Rm 11,17-24, quando parla dell'olivo selvatico innestato su quello domestico. Analogamente al passo di ICor 3, la metafora della piantagione insiste sull'unità del popolo cristiano, la cui coltivazione, comunque, e i cui frutti riguardano propriamente Dio, non senza la "collaborazione" dei predicatori o apostoli.

c. *L'edificio o costruzione* - La metafora di cui sopra, in ICor 3,9, viene sviluppata e determinata nei vv. seguenti: suo «fondamentoè Gesù Cristo» (v. 11). Si penserà dunque ad un edificio sacro, ad un tempio. Il che viene enfatizzato dal v. 16: «Voi siete tempio di Dio» e «lo Spirito di Dio abita in voi». E rifacendosi probabilmente al linguaggio dell'edificare-distruggere, continua al v. 17: «Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché è santo il tempio di Dio che siete voi» (cf. ICor 6,19; 2Cor 6,16).

L'immagine del Cristo quale pietra da costruzione ricorre più volte. Essa assicura l'edificio che vi si erge al di sopra, lo rende saldo e sacro. Concorrono all'immagine tre testi dell'AT, interpretati in chiave cristologica (ecclesiologica). Il Sal 117,22 (LXX): Israele è la pietra scartata e di nessun valore, ma che per la salvezza sperimentata da Dio è altamente valorizzato e onorato. Mt 21,42 (Mc 12,10; Lc 20,17s) e At 4,11: Gesù è pietra angolare e fonda- mentale grazie alla sua risurrezione ed esaltazione, dopo essere stato "scartato" o "reputato nulla" nella sua passione e morte. Per lPt 2,4-8 si ha accento cristologico differente (cf. Mt 21,44). Il secondo testo è Is 28,16: è Dio che salva il popolo, lui che ha costruito Sion ponendola su «un fondamento, una pietra a tutta prova, un basamento prezioso, di forte tenuta; chi crede, non verrà confuso». lPt 2,4-7 associa i cristiani al Cristo "pietra eletta angolare". Anche Is 8,14 viene applicato al Cristo da parte di lPt 2,8: nell'AT la "pietra d'inciampo" era Dio: contro di lui vanno ad urtare coloro che non credono; qui invece e in Rm 9,32s colui che è diventato l'inciampo è Gesù, scandalo per coloro che «non obbediscono alla parola» del vangelo. Grazie a quest'immagine di Cristo come pietra posta a fondamento, anche la predicazione missionaria di Paolo è un edificio sacro che viene costruito (Rm 15,20), mentre il rapporto di mutua carità tra i cristiani viene definito un "edificare" (Rm 15,2). Nello stesso tempo, i cristiani, "come pietre viventi" accostatisi alla "pietra vivente" (lPt 2,4s), formano tutti insieme una chiesa paragonabile ad un edificio sacro, al tempio. A questa edificazione concorreranno non solo il Cristo fondamento, ma anche l'opera di Dio e quella dello Spirito (cf. anche Ef 2,19-22).

d. *Corpo di Cristo* - È l'espressione più pregnante che nel NT racchiude tutto il senso della chiesa nei suoi rapporti d'unione al Cristo. La sua formulazione è confinata alla sola teologia paolina, ma dovremmo qui richiamare anche quei tanti simboli o figure che ricorrono nel NT e in qualche modo la chiarificano: per es., la vite e i tralci (Gv 15,1-8), l'edificio spirituale, la sposa e l'Agnello... Andrebbero valutate le espressioni dell'unione fedeli-Cristo mediante le preposizioni "in" o "con". Soprattutto bisognerebbe considerare il valore del corpo individuale di Gesù, del Gesù terreno e glorioso, cui i cristiani si identificano in modo certamente mistico, ma anche assai reale, nell'eucaristia, esperienza da cui la chiesa trae profitto e di cui vive sin da quando Gesù le affidò questo memoriale (ICor ll,24ss), orientamento e anticipazione dell'incontro escatologico che la chiesa attende e prepara (ICor 11,26).

Esperienza che da sempre accompagna la vita della chiesa, è impossibile che l'eucaristia, corpo di Cristo spezzato e distribuito ai fedeli sotto il segno del pane, sia rimasta senza incidenza anche nei suoi testi. È anzi probabile che la metafora-allegoria della chiesa corpo di Cristo abbia trovato il suo avvio proprio da tale esperienza. È un fatto che la prima testimonianza della chiesa corpo di Cristo s'incontra a proposito dell'eucaristia: «Poiché c'è un solo pane, noi tutti siamo un solo corpo» (ICor 10,17). L'unione, benché mistica, è reale quanto è

reale il corpo del Signore nell'eucaristia. E c'è una specie di analogia tra l'eucaristia e il battesimo. Sin dagli inizi della chiesa anche il battesimo, benché sotto altra forma, ci unisce alla morte di Cristo (Rm 6,3), ci «seppellisce insieme con lui» (v. 4), ci fa «diventare un medesimo essere insieme con lui per l'affinità con la sua morte» (v. 5), causandoci una vera morte al peccato e alla legge (Rm 7,4ss). Siamo dunque battezzati nell'unico e solo corpo di Cristo, formiamo un'unità fondamentale con lui (cf. Gal 3,28). L'analogia con gli effetti dell'eucaristia è evidente. Ciò si potrebbe ripetere per la risurrezione: la risurrezione di Gesù coinvolge la nostra. S. Paolo lo esprime chiaramente quando afferma che lo Spirito lo stesso che ha risuscitato Gesù immette in noi un seme di risurrezione tale che noi risusciteremo a immagine del corpo risuscitato di Gesù (cf. ICor 15,40; Rm 8,11).

Animati dallo stesso Spirito che è anche in Gesù e nutriti dallo stesso pane che è il corpo reale, benché spirituale, di Cristo, i cristiani formano insieme un solo corpo che è il corpo del Signore. Certamente Paolo utilizza il noto apologo ellenistico del corpo e delle membra ripreso da Esopo e applicato all'ordine sociale da Menenio Agrippa. Lo si può riascoltare alquanto trasparente ma del tutto centrato sul "solo corpo nel Cristo" in Rm 12,3-6. Analogamente, e forse ancor più specificamente, si era espresso in ICor 12,1 ls. Il corpo umano riconduce a unità quella pluralità di membra insite nel corpo. La frase «così è anche il Cristo» del v. 12c va integrata: così il Cristo ha molte membra e riconduce a unità nel suo corpo tutti i cristiani (come in Rm 12,5). Lo svolgimento dei vv. 13-14 conferma questa interpretazione: il Cristo è il principio d'unità nel suo corpo. Se poi nel v. 13b si legge un riferimento all'eucaristia («Tutti siamo stati abbeverati...»), allora ambedue i sacramenti dell'unità battesimo ed eucaristia sono qui chiamati in causa per affermare l'evidenza della nostra unione spirituale e reale col Cristo (come già in 10,17; cf. 10,4). Il lungo sviluppo figurato dei vv. 15-26 e la conclusione nel v. 27 lo ribadiscono: «Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte».

Nelle lettere della prigionia l'uso della formula "corpo di Cristo" diventa anche più importante e più vario. Da una parte si conserva il tema precedente (cf. Col 3,12-16; Ef 4,1-7; 5,30). La prospettiva però si allarga, evidenziando il Cristo risuscitato e glorioso, accentuando le sue funzioni come "testa" o "capo" del corpo (e quindi della chiesa) nella sua funzione cosmica in quanto creatore ed essere superiore agli angeli. Si vedano specialmente Col 1,24 e Ef l,22s ove la chiesa universale è identificata con il corpo risuscitato del Signore. Altrettanto si può dire di Col 1,18 ("testa del corpo della chiesa") e di Ef 5,23 ("testa della chiesa" e "salvatore del corpo"). Cristo è *kephalé,* "testa", rispetto al corpo che è la chiesa. Il termine è proprio di queste lettere della prigionia. Probabilmente si dovrà intendere nel senso di "capo", leggendovi quindi una messa in rilievo, una specie di primato o dominio o causalità di Cristo rispetto alla chiesa.

La chiesa è "la pienezza" del Cristo (gr. *pléróma, cf.* Ef 1,23), una pienezza dinamica che tende alla santificazione dei cristiani mediante il Cristo stesso, perché in lui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). La chiesa suo corpo, di conseguenza, non potrà che essere ripiena e perfezionata nella santità del Cristo e mediante lui (Ef 4,16).

5. ALCUNE NOTE TEOLOGICHE - a. *Comunità di salvezza escatologica* - Tale è la chiesa sin dagli inizi. Ciò si basa e corrisponde alla convinzione che Gesù è il messia promesso, il quale è ora innalzato dalla destra di Dio e ha inviato lo Spirito Santo: così Pietro in At 2,14-36 (spec. i w. 38-40; cf. 4,1 ls; 5,31s). Analogamente Paolo nel primo discorso programmatico in Antiochia di Pisidia (At 13,23.26.38s): respingendo l'annuncio di Gesù Signore, messia e salvatore, i giudei respingono "la vita eterna" che è contenuta in questo messaggio (v. 46).

«Gesù è il Cristo» è la formula più primitiva di fede riconosciuta già al tempo pre-resurrezionale: per es. Me 8,29 (e varianti nei parr.); Mt 16,20; 16,16, frequentissima nel racconto della passione, non meno che negli scritti giovannei,

i

sia pure in differenti versioni, nelle lettere pastorali e negli altri scritti del NT.
La chiesa ribadisce costantemente la propria fede fondata su Gesù di Nazareth e sulla sua stessa esperienza nel tempo. Essa proclama di avere già varcato la frontiera dell'escatologia e di vivere attualmente in un tempo che è già salvezza, salvezza escatologica, realizzazione delle promesse e manifestazione del piano salvifico divino. «Ma quando giunse la pienezza [gr. *tò pléróma]* del tempo, Dio mandò il suo Figlio...» (Gal 4,4). Egli, «nato sotto la legge» (ib.), ha soddisfatto con la croce alle esigenze di morte della stessa legge: «Ha dato se stesso per i nostri peccati, per sottrarci a questo mondo attuale cattivo» (Gal 1,4). Con la sua croce e dopo di essa, tutto ciò che costituiva il mondo antico, segnato dal peccato, non esiste più (cf. 2Co 5,21; Gal 3,13). Riprendendo una distinzione corrente nel giudaismo, ove "questo mondo attuale cattivo" si oppone a quello venturo, cioè escatologico, da inaugurarsi dal messia, Paolo dichiara che Gesù ha precisamente operato questo mutamento: con Gesù e la sua morte, il mondo attuale ha incontrato la propria fine, la propria morte. 11 nuovo mondo è una realtà in Cristo, grazie alla sua morte che ha "crocifisso" il mondo attuale e, di conseguenza, ha fatto del cristiano, per così dire, un "crocifisso per il mondo" (Gal 6,14).
b. *Comunità fondata da Gesù* - È proprio tale fede messianico-escatologica, per cui la chiesa ha coscienza d'essere la comunità finale di salvezza, che spiega il modo in cui essa stessa sceglie, trasmette ed orienta le notizie riguardanti la "vita" di Gesù, la sua attività e la propria fondazione. Nell'attività del suo Maestro essa coglie la realtà del suo fondatore, di colui che con l'azione e con l'insegnamento porta a compimento le promesse salvifiche antiche affidandole alla storia concreta della sua comunità. Prima di santificarla e manifestarla mediante l'effusione dello Spirito nella Pentecoste (At 2,33) e affidarla ai "suoi testimoni" (At 1,8) con un mandato di evangelizzazione universale (Mt 28,18-20), Gesù l'ha attentamente e provvidamente preparata durante la sua vita terrena.
Di tale preparazione della chiesa in quanto comunità, un primo riferimento va visto nella "folla" o "moltitudine" attorno a Gesù: sono «le pecore disperse della casa d'Israele» (Mt 10,6; cf. 10,23; 15,24) e «il popolo che siede nelle tenebre» (Mt 4,16; cf. 13,15; 15,8). Soprattutto indicativi, però, sono i vangeli quando parlano di discepoli, per i quali caratteristica essenziale è la chiamata o vocazione, l'ascolto della parola di Gesù e la sua sequela. Lo stesso va detto per i "dodici", con il loro molteplice significato, specie messianico-escatologico [Apostolo/Discepolo], con tutte quelle indicazioni embrionali ma fondamentali circa ciò che noi chiamiamo "i sacramenti". Nel farsi personalmente carico di preparare la "sua chiesa" (Mt 16,18), Gesù avviava quella comunità di fede che a distanza di decenni (e ora anche di secoli) si riconosceva in quella realtà del tempo di Gesù, in quegli insegnamenti, in quelle esperienze. Grazie alla permanenza tra "i suoi" (Mt 18,20; 28,20), egli continua l'opera che ha fondato, la fa crescere e sviluppare, la porta man mano a compimento.
La chiesa si manifesta aperta a tutti gli uomini sin dal tempo di Gesù. Nonostante l'affermazione di stretto rigorismo nazionalistico di Mt 15,24 (cf. 10,5s e 8,12), per incontrare Gesù e divenirne seguace conta la fede (Mt 8,5-10; 15,28). In prospettiva, quando avverrà il ritorno, nella parusia, «saranno condotti a lui tutti i popoli» (25,32), mentre gli angeli del giudizio «raduneranno i suoi eletti dai quattro venti» (24,31). Però, per tutta la tradizione evangelica, il Figlio dell'uomo è già venuto e anche "il raccolto" (o giudizio) è già iniziato. Per Mt il nuovo Israele ha ora nei "dodici" i suoi eponimi e i suoi giudici, e nei discepoli (Mt 13,38) "i figli" del regno provenienti, grazie alla fede, anche di tra i pagani (Mt 12,18 = ls 42,1; Mt 12,21 = ls 42,4 LXX). Tale universalità si farà chiara nella risurrezione.
La scena finale sul monte (Mt 28,16-20) è intenzionalmente assai istruttiva: «agli undici discepoli», «prostrati in adorazione», Gesù si rivela come il Signore universale, dotato di «ogni potere in cielo e in terra» e pertanto autorizzato a fondare per loro mezzo un discepolato universale tra tutti i popoli: «Andate, fate

discepoli tutte le genti». Sono inviati, quindi sono costituiti "apostoli", per tutti, nessuno escluso, perché tutti possano divenire discepoli di Gesù. La chiesa del vangelo è tanto quella del Gesù terreno quanto quella del Gesù risuscitato.

c. *Negli scritti giovannei* - Il Gesù terreno e la sua opera preformatrice della chiesa vengono filtrati dalla vita d'una chiesa già evoluta che li ripropone in termini di attualità e di storia. Benché mai ci parlino esplicitamente della chiesa, questi scritti non ne perdono mai di vista la natura intima: essa consiste nella perfetta comunione tra i suoi membri e da parte di costoro con Gesù. In questi scritti, la chiesa è da sempre il discepolato che in Ap si tinge di martirio. Di per sé chiesa equivale a "credenti" (Gv 1,12; 3,16.18.36; 5,24; ecc.), benché non tutti i credenti siano discepoli (Gv 4,39.41.53; 9,38; 11,27; ecc.). Solo la fede collega con ciò che fu "sin dall'inizio" (lGv 1, lss; 2,7s; 3,11; 2Gv 4ss). Tra i credenti, c'è chi crede solo superficialmente (ai segni: Gv 2,23) o solo di nascosto (Gv 12,42; 19,38); la fede vera, quella del discepolato e della chiesa, si caratterizza per il rapporto con la parola di Gesù (Gv 5,38; 8,31; 15,7; lGv 1,1), per la "conoscenza" che viene dalla fede (Gv 6,69) e perché «porta molto frutto» (Gv 15,8). "I dodici" sono idoneo modello per il vero discepolato (cf. Gv 6,70, riferito ai dodici, con 15,16 detto per i discepoli in genere).

Tra Gesù e "i suoi" passa un'intima unione fatta d'una presenza costante di Gesù e dello Spirito con, per e nei discepoli (Gv 14,16s; 15,13; ecc.). Egli "sin dall'inizio" è "la parola della vita" per i credenti nella chiesa (lGv 1,1 ss). Come comunità dei credenti, la chiesa è la dimora di Gesù e del Padre (Gv 14,23; Ap 21,2). La stessa morte di Gesù è considerata tutt'altro che separazione o allontanamento di Gesù dalla sua comunità: al contrario, mediante lo Spirito, Gesù ritorna e resta continuamente presente nella sua chiesa. Tale Spirito è donato da Dio (lGv 2,24), ma è anche inviato da Gesù (Gv 15,26) come "altro Paraclito" ("altro" rispetto a Gesù) e resta "per sempre" con i discepoli (Gv 14.16), anzi è "dentro" di loro (Gv 14.16). Tanta e così vitale intimità tra credenti e Gesù è evidenziata dal linguaggio figurato della parabola allegorica del buon pastore (Gv 10,1-17) e nella metafora della vite e i tralci (Gv 15,1-8): la chiesa ha la sua vita da Gesù, anzi ha in sé la vita stessa di Gesù.

Questo strettissimo legame che l'unisce a Gesù, impone alla chiesa la necessità assoluta dell'unità interiore ed esteriore. È lo scopo dell'opera di Gesù pastore (10,14ss), l'oggetto della sua preghiera (Gv 17,20), il frutto della sua morte (Gv 11,51 s) e insieme lo strumento eletto d'evangelizzazione in mano ai discepoli (Gv 17,21.23).

Unita ed anche unica, cioè chiesa universale. Secondo Gv 4, l'universalità della chiesa fa parte già dell'insegnamento terreno del Maestro, anche se chiari indizi testimoniano nel testo un'evoluzione ed una chiave escatologica difficilmente originari (ma nello stesso tempo confermano l'interpretazione universalistica da dare a tutto l'episodio). Universalistico suona anche Gv 12,12-18: «Ecco, il mondo gli è andato dietro» è il commento amaro dei farisei (v. 19), ma pure l'interpretazione universale dell'evangelista che menziona "alcuni greci" (v. 20) e la necessità del ministero apostolico per «vedere Gesù» (v. 21s).

Evidente la missione: la chiesa vi raccoglie e sviluppa i dati originari di Gesù. Per Giovanni Battista (Gv 1,6.33; 3,28), per Gesù (inviato da Dio: Gv 3,17; 4,34; ecc.), per i discepoli (inviati da Gesù: Gv 4,38; 13,20). Costoro continuano la missione stessa di Gesù, rinviato del Padre: vi risalta dunque il carattere messianico-escatologico ed insieme teologico del loro invio (cf. Gv 17,18 e spec. 20,21).

Anche il principio della tradizione è presente: l'insegnamento è garantito dallo Spirito (Gv 16,13s), anzi è lui stesso che «insegnerà» (Gv 14,26). E «renderà testimonianza» (15,26) a Gesù attraverso ciò che diranno i discepoli, anch'essi suoi testimoni poiché «sin dall'inizio sono con» lui (15,27).

Di rilievo, inoltre, il riferimento al nuovo culto, cioè all'era escatologica, rappresentata in materia dalla chiesa: cf. le nozze di Cana (Gv 2,1-11) lette in parallelo con il riferimento al tempio e con l'interpretazione che segue (2,13-22);

i

vedi l'affermazione circa i "veri adoratori", quelli attuali, cioè del tempo di Cristo e della chiesa, che «adoreranno il Padre in Spirito e verità» (Gv 4,23). Gesù ha inaugurato *l'ora* escatologica della vera adorazione, quella che si perpetua tra i credenti in lui e nella sua missione. Tra i sacramenti, si parla in particolare del battesimo [III] con acqua e Spirito (Gv 3,1-12); al battesimo e all'eucaristia insieme si allude in Gv 19,34 e lGv 5,6ss: essi scaturiscono dalla morte di Gesù; all'eucaristia [V] è dedicato tutto Gv 6. Va ricordata anche la remissione dei peccati (Gv 20,23; Riconciliazione), vera e propria abilitazione ad un atto giudiziario da parte dei discepoli/apostoli in seno alla comunità.

Anche il mondo ha il suo peso nella teologia della chiesa, benché come contrasto. "Scelti dal mondo" (Gv 15,19), anzi in contrasto con esso (lGv 2,15ss), i discepoli non sono "del mondo" (Gv 17,14), ma, come Gesù, sono soltanto inviati nel mondo (Gv 17,18). "Nel mondo" sono «la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi, lo sfarzo della ricchezza» (lGv 2,16) menzogna, peccato e morte (cf. Gv 8). Esso «giace tutto in potere del maligno», mentre "noi", i credenti o chiesa, «siamo da Dio» (lGv 5,19), "figli di Dio" (lGv 3,10), facciamo "la volontà di Dio" (lGv 2,17). Le vie e i fini del mondo sono fatali per i discepoli (Gv 12,35; 14,4s); perché non divengano "del mondo", Gesù prega il Padre di «preservarli dal male» (Gv 17,15). Anche con il demonio c'è lotta; Gesù è venuto per «distruggere le opere del diavolo» (lGv 3,8), vale a dire «il peccato, perché il diavolo fin dal principio opera il peccato» (lGv 3,8). I credenti, grazie alla loro fede, «hanno vinto il mondo» (lGv 5,4), mentre la parola di Dio che dimora nel cristiano è quella che «ha vinto il maligno» (lGv 2,14).

Ma il mondo e il maligno sono penetrati anche nella chiesa mediante le eresie. Nella comunità ci sono molti "anticristi" (lGv 2,18.22; 4,3.6; 2Gv 7) e molti pseudoprofeti (lGv 4,1), motivo di perversione per i membri della chiesa (lGv 2,26; cf. 3,7). L'errore verte su Gesù (docetismo: lGv 2,22; 4,2s) e manifesta una falsa concezione del peccato (lGv 1,8; 3,4.7s). Tali sostenitori sono esclusi dalla comunione ecclesiastica (2Gv lOs): costoro «non hanno Dio» (2Gv 9). La chiesa, però, benché tentata e messa alla prova, resta fedele: «Le tenebre se ne vanno e la vera luce appare» (lGv 2,8).

Fedele e vittoriosa sulle tentazioni e nelle tribolazioni, trionfante grazie a Dio e all'Agnello, sicura nel tempo e per sempre: la chiesa è il tema costante e l'idea centrale dell'Ap. Erede dell'antico Israele, consapevole di realizzare il piano divino di salvezza, essa viene presentata sin dall'inizio come la comunità dei redenti (l,5b; cf. 11,8), costituita in «un reame di sacerdoti per il suo Dio e Padre» (1,6 = Is 61,6; cf. 5,9s; 14,3s; 20,6). E la chiesa di Gesù Cristo. Essa realizza ciò che veniva detto dell'antico Israele, del "popolo di Dio" (18,4; cf. Is 52,11). L'alleanza antica con Israele, formulata nei tempi e termini più vari, si stringe ora in maniera definitiva con la chiesa considerata nuovo ed eterno Israele, così totalmente rappresentativa da figurare come l'ideale «città santa, la Gerusalemme nuova, discesa dal cielo da presso Dio, preparata come una sposa adorna per il suo sposo» (21,2; cf. Is 61,2). [Giovanni: Vangelo, Lettere; Apocalisse]

d. *Nella teologia di Lc-AT* - Qui la chiesa è in continuazione con quanto delineato sopra. Specificamente, essa è l'annuncio kerygmatico per il presente e per il futuro: è una "chiesa nel tempo", guidata dallo Spirito e fatta annuncio di salvezza per gli uomini della storia ormai cristiana.

Secondo una concezione tutta ebraica, la chiesa è opera di Dio stesso. È il suo prodigio escatologico, a lui «noto sin dall'eternità» (At 15,38) e insopprimibile (At 5,38s). Gesù e la sua opera si collocano in tale storia di Dio e quindi sono prefigurati e promessi (At 3,22-26; ecc.). La chiesa comprende sia giudei che pagani; è chiaramente il "nuovo" Israele, quello "vero" o degli ultimi tempi, innestato sull'antico e suo prolungamento, ma anche suo adempimento, superamento e traguardo (Am 9,lls = At 15,15s).

La chiesa, opera di Dio, comprende come sua propria essenza la storia terrena di Gesù, morte e risurrezione incluse. L'accento è su Gesù risuscitato, sul

Signore: egli è “il vivente” (Lc 24,5), o «colui che vive» (Lc 24,23), che «si è mostrato vivo...», che anzi «per quaranta giorni è apparso e si è intrattenuto sul regno di Dio» (At 1,3). Al centro, l’evento risurrezione attrae e ordina a sé tutti gli altri fatti di Gesù. La chiesa si fonda da quando Gesù è risuscitato e si è manifestato: è nascosta, ma presente; durerà sino alla parusia. Anima della chiesa è la presenza del Signore nella “parola” e nell’eucaristia; garanzia è la presenza e la forza dello Spirito effuso secondo promessa (Lc 24,49; At l,4s.8) sugli apostoli (At 2,3s.ll.l7s; ecc.) dal *Kyrios* Gesù risuscitato (At 2,33s). È da lui che “Pietro e gli undici” (At 2,14) riceveranno la forza per essere testimoni del Risorto «in Gerusalemme e in tutta la Giudea e la Samaria e sino ai confini della terra» (At 1,8; cf. 5,31 s). I prodigi e i segni (At 2,22.43; 4,16.22) sono anch’essi espressione della presenza attiva dello Spirito Santo e si affiancano come sostegno e dimostrazione alla “parola” (At 4,29s; 8,6ss): sono guarigioni (At 4,16.22.30; ecc.) ed esorcismi (At 5,16; 8,7; 16,18). Operati dagli apostoli, non sono di costoro (At 3,12) ma di Dio, che in tal modo e per loro mezzo compie il suo piano e la propria opera, o è anche lo stesso Gesù in azione (At 4,29s), soprattutto il “nome” di Gesù (At 3,6ss.l6; 4, 10.12.29s; ecc.).

Le persecuzioni (At 5,41; 9,16) sono anch’esse legate al “nome” e fanno parte dell’esistenza cristiana, annuncio e diffusione della parola. Per Paolo le tribolazioni sono «necessarie [gr. *dei]* per entrare nel regno di Dio» (At 14,22). Gli Atti sono disseminati sin dall’inizio di vessazioni varie contro i cristiani e i testimoni della parola (4,lss.25; 5,17ss), ma esse sono l’occasione privilegiata e provvidenziale per la diffusione del vangelo e quindi per l’“edificazione” o crescita della chiesa (cf. At 8,4; ll,19ss).

Di notevole rilievo la fede e il suo cammino: ci si raduna per «ascoltare la parola» (At 10,44; 13,7.44) e la si «accoglie» (At 2,41; 8,14; 11,1; 17,11). Maria è appunto colei che emblematicamente accoglie la parola e crede (Le 1,45; 11,28). I termini della fede, talora non specificati (At 13,48; 14,1; 15,5), riguardano tutto l’evento Gesù, nato, vissuto, morto, risuscitato in Palestina e ora glorioso nei cieli (At 10,36-43). Si suppone certamente un conoscere, un sapere (At 18,25-28), ma la fede essenzialmente richiede non meno l’essere nuovo e il vivere della nuova realtà, il suo manifestarsi in concrete forme di vita, in comunione. Il che avviene solo con una previa conversione profonda, totale, un vero capovolgimento (At 9,35-42; 11,21; 20,21). Ci si converte dalle “opere cattive” (At 3,26) o “dal male” (At 8,22) e ci si rivolge «a Dio, (per) fare opere degne della conversione» (At 26,20). L’appello alla conversione (gr. *metà- noia)* è rivolto a tutti gli uomini (Le 24,45-49; At 17,30), sia pure in forme diverse. Suo sigillo è il battesimo, con annesso il dono dello Spirito Santo mediante l’imposizione delle mani (At 8,17s; 9,17).

Questa chiesa degli inizi pretende incarnare comunitariamente, e come effetto che risale alla prima ora, il messaggio del Maestro; si rende così parametro e fonte di vita cristiana per la chiesa di tutti i tempi. Un primo elemento emergente in questa chiesa è il suo radunarsi: cf. sin da At 1,4.6.13s. 15; poi in 2,1.42.44.46; 4,23s.31.32; ecc. Luogo d’incontro è il tempio (Le 24,53; At 2,46), ma anche le case private (At 2,46; 5,42; 12,12; ecc.). La chiesa così «si edifica» (cf. At 9,31; 20,32) e soprattutto «cresce», mentre i discepoli si «moltiplicano» (At 2,41.47; 4,4). Quanto al culto in particolare [Battesimo I; A Eucaristia II], frequenti sono in At le preghiere da parte della comunità (At 1,14; 2,42; 12,5.12; 13,3; ecc.) e dei singoli, per es. Pietro e Giovanni (At 8,15.24), Paolo (9,11), ecc. Vi compaiono il ringraziamento e la lode (Le 24,53; At 1,24), l’intercessione (At 12,5; 13,3), la domanda (At l,24s; 4,29s), la cultualità in genere (At 13,1).
Il culto cristiano e la preghiera non sarebbero genuini e risulterebbero incompleti se trascurassero le esigenze dei fratelli. Lo ricorda la *koinòma* di At 2,42 e tutto il sommario di At 2,32-35, con la figura di Barnaba (At 4,36s), cui viene contrapposto il dittico del comportamento di Anania e Saffira e della loro sorte (At 5,1-11). I cristiani si manifestano realmente “fratelli” (At 1,15; 9,30; ecc.).

Un’ultima nota riguarda coloro che nella chiesa degli Atti rivestono un certo

i

ministero e i cosiddetti carismatici. Non si tratta della presenza o meno dello Spirito Santo: questo infatti è sull'intera chiesa e sui suoi singoli membri (At 2,1.4,17s; ecc.). Ma all'interno di costoro si muovono dei personaggi che noi chiameremmo carismatici, in quanto non costituiti propriamente in un ministero e tuttavia con doni spirituali e particolari a servizio della comunità: per es. il "profeta" Agabo (11,27s), un gruppo di profeti ricordato in Antiochia di Siria (13, lss); "profeti" sono Giuda e Sila (15,32); emergenti per il dono dello Spirito sono Stefano (6,8; 7,55), Filippo (8,29) e le sue quattro figlie "profetesse" (21,9), Barnaba (11,24), Apollo (18,25). Ma c'è anche una ministerialità vera e propria, benché priva di contorni precisi. Va notata, per es., la funzione primaziale di Pietro con gli undici e al loro interno e all'interno della chiesa, o anche quella di tutti gli apostoli (definiti in At 1,8 e l,21s) che certamente sono distinti dai "fratelli" (11,1); qualcosa dovette accadere con l'istituzione dei "sette" (6,5s) ai quali vengono imposte le mani: parimenti nel caso della missione di cui si parla in At 13,2ss. Giacomo presiede a Gerusalemme (15,13-21). Risaltano anche i "presbiteri" o "anziani" (11,30), gran consiglio a Gerusalemme intorno agli apostoli (15,2; 16,4), detti "fratelli" degli apostoli dai quali vengono associati. Dei "presbiteri" vengono stabiliti anche fuori di Palestina (14,23) ad opera di Paolo e Barnaba. Ai "presbiteri" è apertamente riconosciuto il sigillo particolare dello Spirito Santo per "essere ispettori" o *episkopeìn* (20,28). Si afferma così che non solo il carismatico dipende dallo Spirito, ma anche chi è nel ministero: costoro dovranno «pascere la chiesa di Dio», difenderla anche dagli errori e dalle perversioni rispetto al deposito apostolico trasmesso (20,29ss). Si può dunque affermare che a questo livello gli Atti testimoniano già la presenza della tradizione e ormai anche della successione, insomma d'una gestione di tipo ministeriale, [A Luca; A Atti degli Apostoli]

e. *Nel mistero della provvidenza divina* (Paolo) - «Noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per [formare un solo corpo» (ICor 12,13). E il corpo di Cristo (ICor 12,27), di cui il pane eucaristico, con l'evangelo, manifesta, assicura e accresce la coesione viva (ICor 10,17). Per Paolo il corpo di Cristo è soprattutto il corpo di Gesù, del Crocifisso. Di qui l'interrogativo: come mai la stessa espressione "corpo di Cristo" indica anche la chiesa? Quale rapporto tra "corpo di Cristo" e chiesa?

Il problema è specifico d'Ef (e Col). Per Ef la chiesa non è derivata dal mondo, né di per sé appartiene essenzialmente alla storia di quaggiù. Il suo essere quaggiù non fa che manifestare il mistero profondo e insondabile della provvidenza divina e della sua eterna salvezza. Per Ef la chiesa è esistita da sempre nell'eterna volontà salvifica del Padre, il quale vuole «condurre tutto sotto un solo capo, il Cristo, gli esseri celesti come quelli terrestri» (Ef 1,10). Il suo «piano di salvezza, il mistero che Dio creatore dell'universo ha tenuto in sé nascosto nei secoli passati» (Ef 3,8), «non fu svelato agli uomini come ora è stato svelato per mezzo dello Spirito ai suoi santi apostoli e profeti» (Ef 3,5). Questo mistero ha un preciso, inaudito contenuto: «I pagani sono ammessi alla stessa eredità» dei figli d'Israele, «partecipi della stessa promessa in Cristo Gesù mediante il vangelo» (Ef 3,6).

Sin dalla creazione, dunque, Dio ha di mira la chiesa: creando, egli esprime bontà (Gen 1) e conduce a salvezza, il che si verificherà appunto nella chiesa (e nel Cristo). Come per Dio, creatore secondo un modulo "nascosto" in lui, altrettanto vale per Cristo, perché tutto «è stato creato in lui» e «tutto mediante lui e in vista di lui» ed «egli è prima di tutto e tutto ha consistenza in lui» (Col l,16s). Collegando, come si deve, il rapporto Cristo-chiesa con il "mistero di Dio" (anche Cristo, come la chiesa, è "il mistero di Dio": cf. Col 2,2), si concluderà che la presenza del Cristo e della chiesa compie il mistero della creazione ed insieme manifesta quello di Dio [Mistero III, 4].

Lo Spirito edifica e fa crescere la chiesa come "corpo di Cristo" grazie a tre elementi principali, ovviamente collegati: *a.* vangelo o predicazione, cioè la parola: attualizzazione e rivelazione della croce-risurrezione, appello di Dio alla

salvezza; *b.* i sacramenti, cioè battesimo [IV], eucaristia [II-III], sacerdozio [II], matrimonio [VI], in quanto azioni e segni che santificano l'uomo e lo edificano come corpo vivo e santo del Cristo; c. la crescita dei suoi stessi membri, sia in genere sia carismatici sia nei ministeri costituiti, poiché la chiesa tanto cresce e si edifica quanto crescono e si edificano i suoi membri nelle loro rispettive funzioni e viventi della vita stessa del Cristo. La chiesa è così, grazie al Padre e allo Spirito, il corpo salvatore di Cristo in terra.

f. *Lo sviluppo delle pastorali: una chiesa ministeriale* - Più che per altri temi, anche centrali, nelle pastorali la chiesa si caratterizza soprattutto per una concezione di tipo ministeriale. Essa è raffigurata come una famiglia terrena (lTm 3,5), una vera e propria "casa di Dio" (lTm 3,15; cf. 5,ls), meglio specificata anche come "colonna e sostegno di verità" (ib.). È raffigurata anche come una "grande casa" in cui «si trovano non solo vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e di coccio» (2Tm 2,20), ove cioè convivono credenti e meno credenti, buoni e cattivi.

Nel contesto generale d'una chiesa popolo di Cristo (Tt 2,14), formata da uomini con differente grado di fede e considerata come una famiglia, si esercita il ministero affidato a Timoteo e Tito. Costoro sono pensati come prototipi: svolgono un ministero che si riferisce e si esercita costantemente rivolto all'ufficio apostolico, si pone in continuazione e come in sua vece (cf. lTm 3,15; 4,13; 2Tm 4,5s.9; Tt 3,12). È per questo che le pastorali fanno soventissimo parlare l'apostolo interpretandolo e attualizzandolo; in tal modo tutto gravita intorno al ministero apostolico, espressamente intorno a Paolo (numerosi anche i riferimenti personali). Il suo insegnamento è divenuto ormai normativo (Tt 1,9; 2Tm l,12s). I due destinatari Timoteo e Tito non fanno che custodire ciò che è stato insegnato dall'apostolo e, come ripetitori, riproporlo (lTm 4,16; 6,2.20; ecc.). Il prolungamento dell'ufficio apostolico nel ministero coinvolge anche la sua interiorità: l'amore, la fede, lo Spirito, la dolcezza, la pazienza, ecc. Non solo il ministero sarà "spirituale", bensì anche chi ne è rivestito (lTm 6,1 ls; ecc.); imiterà l'apostolo nella sofferenza per il vangelo (2Tm 1,8); diverrà un vero
typos, modello, per la comunità (lTm 4,12; Tt 2,7); sarà come un arruolato per una "buona milizia" (lTm 1,18; 2Tm 2,3s), come in un vero e proprio "servizio" (lTm 1,12; 4,6; 2Tm 4,5). E come già l'apostolo, anche l'ufficio ministeriale edifica la chiesa, anzi la fa crescere e la compie, poiché è posto a prosecuzione e compimento dello stesso ufficio apostolico. Tale ufficio ministeriale coinvolge anche l'amministrazione responsabile della "casa di Dio", la sorveglianza e le direttive varie anche d'ordine disciplinare per i differenti ministeri (per es. per le vedove: lTm 5,3-16; per i presbiteri: lTm 5,17-22); costituisce altri nell'ufficio di presbiteri (lTm 5,22; Tt 1,5), alcuni dei quali con funzioni ispettrici (*episkopoi*: lTm 3,1-7; Tt 1,5.7), altri solo come affiancamento (*didkonoi:* lTm 3,8-13). Anche tutti costoro, a loro volta, insegnano, presiedono, ordinano (lTm 4,13; 5,17; 2Tm 2,2). La chiesa risulta così monolitica, sempre legata all'apostolo; ascolta le sue istruzioni e ne viene diretta, le applica e, automaticamente, le sviluppa. [Timoteo; Tito]

g. *Conclusione* - Mistero salvifico di Dio, nascosto prima del tempo e successivamente rivelato mediante il Figlio Gesù, ma in modo del tutto sublime avveratosi nel dono della sua morte e risurrezione, la chiesa realizza in termini biblici lo stadio della nuova ed eterna alleanza, in termini quantitativi la chiamata universale di Dio per tutti i popoli e in termini cronologici il dono stabile e imperituro di tutta la divinità.

Il suo essere nel mondo la pone in costante pellegrinaggio verso colui che chiama e verso la patria di lassù, in naturale continuazione, d'altra parte, con la chiesa dell'AT, in totale sottomissione al suo Dio, in pienezza di fede, in completa e fiduciosa speranza.

Con la sua esistenza, quindi, la chiesa è proiettata verso il futuro; un futuro di cui non soltanto prepara l'avvento, ma di cui già gode l'anticipo al presente, grazie al dono dello Spirito inviatole dal Padre per mezzo del suo Signore. Il

i

Cristo è sempre: ieri, oggi e domani (Ap 1,8; 22,13). E oggi egli è nella sua chiesa, è il capo della chiesa suo corpo, è la chiesa stessa come ne è anche la vita, il pastore, il fondamento, ecc. Come il suo Signore, essa è dunque, ora e sempre, il mistero salvifico di Dio.

CIBO

- INTRODUZIONE — Una delle esigenze più elementari ed essenziali della persona umana è quella di avere ogni giorno il cibo necessario alla propria sussistenza. Nella sua lunga esistenza sul pianeta terra l'uomo si è sempre scontrato con il problema del pane quotidiano e purtroppo ha dovuto fare più volte i conti con l'esperienza dolorosa della fame. Oggi questo problema, ampiamente risolto nel mondo occidentale, ha assunto tinte drammatiche in diversi paesi del terzo mondo. Le strade proposte o tentate per risolverlo sia sul piano politico che su quello economico sono state molte. Nessuna però si è dimostrata veramente risolutiva, e si può facilmente presumere che il dibattito in questo campo durerà ancora a lungo.

Di fronte alla gravità della situazione attuale il credente non può non ritornare alla Bibbia, per vedere se essa ha qualcosa di specifico da dire in proposito. Senz'altro non ci si può aspettare da un libro vecchio di secoli una risposta diretta a un problema che assume aspetti sempre più nuovi e preoccupanti. È certo però che non mancano nella rivelazione indicazioni preziose circa il significato del cibo nel contesto di una convivenza umana che si ispira a valori e realtà trascendenti. È da esse che si può forse ricavare un modo nuovo di affrontare un problema tanto antico e tanto moderno.

La povertà del suolo non ha mai permesso alla gente comune della Palestina un'alimentazione eccessivamente ricca. Il cibo base era il pane; ciò appare dal fatto che l'atto normale di prendere il proprio pasto viene spesso indicato con l'espressione "mangiare pane'' (Oen 37,25). Il pane comune era fatto con farina di orzo impastata e cotta al forno (Gdc 7,13). Il pane di frumento era più raro e ne potevano disporre solo le persone benestanti. Con il pane venivano mangiati intingoli fatti con erbe di vario tipo. L'uso della carne era riservato a particolari circostanze, come l'arrivo di ospiti (Gen 18,7) o l'offerta di sacrifici alla divinità.

La bevanda più comune era l'acqua. Il vino, sebbene fosse prodotto in Palestina, veniva usato quasi esclusivamente nelle feste (ISam 25,36; 2Sam 13,28; Is 5,12) e spesso veniva mescolato con acqua (Is 1,22; 2Mac 15,39. Altra bevanda era il latte di capra o di pecora, che veniva spesso consumato sotto forma di iogurt: anche l'uso di questa bevanda appare normalmente in occasione dell'arrivo di ospiti (Gen 18,8; Gdc 4,19; 5,25).

Per condire i cibi erano usati l'olio d'oliva e il sale. L'olio era prodotto specialmente in Galilea, come appare dalla benedizione di Aser (Dt 33,24), ed era usato anche come unguento (Gdc 9,9; Dt 28,40; Mi 6,15) e come medicina per le ferite (Is 1,6). Il sale invece era ricavato dal Mar Morto (Ez 47,11). Altri cibi di cui parla la Bibbia sono le fave, le lenticchie, il miele, il burro e il formaggio (2Sam 17,28-29; cf. Dt 32,13-14).

II - IL CIBO NELLA VITA RELIGIOSA DI ISRAELE — Il gesto del mangiare e del bere, che nella nostra cultura ha un carattere quasi esclusivamente profano, assume nell'AT importanti significati e connotazioni religiose. Ciò deriva dal fatto che l'uomo è visto come un'entità unica, di cui nulla può essere sottratto all'influsso della volontà divina. Il significato religioso del cibo deve essere dunque colto nel contesto dell'alleanza, che regola tutti i rapporti di Israele con Dio. Alla luce dell'alleanza bisogna poi considerare i molteplici usi e costumi che hanno a che fare con l'alimentazione. Una considerazione particolare è dovuta inoltre al ruolo che il tema del cibo svolge nelle attese escatologiche di Israele. Infine è importante esaminare i simboli religiosi che si ispirano al campo dell'alimentazione.

1. IL CIBO NEL CONTESTO DELL'ALLEANZA - L'alleanza è un rapporto stabile che Dio instaura con Israele, dopo averlo liberato dall'oppressione degli egiziani, impegnandosi ad essere il suo Dio e a fare di esso un popolo di sua particolare proprietà. Come risposta al dono gratuito di Dio Israele deve prestare a lui una fedeltà incondizionata, ascoltando la sua voce e obbedendo ai suoi precetti (Es 19,3-6). Questa fedeltà garantisce a sua volta ulteriori grazie e favori divini (benedizioni), mentre in caso di infedeltà sono riservati al popolo dolorosi

castighi (Dt 30,15-18). L'alleanza, che si fonda sulla libera volontà dei due contraenti, viene conclusa mediante un rito di comunione. È precisamente a livello di questo rito, come pure delle benedizioni e delle maledizioni, che fa la sua apparizione il tema del cibo, al quale viene poi riservata una particolare attenzione nella presentazione delle origini del mondo e dell'umanità.

a. *Il banchetto dell'alleanza* - La partecipazione di diverse persone al medesimo pasto era considerata nell'antichità come un importante segno di comunione e di mutua appartenenza (cf. Es 18,12); mediante il pasto comune veniva espresso il perdono (2Sam 9,7; 2Re 25,27-30), l'ospitalità (Gdc 19,20-21) e l'amicizia (Gen 43,25-34). Perciò fare del male ad una persona con cui si era condiviso il pasto veniva considerato come un crimine particolarmente detestabile (Sal 41,10; cf. Ger 41,1-2).

Il pasto consumato insieme era diventato, proprio per queste sue svariate e profonde connotazioni, il modo con cui venivano normalmente conclusi patti e trattati sia da parte di singoli individui, sia da parte di gruppi diversi (Gen 26,30-31; 31,46.54). Nulla infatti come il mangiare e il bere insieme aiutava a distendere gli animi, ad approfondire il dialogo e a far cadere le barriere che dividevano le persone tra loro.

Il ruolo che il pasto aveva assunto nei rapporti tra le persone ha fatto sì che esso venisse adottato anche in campo strettamente religioso. Un'antica tradizione biblica narra infatti che l'alleanza sinaitica è stata ratificata mediante un banchetto: «Mosè salì con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani di Israele. Videro il Dio di Israele. Non stese la mano contro i privilegiati dei figli di Israele: guardarono il Signore, poi mangiarono e bevvero» (Es 24,9-11). Lo stesso Mosè prima di morire prescrive che il popolo, dopo l'ingresso nella terra promessa, rinnovi l'alleanza con un rito analogo: «Con pietre intatte edificherai l'altare al Signore tuo Dio, immolerai sacrifici pacifici, ivi ne mangerai e ti rallegrerai al cospetto del Signore tuo Dio» (Dt 27,6-7).

Il banchetto dell'alleanza non è del tutto uguale ai pasti con cui venivano ratificati i trattati, in quanto Dio non può sedersi a tavola con gli uomini. Egli però diventa in qualche modo commensale dell'uomo in quanto questi è chiamato a mangiare un cibo che era stato offerto a Dio e che Dio gli ha ridato come segno della sua benevolenza. Ciò è sufficiente perché si instauri tra Dio e l'uomo un rapporto profondissimo, che neppure l'infedeltà del popolo potrà rompere in modo totale e definitivo.

b. *Benedizioni e maledizioni* - La benedizione è il modo concreto con cui Dio porta avanti nella storia il suo impegno di fedeltà e di amore verso il popolo che si è scelto. È chiaro dunque che la benedizione divina consiste essenzialmente nel dono della terra, dalla quale il popolo potrà ricavare un cibo abbondante e sicuro. Diventando alleato di Dio il popolo vede così risolto una volta per tutte il difficile problema del pane quotidiano.

Il tema del dono della terra e dei suoi frutti appare per la prima volta nella vita dei patriarchi, la cui esperienza religiosa viene presentata come un'alleanza anticipata (Gen 15,18; 17,2). Ad Abramo, che ha lasciato la casa paterna per recarsi nella terra di Canaan, Dio promette: «Alla tua discendenza io darò questa terra» (Gen 12,7). Benedicendo il figlio Giacobbe, Isacco gli augura: «Dio ti dia la rugiada dei cieli, i pingui succhi della terra e abbondanza di frumento e di mosto» (Gen 27,28). La ricchezza di cui godono i patriarchi (cf. Gen 13,2.5-6; 26,12-14) appare come una realizzazione anticipata di questa promessa.

L'esodo dall'Egitto è finalizzato all'ingresso nella terra promessa, la quale viene descritta con un'espressione stereotipata, frequentemente ripresa nell'AT, come un luogo «dove scorre latte e miele» (Es 3,8.17; cf. 13,5; 33,3, ecc.). Dopo la conclusione dell'alleanza Dio promette al popolo i beni di questa terra, e cioè il pane e l'acqua (Es 23,25). In altri testi infine appare tutta una serie di cibi prelibati di cui Israele potrà godere nella terra che Dio sta per dargli: «Lo fa cavalcare sulle alture della terra, gli fa mangiare i prodotti dei campi, gli fa succhiare il miele della roccia e l'olio dalla pietra di silice, latte cagliato di vacca

e latte di pecora, col grasso degli agnelli, gli arieti di Basan e capri, con la polpa del frumento, e il sangue del grappolo, che bevi spumeggiante» (Dt 32,13-14; cf. 8,8-10; 28,3-5.11-12; Lv 26,4-5.10; Sai 23,1.5; 33,18-19; 111,5).

Parallelamente a queste benedizioni, però, viene minacciata, in caso di infedeltà, la privazione di tutti i prodotti della terra che costituiscono il cibo ordinario della gente (cf. Dt 28,16; 18.33.38-40; Lv 26,16.20.26; Mi 6,14-15). Nell'abbondanza, dunque, Israele deve saper vedere un dono della bontà divina e non il risultato del proprio lavoro (Dt 8,17) o dell'intervento di altre divinità (Os 2,7; cf. Ger 44,17). La mancanza di cibo, al contrario, deve essere intesa come una conseguenza dell'infedeltà a Jhwh (Am 4,6-9; cf. Os 9,2) e come un richiamo alla conversione (Os 2,8-17).

Nel contesto delle benedizioni promesse da Dio al suo popolo devono leggersi due episodi dell'esodo, quello della manna (Es 16; Nm 11) e quello dell'acqua scaturita dalla roccia (Es 17,1-7; Nm 20,1-13). Ambedue mettono in luce la sollecitudine con la quale Dio nutre il suo popolo, assumendo così un significato emblematico e simbolico.

Da questi brevi accenni emerge un fatto di notevole importanza: partendo dall'esperienza dell'alleanza Israele ha imparato a vedere nelle cose più quotidiane e necessarie alla propria esistenza un dono di Dio, al quale bisogna disporsi con la fedeltà e l'obbedienza. Questa intuizione fa sì che il problema del pane quotidiano non sia più visto in una prospettiva individualistica e perciò egoistica, ma come un aspetto di una problematica più ampia, che riguarda i rapporti con Dio e con gli altri membri del popolo.

c. *Creazione e peccato dell'uomo* - A partire dall'alleanza Israele ha imparato a riflettere sul significato del cibo non solo nella propria situazione di popolo eletto, ma anche in quella di tutta l'umanità. I risultati di questa riflessione sono condensati nei racconti della creazione.

Nel racconto sacerdotale della creazione (Gen 1,1-2,4) si narra che all'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, questi assegna come nutrimento «ogni sorta di graminacee produttrici di semenza, che sono sulla superficie di tutta la terra, ed anche ogni sorta di alberi in cui vi sono frutti portatori di seme» (1,29). Secondo il racconto jahwista (Gen 2,4-3,24) l'uomo viene posto da Dio in un giardino lussureggiante, i cui frutti sono messi a sua disposizione; egli riceve però l'ordine di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, con annessa la minaccia di morte in caso di disobbedienza (2,16-17). Lo scopo di questa proibizione è quello di mettere alla prova la fedeltà dell'uomo, da cui dipende in ultima analisi la possibilità di godere i beni elargiti da Dio.

La prova stabilita da Dio non viene superata dall'uomo, il quale mangia il frutto proibito, sperando così di diventare simile a Dio (3,5-6). Le conseguenze di questo gesto non tardano a farsi sentire proprio nel campo in cui aveva avuto luogo la disobbedienza: «Maledetto sia il suolo per causa tua! Con affanno ne trarrai il nutrimento, per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi farà spuntare per te, mentre tu dovrai mangiare le graminacee della campagna. Con il sudore della tua faccia mangerai pane, finché tornerai nel suolo, perché da esso sei stato tratto, perché polvere sei e in polvere devi tornare» (3,17-19).

Del cibo dell'uomo si occupa ancora la tradizione sacerdotale quando afferma che dopo il diluvio, che era stato causato dal dilagare della violenza (6,13), Dio dà all'uomo la possibilità di mangiare non solo cibi vegetali, ma anche la carne degli animali (9,3): il fatto che l'uomo sia carnivoro non è dunque giudicato in modo positivo, ma è visto come un segno del perdurare della violenza anche dopo il diluvio.

I racconti della creazione mostrano che per Israele il cibo abbondante e sicuro, che Dio si era impegnato a dargli nel contesto dell'alleanza, era già stato offerto a tutta l'umanità, a condizione che essa si mantenesse fedele a lui. La mancanza di cibo, di cui spesso l'umanità fa l'esperienza, non è dunque voluta da Dio, ma piuttosto è la conseguenza dello sconvolgimento che il peccato dell'uomo ha introdotto nell'universo creato. L'alleanza con il popolo eletto, in quanto tende a

i

reintegrare l'uomo nella situazione originale, è vista perciò anche come il mezzo attraverso il quale Dio vuole ridare a tutta l'umanità quell'abbondanza di cibo che aveva progettato per essa all'inizio.

2. IL CIBO NELLA VITA DEL POPOLO DI DIO - L'alleanza pone il vasto campo dell'alimentazione in un rapporto diretto con la vita religiosa. Da questa impostazione di fondo ha origine, o assume un nuovo significato, tutta una serie di usi, costumi, celebrazioni che hanno a che fare con l'alimentazione, la quale viene posta così sotto il governo della volontà divina.

a. *Precetti alimentari* - Il comandamento divino penetra nel campo alimentare anzitutto mediante due precetti che hanno giocato un ruolo determinante nella storia di Israele, e cioè quello che proibisce di mangiare il sangue degli animali e quello che proibisce di mangiare la carne degli animali impuri.

II sangue degli animali non può essere mangiato perché è considerato come la sede della vita, e come tale deve essere usato esclusivamente per i riti espiatori compiuti nel tempio (Lv 17,11; cf. Dt 12,23; Gen 9,4). Ne consegue che ogni animale destinato ad usi alimentari deve essere immolato nel tempio (Lv 17,3-4; cf. ISam 14,32-34) o, se ciò è impossibile, deve essere sgozzato e il suo sangue deve essere sparso per terra (Lv 17,13-14; Dt 12,20-25). È questo un modo pratico per riconoscere che il Dio vivente è l'unico padrone di ogni vita.

La distinzione tra *s* animali puri e impuri viene codificata in Dt 14,3-21 e in Lv 11. Sono considerati come impuri gli animali che non hanno lo zoccolo spaccato e sono ruminanti (o sono considerati come tali), oppure quelli che, pur avendo lo zoccolo spaccato, non ruminano. In base a questa regola sono dichiarati esplicitamente come impuri il cammello, l'irace, la lepre e il maiale. Gli animali acquatici sono impuri se non hanno pinne e squame; sono impuri anche gli uccelli da preda e gli uccelli rapaci, nonché gli insetti alati che camminano su quattro zampe, ad eccezione di locuste, cavallette, grilli e acridi, e infine i rettili (tra i quali sono enumerati anche topi, lucertole, talpe ecc.). Sono impuri anche gli animali morti di morte naturale o uccisi da altri animali (cf. Lv 17,15).

L'origine della proibizione di mangiare la carne degli animali impuri è incerta. Si pensa che essa derivi dal fatto che questi animali erano usati nei culti pagani: questa è certamente l'origine di un'altra prescrizione alimentare, quella cioè che proibisce di cuocere il capretto nel latte della madre (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21). La pratica delle prescrizioni alimentari è dunque molto antica. Ma solo durante l'esilio essa diventerà uno dei modi mediante i quali Israele professerà la sua fede (cf. Dn 1,8-16; 2Mac 6,18-31; 7,1-42). Attraverso il cibo la professione di fede entra così nella sfera più ordinaria e quotidiana dell'esistenza umana.

b. *Sacrifici, primizie e decime* - Un costume molto diffuso in Israele era quello di offrire a Dio una parte del proprio cibo. Ciò veniva fatto principalmente mediante i sacrifici. L'AT contempla sacrifici di animali e offerte vegetali (Lv 1-5): gli uni e le altre potevano essere combinati in vario modo e spesso erano accompagnati da libazioni di vino (cf. Nm 15,1-16) [Levitico],

La destinazione di quanto era offerto a Dio variava a seconda dei diversi tipi di sacrificio. Nell'olocausto la vittima era completamente bruciata sull'altare (Lv 1,1-17), mentre nei sacrifici espiatori la carne della vittima o le offerte vegetali erano in parte bruciate e in parte consumate dai sacerdoti (Lv 6,7-7,10). Nei sacrifici di comunione, invece, una parte della vittima era consumata dagli offerenti nel contesto di un banchetto sacro (Lv 3,1-17; 7,11-18). Lo scopo di questo pasto comune, analogo a quello con cui era stata conclusa l'alleanza, era di rinsaldare i vincoli di comunione che i membri del popolo avevano con Dio e tra di loro.

Tra i cibi offerti a Dio avevano un particolare significato i "pani dell'offerta": con questo nome venivano designate dodici focacce che ogni sabato venivano collocate su un tavolo d'oro davanti al santo dei santi, mentre quelle della settimana precedente erano consumate dai sacerdoti: esse simboleggiavano

l'alleanza di Dio con le dodici tribù d'Israele (Lv 24,5-9; cf. Es 25,23-30; 37,10-16; ISam 21,4-7).

Un altro tipo di offerta a Dio era quella delle primizie. Gli israeliti erano tenuti a dare ai sacerdoti le primizie del grano, del vino, dell'olio e della lana (Dt 18,4; cf. Nm 15,17-21; 18,12-13; Ez 44,30); inoltre erano sacri a Jhwh i primi frutti di ogni albero (Lv 19,24) e doveva essere presentato a lui il primo covone del nuovo raccolto (Lv 23,9-14). Infine dovevano essere riservati a Dio i primi parti del bestiame (Es 13,2.11-16; 22,28- 29). L'offerta delle primizie era accompagnata da una professione di fede nelle azioni potenti di Jhwh a favore di Israele e specialmente nel dono della terra (Dt 26,1-11): le primizie erano dunque un tributo offerto a Dio in segno di riconoscenza e di sudditanza.

Infine venivano offerte a Dio le decime dei prodotti della terra e degli animali (Lv 27,30-33). Esse dovevano servire in parte per i sacerdoti e i leviti (Nm 18,21.25-32; Ne 10,36-40) e in parte per il forestiero, l'orfano e la vedova (Dt 26,12-15). A queste categorie più povere veniva anche riservato quanto restava dopo la mietitura o il raccolto (Dt 24,19-22; Lv 19,9-10; 23,22; cf. Es 23,11; Rt 2,1-3).

Nella religione ebraica la carne delle vittime e le altre offerte non dovevano servire come cibo alla divinità, sebbene questa potesse essere a volte l'intenzione degli offerenti (cf. Sai 50,12-13). Ciò che veniva dato a Dio doveva piuttosto servire al popolo perché, mangiando e rallegrandosi alla presenza del Signore, potesse esprimere il suo ritorno a lui e provvedesse al tempo stesso alle necessità dei sacerdoti e dei poveri (cf. Dt 12,6-7.11-12). Il gesto di donare a Dio aveva dunque lo scopo di attuare la comunione con lui in un contesto di solidarietà tra tutti gli israeliti.

c. *Le grandi feste religiose* - Il mangiare e il bere svolgevano un ruolo anche nelle feste religiose. In occasione della pasqua, che originariamente era una festa di pastori nomadi, si mangiava la carne arrostita dell'agnello, pane azzimo ed erbe amare; quando gli ebrei fecero di questa festa il ricordo annuale dell'uscita dall'Egitto, la consumazione di questi cibi fu intesa come una ripetizione di quanto si immaginava fosse accaduto nella notte dell'esodo (Es 23,18; 34,25; 12,1-14.21-27.43-49; Lv 23,5). Al tempo stesso della pasqua, e cioè nel plenilunio di primavera, che coincideva con l'inizio della mietitura, cadeva anche la festa degli azzimi. Questa era una celebrazione di origine agricola e consisteva nell'astenersi per una settimana dal pane fermentato, fatto quindi con i resti del vecchio raccolto, per immergersi pienamente nella novità di vita che il nuovo raccolto significa. Anche questa festa era stata considerata come un ricordo annuale dell'uscita dall'Egitto (cf. Es 23,15; 34,18; 12,15-20; 13,3-8; Lv 23,6-8) ed era stata fusa con la pasqua (cf. Dt16,1-8; Nm 28,16-25).

Un'altra festa importante era quella delle settimane (Pentecoste), che segnava la fine della mietitura e che verrà poi considerata come il ricordo annuale della rivelazione sinaitica: in essa venivano offerti a Dio due pani di fior di farina cotti con lievito e olocausti di agnelli, giovenchi e montoni (Lv 23,16-21; cf. Es 23,16; Dt 16,9-12; Nm 28,26-31). La festa delle capanne, che concludeva il raccolto d'autunno e commemorava la marcia nel deserto, era l'occasione in cui era portata al tempio parte del raccolto, che veniva poi consumata gioiosamente da tutti i presenti (Dt 16,13-17; cf. Es 23,16; Lv 23,33-43; Nm 29,12-39).

Queste feste, così strettamente collegate ai ritmi agricoli e al tempo stesso alla storia della salvezza, erano anch'esse l'occasione in cui il popolo imparava a vedere nel cibo un dono di Dio, da consumarsi in un atteggiamento di riconoscenza verso di lui e di solidarietà con tutti gli altri membri del popolo.

d. *Il digiuno* -1 rapporti che legano Israele al suo Dio esigono talvolta l'astensione dal cibo. Il digiuno era prescritto solo nel gran giorno dell'espiazione (*kippur*) (Lv 16,29-31; 23,27-32; Nm 29,7) come segno di penitenza. Un digiuno veniva inoltre praticato, come espressione di lutto, nel 4°, 5°, 7° e 10° mese, in ricordo della caduta di Gerusalemme nel 587 a.C. (Zc 8,19; cf. 7,3-5).

i

Al di fuori di queste circostanze, gli ebrei erano soliti praticare il digiuno nelle occasioni di lutto (ISam 31,13; 2Sam 1,12; 3,35) o di penitenza (ISam 7,6; Ger 14,12; Gl 1,14; 2,15; Gi 3,5; Ne 9,1-2). È noto l'episodio di Davide, il quale digiunò per ottenere la guarigione del figlio avuto da Betsabea, rifiutando invece di esprimere con il digiuno il lutto per la sua morte (2Sam 12,16-23). Il digiuno veniva praticato anche in concomitanza con la preghiera (Sal 35,13; 69,11): è significativo a questo proposito il digiuno praticato da Mosè (Es 34,28; Dt 9,9) e da Daniele (Dn 9,3; 10,2-3) per disporsi a ricevere la rivelazione divina. Numerosi sono anche gli esempi in cui il digiuno accompagna la preghiera pubblica (Gdc 20,26; IRe 21,9; Esd 8,21- 23; Ger 36,6.9).

Nella prospettiva biblica il digiuno non è una pratica ascetica, come poteva essere l'astensione dal vino da parte dei sacerdoti prima del servizio religioso (Lv 10,9; Ez 44,21), dei recabiti (Ger 35,6-11) o dei nazirei (Nm 6,3-20; cf. Am 2,12; Gdc 13,4; ISam 1,11). L'astensione dal cibo, come d'altronde l'uso di cibi particolari nell'ambito del culto, non è altro che un mezzo per significare il ritorno a Dio e l'obbedienza alla sua volontà. Si comprende perciò la polemica dei profeti contro un digiuno puramente formale ed esteriore e il richiamo al vero digiuno, che consiste nelle opere della giustizia e dell'amore fraterno (Is 58,1-12; cf. Ger 14,12; Zc 7,5-10; 8,19). Nel giudaismo il digiuno diventerà una pratica molto diffusa e sarà regolato da norme minuziose.

3. IL CIBO IN CHIAVE ESCATOLOGICA

- L'esperienza storica di Israele è contrassegnata dall'insuccesso: a causa della sua infedeltà a Dio il popolo deve alla fine prendere la strada dell'esilio. Mentre cade l'attesa di un immediato conferimento delle benedizioni divine, di cui l'alleanza era portatrice, nasce e si sviluppa la speranza in un nuovo intervento salvifico divino capace di eliminare per sempre il peccato e di restaurare Israele nella sua condizione di popolo eletto. È in questo momento finale della storia che i profeti collocano anche il conferimento di un cibo abbondante non solo a Israele, ma anche a tutto il resto dell'umanità.

a. *La prosperità degli ultimi tempi*

- La restaurazione finale di Israele viene spesso descritta in termini di abbondanza alimentare. Secondo Osea Dio promette al suo popolo: «In quel giorno, oracolo del Signore, io risponderò al cielo ed esso risponderà alla terra, la terra risponderà con il frumento, il mosto e l'olio fresco ed essi risponderanno a Izreel» (Os 2, 23-24; cf. 14,8; Am 9,13-14). Agli esuli Geremia annunzia: «Verranno ed esulteranno sull'altura di Sion, affluiranno verso i beni del Signore: verso il frumento ed il mosto e l'olio, e verso il frutto del gregge e il bestiame; e sarà la loro vita qual giardino irrigato e non continueranno a languire ancora» (Ger 31,12; cf. Ez 36, 29-30; Is 30,23; 62,8; 65,21-22; Ag 2,18-19; Gl 2,19.24-26; 4,18; MI 3,11).

L'attesa di una prosperità che nasce dalla fedeltà a Jhwh affiora spesso nella preghiera di Israele. A Dio il salmista chiede: «Siano pieni i nostri granai, ricolmi di ogni genere di viveri; si riproducano i nostri greggi a migliaia, a miriadi nelle nostre campagne» (Sal 144,13; cf. 132,15; 147,14).

La prosperità finale diventa spesso un simbolo della gioia che la piena comunione con Dio darà un giorno ai suoi fedeli. È certo però che, in base alla visione dell'uomo propria di Israele, questa comunione non viene ritenuta come vera e possibile senza una pienezza anche materiale.

b. *Il banchetto escatologico* - A volte la prosperità degli ultimi tempi viene descritta come un grande banchetto offerto da Dio ai suoi fedeli. È significativo il fatto che il giusto perseguitato dei salmi intraveda, al termine della sua prova, un grande banchetto che segna il ritorno a Dio di tutti gli uomini: «Mangino i poveri e si sazino, lodino il Signore quelli che lo cercano, viva il loro cuore in eterno. Si ricordino e al Signore ritornino tutti i confini della terra e si prostrino davanti a lui tutte le famiglie delle genti» (Sal 22,27).

Nel contesto del ritorno dall'esilio gli esuli sono convocati a un grande banchetto, nel quale vengono dati a tutti gratuitamente pane, acqua, vino, latte e

ogni tipo di cibi succulenti: è questa l'occasione in cui Dio stringe con il suo popolo un patto eterno e gli conferisce le benedizioni promesse a Davide (Is 55,1-3; cf. 65,11-13).

Il banchetto degli ultimi tempi assume un significato ancora più universalistico in un testo che appartiene agli strati più recenti del libro di Isaia: «Il Signore degli eserciti preparerà per tutti i popoli su questo monte un convito di carni grasse, un convito di vecchi vini, di carni piene di midolla, di vini raffinati» (Is 25,6). Nell'ambito di questo convito Dio si rivela pienamente a tutti i popoli eliminando il velo posto sulla loro faccia, distrugge per sempre la morte, asciuga ogni lacrima e toglie l'ignominia del suo popolo (vv. 7-10): la fase finale della storia viene dunque inaugurata da una nuova rivelazione, analoga a quella del Sinai, estesa però a tutta l'umanità.

Nella letteratura sapienziale il banchetto escatologico trova una sua attuazione anticipata nel convito della Sapienza, la quale offre a tutti il suo cibo come simbolo della fedeltà a Dio: «Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che ho preparato. Abbandonate l'ingenuità e vivrete, camminate nella mia intelligenza» (Pr 9,1-6). Questo cibo non è altro che la Sapienza stessa, la quale annunzia: «Quanti mi mangiano avranno ancora fame, quanti mi bevono avranno ancora sete» (Sir 24,20); essa poi si identifica con la legge mosaica, dalla quale il popolo eletto trae il significato vero della sua esistenza (cf. v. 22). Anche i pasti rituali di Qumran, che sostituivano i sacrifici del tempio considerati come illegittimi, erano vissuti probabilmente come un'anticipazione del banchetto finale.

Concludendo, il problema del pane quotidiano viene risolto dall'AT in chiave escatologica: soltanto nel momento in cui Dio rinnoverà tutte le cose sia Israele che l'umanità intera potranno godere di nuovo l'abbondanza di cibo propria delle origini, in un contesto di rinnovata fedeltà a Dio e ai suoi comandamenti. Ma anche nel momento attuale Dio resta colui che dà il cibo ad ogni vivente, specialmente ai più poveri e bisognosi (Sal 136,25; 145,15-16; 34,11; 107,36-38; 146,7; ISam 2,5; Is 65,13), ponendo così rimedio alle ingiustizie degli uomini. Sul suo esempio anche il giusto deve già fin d'ora impegnarsi per il bene di tutti, condividendo il suo pane con chi ne è privo (Ez 18,7.16; Is 58,7.10; Pr 22,9; Gb 31,17; Tb 4,16).

4. SIMBOLI DI CARATTERE ALIMENTARE - L'importanza che il cibo assume nella visione teologica di Israele ha fatto sì che da esso, o da attività ad esso collegate, fossero ricavati numerosi simboli religiosi.

La mietitura, in quanto implica la raccolta del grano e la sua separazione dalla pula, simboleggia spesso il giudizio divino nel suo duplice aspetto di condanna (Is 17,5; Ger 13,24; 51,2.33; Gl 4,13) e di salvezza (Os 6,11; Am 9,13; Sai 126,5-6). La vendemmia indica invece il castigo divino (Ger 49,9; Lam 1,15; Abd 5; Is 63,1-6).

La fame e la sete vengono viste a volte come una prova che Dio permette perché il popolo riconosca che il cibo gli viene da lui (Dt 8,2-3; Os 2,5;11;14;16: esse diventano così il simbolo del bisogno di Dio (Sal 42,3), della sua parola (Am 8,11; Is 55,1) o della sapienza (Sir 24,20). Parallelamente l'atto del gustare viene a indicare l'esperienza della bontà divina (Sai 34,9); Ezechiele dal canto suo riceve l'ordine di mangiare il rotolo in cui è contenuta la parola di Dio e lo trova dolce come il miele (Ez 3.1-3), mentre della manna si dice che si adattava al gusto di ciascuno (Sap 16,20). Metaforicamente il gusto indica l'intelligenza, la prudenza e il senno (ISam 25,33; Sai 119,66; Pr 11,22; Gb 12,20).

Tra i cibi il pane è quello che riceve più spesso significati simbolici. Anzitutto la manna, che molto presto diventa simbolo della parola di Dio (Dt 8,3; cf. Sap 16,16), viene chiamata "frumento celeste", "pane dei forti" (Sai 78,24.25; cf. 105,40) e "cibo degli angeli", capace di procurare ogni delizia e di soddisfare ogni gusto (Sap 16,20). Un significato simbolico analogo a quello della manna ha anche il pane fornito da Dio ad Elia nel deserto (Ire 19,3-8) e quello con cui Eliseo ha sfamato un centinaio di persone (2Re 4,42-44). Anche altrove il pane simboleggia la parola di Dio (Is 55,2.6.11), gli insegnamenti della Sapienza (Pr

9,5) o la Sapienza stessa (Sir 15,3; cf. 24,18-20).

Anche l'acqua riveste spesso un significato simbolico. L'acqua scaturita dalla roccia significa, come la manna, il dono che Dio fa di se stesso al popolo che si è scelto (Es 17.1-7; Nm 20,1-13). Altre volte l'acqua diventa simbolo di Dio (Is 12,2-3; Ger 2,13; 17,13; Sai 42,2-3), della sua parola (Is 55,1), delle sue gesta salvifiche (Is 35,6-7; 41,18; 43,19; 44,3 o della Sapienza (Sir 15,3; cf.24,20. La salvezza escatologica viene infine rappresentata come un fiume d'acqua che sgorga dal tempio e rigenera tutto il paese (Ez 47,1-12; Gl 4,18).

Il vino appare a volte come una bevanda dannosa all'uomo (Gen 9,20-21), a volte invece è visto come segno di prosperità (Gen 49,11) e fonte di gioia (Gdc 9,13). Perciò può indicare sia l'ira di Dio (Is 51,17; Ger 25,15; Lam 4,21; Sai 75,9) che la salvezza (Sai 16,5; 23,5; 116,13; Zc 9,17).

Il latte e il miele, che insieme sono spesso presentati come i prodotti più caratteristici della terra promessa (cf. Dt 6,3; 11,9; Ger 11,5; Ez 20,6.15), simboleggiano rispettivamente la prosperità escatologica (Is 66,11) e la dolcezza della Sapienza (Pr 24,13-14; Sir 24,19). L'olio è elencato spesso tra i doni che Dio fa al suo popolo fedele e assume un significato simbolico nel rito dell'unzione regale (cf. ISam 16,13) e sacerdotale (cf. Es 29,7). L'olivo, a sua volta, diventa l'immagine del giusto (Sai 52,10; cf. 128,3; Sir 50,10; Zc 4,11-14) e della Sapienza (Sir 24,14). Il sale, che veniva mescolato con le offerte sacrificali (Lv 2,13; Ez 43,24), è considerato come simbolo dell'alleanza (Lv 2,13) e in modo particolare del suo carattere immutabile (Nm 18,19; 2Cr 13,5, dove le espressioni "alleanza inviolabile" e "patto infrangibile" sono una libera traduzione di "alleanza di sale").

Tutti questi simboli svolgono un ruolo importante nella vita del popolo, in quanto aiutano il credente a vedere nel cibo non soltanto un mezzo di sopravvivenza, ma anche un richiamo costante a Dio e alle realtà spirituali.

III - IL CIBO NEL CRISTIANESIMO PRIMITIVO — Il comportamento di Gesù in campo alimentare non è stato diverso da quello del mondo giudaico in cui è vissuto. Egli però se ne è distaccato a motivo della radicalità con cui ha affermato, proprio nel contesto di pasti consumati in comune, quei valori di condivisione e di solidarietà che il cibo rievocava nell'animo dei suoi connazionali. Al tempo stesso Gesù ha annunziato che Dio stava per attuare la promessa fatta al suo popolo di dargli, nel contesto del rinnovamento finale di tutte le cose, un cibo abbondante e sicuro: di questa promessa egli ha dato la realizzazione anticipata nell'ultima cena. I primi cristiani, seguendo l'indirizzo dato dal maestro, si distaccheranno progressivamente dalle usanze giudaiche e faranno consistere la loro professione di fede unicamente nell'adesione a Cristo e al suo messaggio.

1. IL CIBO NELLA VITA E NEL MESSAGGIO DI GESÙ - La posizione di Gesù nei confronti del cibo è duplice: da una parte egli riafferma con la massima decisione la necessità di condividere il proprio cibo con chi ne è privo; dall'altra egli coglie l'occasione di pasti consumati con la gente più diversa per dare importanti insegnamenti sulla salvezza che è venuto a portare.

a. *La solidarietà nel cibo* - Di fronte al problema del cibo Gesù assume un atteggiamento che è in piena sintonia con quello della tradizione biblica. Anzitutto egli condanna l'eccessiva preoccupazione per il cibo. Al tentatore che gli chiede di mutare le pietre in pane egli risponde che non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio (Mt 4,4; Lc 4,4; cf. Dt 8,3); ai suoi discepoli poi raccomanda di non affannarsi per quello che mangeranno o berranno, perché Dio conosce le cose di cui hanno bisogno ed è disposto a darle loro purché cerchino prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia (Mt 6,25-34; cf. Lc 12,22-31). A Marta, preoccupata di servire il cibo, Gesù dimostra di preferire Maria che, seduta ai suoi piedi, ascolta la sua parola (Lc 10,38-42). Per Gesù il cibo rappresenta dunque un problema di carattere piuttosto marginale, che può essere facilmente risolto una volta che si sono stabiliti corretti rapporti con Dio e con il prossimo.

Il problema del cibo non deve essere solo relativizzato, ma deve essere accostato con un profondo senso di condivisione. È questo un tema caro al Vangelo di Luca. Questi segnala che già il Battista aveva prescritto a coloro che andavano a farsi battezzare da lui che facessero parte del loro cibo a coloro che ne erano privi (Lc 3,11). Allo scopo di favorire una vera condivisione con tutti Gesù prescrive ai suoi discepoli, nel momento in cui li manda in missione, di non portare con sé il pane (Lc 9,3; cf. Mc 6,8) e di mangiare tutto quanto viene loro offerto (Lc 10,7). Ai farisei, preoccupati della purezza rituale dei piatti e delle coppe, Gesù consiglia: «Date piuttosto in elemosina quello che c'è dentro, ed allora tutto sarà puro per voi» (Lc 11,41). Invitato a mensa da un fariseo, Gesù insegna a prendere gli ultimi posti (Le 14,7-11) e a invitare a cena coloro che non possono contraccambiare (Lc 14,12-14). Infine con la parabola del ricco che, dopo aver accumulato cibo in quantità, muore improvvisamente (Lc 12,16-21) e con quella del ricco epulone (Lc 16,19-31) Gesù condanna l'ingordigia di chi non sa condividere il suo cibo con i poveri.

In caso di conflitto tra le norme religiose e i bisogni essenziali dell'uomo, Gesù sceglie a favore di questi ultimi. Quando i farisei accusano i suoi discepoli perché raccolgono spighe in giorno di sabato, Gesù li scusa rifacendosi all'esempio di Davide che, in caso di necessità, mangiò i pani dell'offerta riservati ai sacerdoti (Mc 2,23-28 e par.). Uguale libertà egli dimostra quando giustifica i discepoli che non fanno le abluzioni prescritte prima dei pasti e dichiara che tutti gli alimenti sono puri (Mc 7,14-19; cf. Mt 15,12-17). Anche se storicamente sembra improbabile che Gesù abbia preso una posizione così esplicita, è chiaro però che egli ne ha messo le premesse ponendo nell'amore, e non in pratiche esteriori, il criterio di un retto rapporto con Dio. E infatti egli afferma che il giudizio finale verterà sulla misericordia, che si esprime anche nel saper condividere il proprio pane con l'affamato (Mt 25,35; cf. Rm 12,20).

In questo contesto è comprensibile il poco interesse di Gesù nei confronti del digiuno, che era diventato spesso una pratica ascetica e formalista. Interpellato su questo punto, Gesù afferma che i suoi discepoli non sono tenuti a digiunare, dal momento che ormai lo sposo si trova tra loro; essi riprenderanno a digiunare quando lo sposo sarà tolto via (Mc 2,18-19 e par.). In realtà Gesù stesso ha digiunato (Mt 4,2; Lc 4,2) e ha raccomandato il digiuno come mezzo per rafforzare la preghiera (Mt 17,21; cf. At 13,3; 14,23), ma ha richiesto che esso non diventi occasione di ostentazione (Mt 6,16-18).

Da tutti questi testi risulta chiaramente che per Gesù non ha importanza il mangiare o il non mangiare, o il mangiare un cibo piuttosto che un altro, ma piuttosto la capacità di condividere il proprio cibo con gli altri, in modo da creare quella solidarietà che è il segno inequivocabile del regno di Dio che viene.

b. *Gesù condivide i pasti della gente* - Nel contesto del suo insegnamento circa la condivisione del cibo acquista un nuovo significato la partecipazione di Gesù ai pasti della gente più diversa. I vangeli ricordano soltanto qualche episodio, ma è probabile che fosse abituale per Gesù accettare gli inviti a mensa che gli venivano fatti. Egli infatti è stato accusato di essere un mangione e un beone, in contrasto con Giovanni Battista (Mt 11,18-19; cf. Lc 7,33-34), il quale era invece noto per la sua vita ascetica (cf. Mc 1,6; Mt 3,4; 11,18).

Oltre che un esempio di condivisione, i pasti di Gesù, di cui i vangeli hanno conservato il ricordo, forniscono il contesto di alcuni suoi importanti insegnamenti. Nel banchetto a casa di Levi la presenza di pubblicani e di peccatori dà a Gesù l'occasione di proclamare: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma gli ammalati. Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mc 2,17 e par.). Mentre siede a tavola con uno dei capi dei farisei Gesù guarisce un idropico, mostrando così che il sabato deve essere dedicato alle opere dell'amore fraterno (Lc 14,1-6).

L'invito a pranzo a casa di Zaccheo è provocato da Gesù perché egli si converta e restituisca il mal tolto e possa così apparire che «il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (Lc 19,1-10). A un banchetto di

i

nozze Gesù trasforma l'acqua in vino, mostrando così, mediante un gesto di amore e di solidarietà, che la salvezza escatologica è ormai disponibile a tutti gli uomini (Gv 2,1-11). Prima della passione Gesù riceve a Befania, durante un banchetto, l'unzione che prefigura la sua morte e sepoltura (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Gv 12,1-11); Luca aveva fatto di questa scena il quadro di un gesto di perdono nei confronti di una peccatrice pentita (Lc 7,36-50). Anche dopo la risurrezione Gesù si manifesta ai suoi discepoli sedendo a mensa con loro (Le 24,30.42-43; Gv 21,13; At 1,4; 10,41): è questo un segno che la comunione con loro, iniziata durante la sua vita terrena, è destinata a continuare e ad approfondirsi sempre di più.

Il fatto che Gesù scelga proprio l'occasione di pasti consumati con la gente per dare alcuni dei suoi più importanti insegnamenti non è casuale. Vi è infatti uno stretto rapporto tra ciò che il pasto significa e la salvezza annunziata da Gesù in quanto ambedue comportano una profonda riconciliazione tra persone, come conseguenza e segno della riconciliazione con Dio.

2. IL CIBO DATO DA GESÙ - La presenza di Gesù ai pasti della gente, unita ai suoi insegnamenti circa la condivisione del cibo, prepara e introduce un altro tema particolarmente significativo, quello cioè del banchetto escatologico, la cui realizzazione imminente viene annunziata da Gesù ed è da lui anticipata nel banchetto eucaristico.

a. *Il banchetto escatologico* - Nella preghiera di Maria Dio viene esaltato come colui che «ha ricolmato di beni gli affamati e ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1,53). Questa professione di fede prepara l'annunzio programmatico di Gesù: «Beati voi che adesso avete fame, perché sarete saziati» (Lc 6,21), a cui corrisponde la minaccia: «Guai a voi che adesso siete sazi, perché avrete fame» (6,25). Con queste parole Gesù annunzia l'imminente realizzazione delle profezie riguardanti il benessere degli ultimi tempi, al quale sono ammessi però solo coloro che per essere fedeli a Dio hanno accettato una condizione di insicurezza e di povertà.

L'idea secondo cui la fase finale del regno prenderà l'aspetto di un banchetto preparato da Dio per i giusti appare diverse volte nelle parole di Gesù. Essa è già presente nel detto riguardante gli invitati a nozze che non possono digiunare mentre lo sposo è con loro (Mc 2,19 e par.). Lo stesso concetto è enunziato nella parabola del banchetto nuziale, al quale i primi invitati non vogliono partecipare, lasciando il posto ad altri che precedentemente ne erano esclusi (Mt 22,1-10; Le 14,16-24); un'allusione al banchetto finale si trova anche nella parabola del figliol prodigo, per il quale il padre prepara un banchetto a cui il fratello maggiore non vuole partecipare (Lc 15,23.28). Gesù infine presenta esplicitamente il regno di Dio come un grande banchetto, a cui i pagani prendono parte insieme ad Abramo, Isacco e Giacobbe, mentre i figli del regno, cioè i giudei increduli, ne sono esclusi (Mt 8,11; Le 13,28-29): a nulla serve loro l'aver mangiato e bevuto dinanzi a Gesù durante la sua vita terrena (Lc 13,26), perché la solidarietà con lui, espressa nei pasti consumati insieme, è rimasta per colpa loro solo esterna e momentanea.

Ma è soprattutto nella moltiplicazione dei pani che Gesù si rivela come colui che, in quanto inviato di Dio, imbandisce per il suo popolo il banchetto degli ultimi tempi. Questo miracolo si colloca all'interno di una sezione che, per i suoi numerosi riferimenti al pane, viene chiamata "sezione dei pani" (Mc 6,33-8,26). Al centro di essa, nell'episodio della donna siro-fenicia, il "pane dei figli", che non deve essere gettato ai cagnolini, appare come il simbolo della salvezza portata da Gesù (Mc 7,27-28). Il gesto di Gesù, che per ben due volte sfama la moltitudine, assume così un chiaro significato simbolico: la salvezza finale, prefigurata nella manna e spesso collegata con l'abbondanza di cibo, viene ora messa a disposizione non solo dei giudei (Mc 6,37-44), ma anche dei pagani (8,1-9). Letta in questa prospettiva, la moltiplicazione dei pani si ricollega spontaneamente all'ultima cena di Gesù, alla quale alludono anche i gesti compiuti da Gesù prima di distribuire i pani alla gente. In realtà anche nella

sezione dei pani l'evangelista vuol far comprendere che il vero pane, l'unico che i discepoli avevano portato con sé nella barca (Mc 8,14), è Gesù.

b. *La cena del Signore* - Sullo sfondo delle attese escatologiche di Israele, alle quali Gesù aveva fatto ampio riferimento, assume il suo vero significato l'ultima cena da lui consumata con i suoi discepoli (Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; Lc 22,19-20). Con le parole pronunziate sul calice Gesù si presenta come il mediatore della nuova alleanza, il quale offre se stesso come il cibo che ristabilisce i rapporti con Dio interrotti dal peccato. Egli può fare ciò perché il pane spezzato e il vino versato nel calice rappresentano efficacemente la sua morte, intesa come l'espressione più radicale dell'amore di Dio per l'uomo. Questi a sua volta, mangiando il corpo e bevendo il sangue del Signore, aderisce pienamente a lui ed è coinvolto nel suo rapporto di amore con il Padre.

Il contesto pasquale della cena fa comprendere che nel pane e nel vino dati da Gesù, in quanto raffigurano e contengono realmente il suo corpo crocifisso e il suo sangue versato, si attua la liberazione definitiva di cui la pasqua ebraica era una semplice prefigurazione. Infine è da notare il riferimento esplicito al banchetto escatologico, contenuto nelle ultime parole di Gesù: «In verità vi dico che non berrò più del succo della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio» (Mc 14,25 e par.; cf. Le 22,30).

Il tema dell'eucaristia ha un ampio spazio nel Vangelo di Giovanni. Questo evangelista presenta la moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-15) in chiave più marcatamente eucaristica. Ad essa egli fa seguire un lungo discorso, nel quale Gesù si presenta come la Sapienza di Dio, che dà se stessa in cibo all'umanità, per condurla all'incontro pieno e definitivo con Dio (Gv 6,26-58). In quanto pane vivo disceso dal cielo Gesù attua in modo pieno il miracolo della manna (vv. 49-50) e dà la vita eterna a coloro che, avendo creduto in lui, mangiano la sua carne e bevono il suo sangue (v. 54).

Un ulteriore sviluppo del tema eucaristico si trova nelle lettere di Paolo. Questi presenta Gesù come il vero agnello pasquale (ICor 5,7); retrospettivamente vede nel cibo e nella bevanda dati da Dio al suo popolo nel deserto un tipo del pane e del vino eucaristici (ICor 10,3-4). Inoltre sottolinea non solo la comunione che si crea, ad analogia di quanto avviene nei banchetti sacrificali ebraici, tra tutti coloro che partecipano alla cena e il Signore, ma anche l'unità che si instaura tra di loro: «Essendo uno solo il pane, noi siamo un corpo solo sebbene in molti, poiché partecipiamo tutti dello stesso pane» (ICor 10,17).

Infine Paolo mette in luce come questa unità debba tradursi in un atteggiamento concreto di solidarietà tra tutti i membri della comunità, solidarietà che trova la sua espressione più significativa nella condivisione dello stesso cibo in occasione del pasto che accompagna la celebrazione della cena del Signore (ICor 11,17- 34). Anche negli Atti degli Apostoli l'eucaristia, di cui si parla quando viene descritta la vita della comunità, è presentata come un segno della comunione che lo Spirito attua tra tutti i suoi membri (At 2,42-47). Questo aspetto è messo in luce anche dall'espressione "spezzare il pane" con cui l'eucaristia è designata (At 2,46; 20,7).

Attraverso il pane e il vino eucaristici il cristiano impara a vedere anche nel suo cibo quotidiano un dono di Dio, che anticipa nell'oggi il dono pieno degli ultimi tempi, e che quindi deve essere condiviso con i fratelli. In questa prospettiva la supplica del *Padre nostro:* «Dacci oggi il nostro pane quotidiano» (Mt 6,11; Lc 11,3), appare non tanto come una richiesta del pane materiale, ma piuttosto come l'espressione del desiderio di poter gustare già oggi il pane del regno in occasione del banchetto eucaristico e in tutti gli altri momenti in cui i fratelli condividono lo stesso pane.

3. PROBLEMI ALIMENTARI DELLA CHIESA PRIMITIVA - La chiesa primitiva, nel suo sforzo di ispirare al messaggio di Cristo tutti i settori della propria vita, ha dovuto scontrarsi molto presto con due grossi problemi: quello delle prescrizioni alimentari dei giudei e quello delle carni sacrificate agli idoli.

a. *Le prescrizioni alimentari giudaiche* - La libertà di Gesù nei confronti delle

usanze giudaiche implicava già il loro superamento e la loro abolizione. Malgrado ciò la prima comunità cristiana ha impiegato un certo tempo prima di prenderne piena coscienza. Secondo gli Atti degli Apostoli il passo decisivo in questo senso è stato fatto da Pietro, al quale vengono presentati in una visione animali impuri di vario tipo, con l'ordine di ucciderli e di cibarsi delle loro carni (At 10,9-16; cf. 11,5-10). Pietro comprende così che le prescrizioni alimentari sono ormai superate e che nessun uomo può essere considerato impuro a causa del cibo che mangia (At 10,28).

L'esperienza fatta da Pietro ispira la decisione dell'assemblea di Gerusalemme, che esenta i pagani convertiti al cristianesimo dall'obbligo di osservare le prescrizioni mosaiche (At 15,10.19): in tal modo la chiesa nascente evita il pericolo di diventare una setta giudaica e si apre all'evangelizzazione del mondo greco-romano. Non mancano però anche dopo questo passo decisivo dubbi e voltafaccia. Paolo ricorda quello di Pietro ad Antiochia (Gal 2,12-13) e prende decisamente posizione contro il tentativo fatto da predicatori giudaizzanti di riportare le comunità da lui fondate alle pratiche giudaiche. A questa loro intenzione si riferisce esplicitamente una delle espressioni più forti utilizzate dall'apostolo: «La loro fine è la perdizione, il loro Dio è il ventre, il loro vanto è il disonore; essi hanno in mente i beni della terra» (Fil 3,19).

Un nuovo interesse per le pratiche giudaiche si ritrova infine nel contesto delle nascenti eresie a sfondo gnostico. L'autore della lettera ai Colossesi esorta infatti i suoi lettori a non lasciarsi imporre nulla in campo di cibi e di bevande (Col 2,16) e a non sottomettersi a prescrizioni quali: «Non prendere! Non gustare! Non toccare!», trattandosi soltanto di precetti e di insegnamenti umani (Col 2,20-22; cf. lTm 4,3; Eb 9,10; 13,9).

Attraverso un lungo cammino irto di difficoltà la chiesa è giunta così a rendersi conto che quanto era diventato durante l'esilio uno dei modi più importanti per professare la propria fede nell'unico Dio rappresentava ormai, alla luce della novità di Cristo, un ostacolo all'incontro pieno con Dio, che si attua soltanto mediante la fede in colui che egli ha inviato.

b. *Le carni sacrificate agli idoli* - L'assemblea di Gerusalemme, pur ritenendo che non si dovessero imporre ai pagani convertiti al cristianesimo le prescrizioni alimentari giudaiche, aveva però stabilito che anche costoro, per non urtare troppo la sensibilità dei giudeo-cristiani, si astenessero dalle carni sacrificate agli idoli e dal sangue (At 15,20). Il problema delle carni sacrificate agli idoli si poneva specialmente in ambiente greco-romano, dove i cristiani potevano essere invitati a mangiare tali carni non solo nei banchetti che facevano seguito alle cerimonie sacrificali, ma anche in casa di amici; a volte potevano essi stessi comprarle inavvertitamente sul mercato.

La soluzione restrittiva, data dall'assemblea di Gerusalemme, non dovette essere risolutiva e forse non fu neppure conosciuta dalle comunità della Grecia. Si spiegano così i contrasti sorti nella comunità di Corinto tra i forti, disposti a una soluzione più liberale, e i deboli, sostenitori di una posizione più rigida. Di fronte a questa complessa situazione, Paolo afferma che in teoria, dal momento che gli dèi non esistono, la carne ad essi sacrificata non si distingue da qualsiasi altro tipo di carne, e quindi può essere consumata senza alcuno scrupolo (ICor 8,4-6). In pratica però esige che ci si astenga dai banchetti sacrificali pagani per l'ovvio pericolo di idolatria, oltre che di scandalo (8,10-11; 10,14-22); nelle altre occasioni permette che si mangi la carne sacrificata agli idoli, purché ciò non costituisca occasione di scandalo per i fratelli più deboli (10, 25-28).

La stessa soluzione viene proposta da Paolo anche alla comunità di Roma (Rm 14,1-23), alla quale egli fa notare che «il regno di Dio non è cibo o bevanda, ma giustificazione e pace e gioia nello Spirito Santo» (14,17; cf. ICor 8,8). In questa breve frase è contenuto tutto il pensiero dell'apostolo: ciò che conta davanti a Dio non è quello che si mangia o si beve, ma piuttosto l'amore fraterno, al quale devono ispirarsi tutte le scelte del credente.

4. SIMBOLI DI CARATTERE ALIMENTARE - Usi e costumi alimentari hanno

dato origine anche nel NT a numerosi simboli. Tra di essi un posto particolare spetta certamente ai simboli eucaristici; ma ne esistono anche altri non meno significativi.

Tra i gesti riguardanti la preparazione del cibo, la semina e la mietitura vengono utilizzate da Gesù nelle parabole di crescita come simbolo rispettivamente degli inizi umili e nascosti del regno di Dio e della sua fase finale e gloriosa (Me 4,1-9.26-32; Mt 13,3-9.24-32). La semina, in quanto comporta una morte da cui deriva una vita nuova, diventa il simbolo della morte di Gesù, dalla quale sgorga una vita nuova per tutta l'umanità (Gv 12,24). Per Paolo invece la semina, in quanto causa la trasformazione del seme in pianta, diventa il simbolo del cambiamento che subisce il corpo al momento della risurrezione (ICor 15,36-38). La mietitura può indicare il giudizio finale nel suo duplice aspetto di condanna (Mt 3,11-12; Lc 3,17) e di salvezza (Mt 9, 37-38; 13,37-43; Lc 10,2; Gv 4,35-38).

La fame e la sete, caratteristiche dei poveri che Gesù proclama beati (Lc 6,21), diventano in Matteo il simbolo dell'impegno nella ricerca della giustizia (Mt 5,6). Nella sete e nella fame fisica Giovanni coglie il bisogno della vera bevanda e del vero cibo che Gesù solo può dare (Gv 4,13-15; 6,5.35; 7,37). La sete diventa a volte il simbolo del desiderio di Dio (Ap 21,6; 22,17). Nell'episodio del fico sterile la fame di Gesù indica il desiderio di trovare nel suo popolo frutti di giustizia (Mc 11,12; Mt 21,18) mentre la sua sete in croce (Gv 19,28) significa la sua attesa di una risposta di fede da parte degli uomini al suo gesto d'amore. Parallelamente l'atto del gustare può avere come oggetto la bontà del Signore (lPt 2,3; cf. Sal 34,9), i doni celesti (Èb 6,4-5) o la morte (Mc 9,1 e par.; Eb 2,9).

Nel quarto Vangelo il cibo è visto da Gesù come simbolo della volontà del Padre (Gv 4,34). Per Paolo il pane azzimo è simbolo di una vita moralmente pura, mentre il lievito simboleggia il peccato (ICor 5,6-8). Nei vangeli invece il lievito, in quanto è capace di far fermentare la massa, diventa il simbolo del regno dei cieli (Mt 13,33). Il vino può essere simbolo di salvezza (Mc 2,22 e par.; Gv 2,1-10), di sofferenza (Mc 10,38 e par.; 14,36 e par.), di seduzione (Ap 14,8; 17,4) o infine dell'ira di Dio (Ap 14,10; cf. 16,19; 19,15).

L'acqua può indicare sia la vita eterna (Gv 4,10.13-14; cf. Ap 7,17;

i

21,6; 22,1), sia lo Spirito (Gv 7, 37-39). Il latte simboleggia l'istruzione elementare data ai cristiani (ICor 3,2; cf. Eb 5,12-14) in contrasto con il cibo solido che indica la sapienza annunziata ai perfetti (cf. ICor 2,6), oppure la parola di Dio che fa crescere i credenti in vista della salvezza (lPt 2,2). Il sale può indicare i discepoli in quanto diffondono l'insegnamento di Gesù (Mt 5,13), oppure la prova che purifica i fedeli per farne vittime gradite a Dio (Mc 9,49; cf. Lv 2,13), o infine la fede che i discepoli devono avere per testimoniare Cristo (Mc 9,50; cf. Lc 14,34).

IV - CONCLUSIONE — Il modo in cui la Bibbia affronta il tema del cibo mette fortemente in luce l'importanza di questo elemento fondamentale dell'esistenza umana. Lungi dal cedere a tendenze di tipo ascetico, la Bibbia tende a mostrare che la salvezza stessa dell'uomo non può assolutamente prescindere dalla soddisfazione di quelli che sono i bisogni più elementari della persona umana. Dio stesso ha creato il mondo in modo tale che ogni uomo potesse avere un'alimentazione appropriata e abbondante. La mancanza di cibo o una sua ingiusta distribuzione non derivano da fatalità o da un arbitrario volere divino, ma sono una drammatica conseguenza de! peccato dell'uomo. Ciò significa che il problema della fame può essere risolto dagli sforzi dell'uomo, a cui Dio non fa mancare la grazia necessaria a recuperare la salvezza perduta.

Nella prospettiva biblica però è chiaro che il problema del cibo non può essere affrontato in modo settoriale, dai singoli individui o dai gruppi a cui appartengono. Esso infatti può essere risolto soltanto in un contesto più ampio, che è quello di tutto un popolo e, nella situazione attuale, di tutta la collettività mondiale, unita da un profondo senso di solidarietà e di condivisione. Deve perciò emergere a tutti i livelli della convivenza umana la sensibilità a quei valori che il popolo di Dio ha colto nel contesto dell'alleanza: in tal modo tutto l'uomo e tutti gli uomini possono essere coinvolti, con la loro cultura, mentalità e tradizioni, in una lotta che richiede l'unione di tutte le forze disponibili.

Infine la Bibbia sottolinea che il problema della fame sarà risolto pienamente solo in chiave escatologica. Ciò comporta l'accettazione della situazione attuale, caratterizzata dall'impossibilità di soddisfare tutte le esigenze anche legittime, e la capacità di andare incontro a sacrifici e rinunzie perché nessuno sia privato di ciò che è essenziale. Una più equa distribuzione del cibo, attuata con spirito di vera solidarietà, oltre che anticipare già nell'oggi i vantaggi di un domani migliore, ne creerebbe le premesse indispensabili dando a un maggior numero di persone la possibilità di svolgere un ruolo positivo nel campo dello sviluppo.

COLOSSESI

Nel *corpus* dell'epistolario paolino la lettera ai Colossesi ha una specifica collocazione per la sua prosa fluente e per un certo linguaggio solenne, che si accompagna però a nette prese di posizione da parte del mittente. La sua sostanziale concentrazione tematica sulla cristologia ce la rivela come uno scritto dai contorni precisi e ben rimarcati, da cui il singolo battezzato e l'intera comunità cristiana possono derivare continui stimoli e messe in guardia a non barattare mai il primato salvifico di Cristo con surrogati umani, ancorché religiosamente attraenti. Ma occorre subito confrontarsi con il problema previo più importante: chi ha scritto la lettera? [Paolo II]

I - LA DISCUSSIONE CIRCA L'AUTORE — Il testo della lettera reca indubitabilmente *nell'incipit* il nome di «Paolo, apostolo di Cristo Gesù per volontà di Dio»; esso è ripetuto in forma enfatica in 1,23 e poi ripreso nel saluto finale che si presenta autografo (4,18a). Ma questo non basta per garantire l'autenticità della lettera. Detto in termini generali, infatti, da una parte occorre ricordare che la canonicità di uno scritto non è affatto una prova della sua autenticità, come capita alcune altre volte nel NT (cf. per esempio la 2Pt); dall'altra, è normale che quando si tratta di testi letterari il giudizio sulla loro

paternità (o almeno sulla esclusione di una certa loro attribuzione più o meno tradizionale) venga formulato in base alla critica interna dei testi stessi, com'è il caso sia nella letteratura ebraica (cf. per esempio Ct, Qo, Sap, attribuiti a Salomone), sia in quella greca (cf. per esempio le lettere di Anacarsi e dello stesso Platone, oltre a molti testi pitagorici).

Ma perché porsi il problema a proposito di Col? Oltre al nome dell'Apostolo, infatti, sono rilevabili alcuni dati che sembrerebbero provare la continuità di questa lettera con le sue lettere universalmente considerate autentiche. In dettaglio: Col è suddivisa in una parte dottrinale ed in una esortativa (vedi un'analoga bipartizione in Rm); in 1,3 si trova il normale stile paolino di apertura epistolare mediante una preghiera; ci sono brevi notizie autobiografiche (cf. 1,7-8.23b-25; 2,1; 4,3s.7-15.18b); è presente il tipico rapporto dialettico, proprio di Paolo, tra l'indicativo dell'avvenuta salvezza e l'imperativo del dovere morale nella stessa materia (cf. 3,3.5); così è paolina l'idea del battesimo inteso come una morte in Cristo (cf. 2,12.20 con Rm 6,2.4); alcune locuzioni richiamano analoghi modi di dire paolini (soprattutto la triade fede, carità, speranza in l,4s e in lTs 1,3; cf. anche l,9b con Ef 1,9 e 2,5a con ICor 5,3a). Tuttavia, secondo molti studiosi, anche cattolici, questi elementi sono tutti di cornice, mentre ad un esame più approfondito la lettera rivelerebbe un'altra mano e quindi un altro autore (cf. i commenti più impegnati di E. Schweizer e di J. Gnilka) o almeno porterebbe ad un atteggiamento di incertezza e di possibilismo (cf. il commento di E. Lohse e l'*Introduzione al NT* di Wikenhauser-Schmid). Non manca però chi si attiene all'opinione tradizionale, anche se la situazione di prigionia dichiarata nel testo (cf. 4,3.18) viene variamente localizzata a Roma, a Efeso, a Cesarea (cf. *VIntroduzione al NT* di Feine-Behm-Kummel e quella di George-Grelot).

Poiché il peso maggiore della dimostrazione cade sull'ipotesi di inautenticità, cerchiamo qui di insistere sui motivi che possono condurre a trasformarla in tesi.

1. MOTIVI LETTERARI - Già la semplice statistica lessicale ha contato 34 parole che nel NT sono presenti solo in Col; in più, 28 parole impiegate in Col non ricorrono nelle lettere paoline indiscusse. Ma soprattutto è da notare che in Col mancano completamente alcuni termini, che erano invece distintivi del tipico linguaggio paolino e della teologia ad essi connessa: così è di *dikaiosyne,* 'giustizia', e di tutta la sua famiglia lessicale (solo in 4,1 ricorre l'espressione *tò dikaion,* ma in questa forma sostantivata al neutro e per di più con senso morale non si trova mai in Paolo): questa vistosa assenza lascia intendere che la problematica della giustificazione per fede è al di fuori della prospettiva teologica dell'autore dello scritto, il quale invece per certi versi polemizza con una situazione ecclesiale almeno parzialmente paragonabile con quella attestata dalla lettera ai Galati (dove appunto il tema della giustizia mediante la fede è centrale); non per nulla mancano anche totalmente i termini appartenenti all'universo semantico di quella problematica, come *nómos,* 'legge', *kauchasthai,* 'gloriarsi', il verbo *pisteùein,* 'credere' (il sostantivo 'fede' in 1,4.23; 2,5.7.12 è inserito in un nuovo contesto tematico: sotto 1,2), il sostantivo *hypakoé,* 'obbedienza' (il verbo in 3,20.22 ha solo valore morale), mentre lo stesso sostantivo *érgon,* 'opera', è molto raro e privo di connotazioni polemiche (cf. 1,10.21; 3,17). Altre assenze riguardano i sostantivi *koinònia,* 'comunione', ed *epanghelia,* 'promessa' (compreso il verbo corrispondente).

Quanto allo stile, si possono avanzare le seguenti osservazioni. Rivolgendosi ai suoi destinatari, l'autore non li interpella mai con qualche specifica designazione, che metta in luce il suo desiderio di un rapporto personale con loro (invece, cf. per esempio «miei diletti» in Fil 2,12, o «dico a voi, gentili» in Rm 11,13); infatti l'allocuzione alle mogli (3,18), ai mariti (3,19), ai figli (3,20), ai padri (3,21), ai servi (3,22) e ai padroni (4,1) è generica e settoriale, appartenendo allo specifico genere letterario del codice domestico, mentre nel dibattimento della questione centrale di Col (sotto II-III) non si verifica nulla del genere. In particolare, manca del tutto l'appellativo "fratelli", che è sempre e più volte presente in tutte le lettere paoline autentiche (è assente solo in Col, Ef e

i

lettere pastorali).

Inoltre manca la vivacità dello stile paolino solito (cf. le analisi di W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen)* vengono volentieri accostati più genitivi (cf. 1,5: «la parola di verità del vangelo»), parole sinonime (cf. 1,23: «fondati, radicati e non smossi»), termini con lo stesso etimo (cf. 1,11: «resi potenti con ogni potenza»); è particolarmente abbondante l'uso di 'tutti' e 'tutto' (al neutro); la concatenazione delle idee è pesante, mancano chiare subordinazioni, mentre si susseguono costruzioni participiali, frasi infinitive e soprattutto relative, senza badare molto al loro coordinamento concettuale.

Infine, non si riscontra mai un solo punto interrogativo, che potrebbe invece variare la piattezza del dire, come spesso avviene nelle lettere paoline. Lo stile si vivacizza un po', oltre che nella parenesi finale, soltanto nell'inno cristologico (1,15-20) e nel codice domestico (3,18-4,1); ma qui ci troviamo di fronte a materiale di tradizione, che l'autore prende a prestito sia pur con adattamenti (cf. G.E. Cannon, *The Use of Traditional Materials in Colossians).*

Anche solo queste osservazioni ci permettono di concludere provvisoriamente che la struttura mentale dell'autore di Col è abbastanza lontana da quella riscontrabile nelle lettere protopaoline.

2. MOTIVI TEOLOGICI - In più punti della teologia di Col possiamo constatare uno slittamento tematico, che rappresenta qualcosa di più di una semplice evoluzione dottrinale da parte di un medesimo autore. Siamo in realtà di fronte ad un punto di vista diverso. Già abbiamo notato l'assenza totale del vocabolario e della problematica circa la giustificazione per fede, ed è un'osservazione molto importante, che qui va richiamata: l'autore, rispetto a Paolo, rivela un altro modo di affrontare e risolvere la questione della salvezza. Ma, oltre a ciò, si possono enumerare altri otto punti di differenza, se non di discordanza, nei confronti della teologia delle lettere paoline autentiche.

1) In questa lettera incontriamo per la prima volta la terminologia riguardante «i troni, le signorie, le autorità, le potenze» (1,16; 2,10.15), che sarà poi ripresa da Ef. Essa è sempre in connessione con un discorso su Cristo, per dire che egli ha vinto quelle entità ed è ad esse superiore, "il capo" (2,10); la cristologia dunque è considerata in una prospettiva nuova: non più incentrata sulla morte di Cristo come liberazione dal peccato e dalla legge, ma sulla inedita dimensione di un Cristo cosmico, signore e sostentatore del Tutto (cf.1,17); anche la riconciliazione connessa con la croce ha un orizzonte cosmico (cf. 1,20).
Di conseguenza, anche la chiesa, che in Paolo ha sempre un riferimento locale (cf. lTs 1,1; ICor 1,2; ecc.), qui invece acquista una nuova dimensione universalistica (cf. 1,18. 24; diverso è il caso nei saluti finali 4,15.16; ma in 2,19 non è evidente se "il corpo tutto" abbia un significato ecclesiologico o non piuttosto cosmologico); e per la prima volta appare il titolo cristologico di "capo" della chiesa (1,18; cf. 2,10.19), che Paolo non aveva mai usato. Anche se diretta a Colosse, la lettera ora parla della chiesa in generale.

2) Il battesimo è sì considerato come in Paolo un'associazione alla morte di Cristo (cf. 2,12.20), ma con la notevole differenza che, mentre l'Apostolo rimandava al futuro escatologico l'evento della risurrezione (cf. Rm 6,5.8), ora invece si afferma che la risurrezione del battezzato è già avvenuta (cf. 2,12.13; con una concezione simile polemizzerà ancora 2Tm 2,18); in più, essa è concepita in termini dualistici come passaggio dalla tenebra alla luce (cf. 1,12-13).

3) Ne consegue che l'escatologia della lettera subisce una interessante virata di bordo nella direzione del presente; essa, certo, non è del tutto attualizzata (cf. 1,5; 2,17a; 3,4), ma la tensione verso una parusia imminente è scomparsa; anzi, l'originale invito di 3,1.2 («Cercate le cose in alto...») ci dice che l'autore non pensa soltanto nei termini tradizionali dell'attesa, cioè della proiezione in avanti, ma anche in quelli più greci (cf. Platone e Filone) di una tensione verso il mondo superiore e celeste come mondo perfetto, con una latente prevalenza dello schema spaziale (sottolineato anche dal concetto di Cristo-capo) su quello

temporale.

4) Il vangelo predicato da Paolo ora non è più visto come l'evento che precorre la fine e che offre all'uomo la salvezza nel giudizio escatologico; secondo Col, i battezzati sono già salvi, e il ministero dell'Apostolo consiste piuttosto nel dischiudere un "mistero" già nascosto e ora rivelato (cf. 1,26.27; 2,2; 4,3), che dev'essere oggetto di intensa conoscenza (cf. 1,9.10; 2,2; 3,10); anche questa concezione del "mistero" di fatto è nuova (la sua ricorrenza in ICor 2,1 è testualmente discussa e comunque inserita in un'altra prospettiva; quanto a Rm 16,25, l'opinione maggioritaria degli studiosi ritiene che si tratti di un'aggiunta redazionale post-paolina).

5) Dal punto di vista dell'antropologia cristiana, in Col appare il doppio concetto dello svestire l'uomo vecchio e rivestire l'uomo nuovo (cf. 3,9-11); se l'idea, da una parte, si riallaccia ad una tematica già paolina (cf. Rm 6,6; 2Cor 5,17), dall'altra si nota una novità, in quanto per Paolo ciò che andava rivestito era Cristo stesso (cf. Gal 3,27; Rm
13.14) , mentre ora è semplicemente l'uomo nuovo in senso appunto antropologico-morale (cf. 3,10).

6) Mentre in Paolo la fede concerneva piuttosto l'atto soggettivo del credere, come esercizio dell'adesione a Cristo *(=fides qua;* cf. per es. Rm10,9), ora invece prevale il concetto di una fede considerata dal punto di vista oggettivo e contenutistico (= *fides quae;* cf. 1,4.23; 2,7); non per nulla il verbo 'credere' non ricorre mai, e il vangelo viene insolitamente definito «parola della verità» (1,5; cf. l,6b; diversa, cioè più dinamica ed esistenziale, è la locuzione paolina «la verità del vangelo» in Gal 2.5.14), mentre abbonda un certo vocabolario intellettualistico ("conoscenza": 1,6.9.10; 2,2.3; 3,10; "sapienza": 1,9.28; 2,3.23; 3,16; 4,5; "intelligenza": 1,9; 2,2; "insegnare": 1,28; 2,7; 3,16; "verità": 1,5.6).

7) Analogicamente, la stessa cosa vale per la speranza, che non è tanto considerata come atto paradossale, tenace e magari travagliato, quanto invece come dato oggettivo, «riservato a voi nei cieli» (1,5; cf. 1,23.27); non per nulla, anche in questo caso, l'autore non ricorre mai al verbo 'sperare'; in più va osservato che il sottotema paolino della sofferenza e della prova, spesso applicato alla vita dei cristiani, qui è riservato solo alla figura dell'Apostolo (cf. 1,24) inteso ormai come modello di impegno e di sopportazione (cf. 1,29—2,1).

Per tutti questi motivi è lecito non solo dubitare della paternità paolina di Col, ma anche concludere con sufficiente onestà che la lettera è pseudonima. Ricorrere all'ipotesi di un segretario, a cui Paolo avrebbe demandato il compito di stendere lo scritto, non fa che complicare la questione, poiché in ogni caso si riconoscerebbe che tanto il linguaggio quanto il pensiero della lettera non corrispondono a quelli di Paolo. Probabilmente Col c il più antico degli scritti deuteropaolini.

La comunità cristiana di Colosse doveva essere prevalentemente, se non proprio esclusivamente, di origine pagana (cf. 1,21.27; 2,13; inoltre: non c'è mai alcuna citazione diretta dell'AT e manca la tipica problematica circa la legge). I nomi di Onesimo (4,8; stranamente manca quello di Filemone) e di Archippo (4,17), oltre a quello di Epafra, sono poca cosa per permetterci un giudizio sulla situazione sociale della comunità, e, a diversità della vicina Gerapoli, la chiesa colossese non avrà pratica- mente alcuna storia successiva (forse perché la città fu definitivamente distrutta da un terremoto tra il 60 e il 61: cf. Tacito, *Ann.* 14,27,1; P. Orosio, *Hist.* 7,7,12; *Orac. Sib.* 4,107s); all'inizio del I sec. d.C. Strabone (12,8,13) la chiamava una "cittadina" *(pólisma).*

Quella che comunemente viene chiamata "eresia colossese", non sappiamo come abbia avuto origine. Sta di fatto però che la lettera costruisce su di essa il nocciolo della sua parte dottrinale. Ma non è facile ricomporre interamente l'identikit di questo movimento eterodosso, il quale ci è noto soltanto indirettamente dalla polemica del nostro autore. La pagina di 2,4-23 è quella che più ce ne permette una descrizione almeno sommaria. L'autore si riferisce a "discorsi capziosi" (2,4) e a «chi vi inganna con la sua filosofia e con vuoti

raggiri ispirati alla tradizione degli uomini» (2,8); ma non è possibile stabilire se questi nuovi insegnamenti siano pervenuti a Colosse dall'esterno o se siano sorti dal seno stesso della comunità, forse condizionata dall'ambiente. Comunque, al centro di questa "filosofia" doveva esserci la venerazione degli "elementi del mondo" (2,8.20). È discusso se si trattasse di potenze personali o cosmiche. In ogni caso, ci troviamo con ogni probabilità di fronte ad un fenomeno di sincretismo culturale e religioso, poiché la situazione non si può spiegare né in base al solo ellenismo né al solo giudaismo. Da una parte, infatti, "gli elementi del mondo" si rifanno ad una antica tradizione greca di carattere cosmo-astrologico e fatalistico (cf. E. Schweizer); dall'altra, il nostro autore parla esplicitamente di "venerazione degli angeli" (2,18), e ad essi vanno verosimilmente ricondotte "le autorità e le potenze" ripetutamente citate (cf. 1,16; 2,10.15; da comparare con la multiforme angelologia giudaica: per esempio *2 Henoc* 20,1; Filone AL, *De confling.* 34). Si trattava di espressioni religiose, fondamentalmente di matrice naturale-mitica, ma rivestite di contorni giudaici. Secondo questa filosofia, a quanto pare, Cristo non era superiore alle "potenze", ma al più un *primus inter pares,* inserito egli stesso nelle pieghe di una imperante cosmologia e parte di una numerosa schiera di mediatori tra l'uomo e il pleroma divino (una forma di pregnosticismo?). Di qui si spiegano i vari precetti religiosi propugnati dal movimento colossese: osservanza di feste, noviluni, sabati (2,16b), prescrizioni ascetiche in materia di mangiare e bere (2,16a), mortificazione del corpo (1,23), con possibile coinvolgimento della continenza sessuale (1,21). È poi molto probabile che si svolgesse una cerimonia di iniziazione e di accettazione, come si può dedurre da 2,18 («Ciò che ha visto accostandosi»: il verbo *embatéuòn* appartiene al linguaggio misterico), che allude perlomeno a esperienze estatiche o alla partecipazione a riti iniziatici.

III - LA RISPOSTA DELLA LETTERA — La situazione colossese, dal punto di vista dell'autore di Col, comportava due pericoli: lo sminuimento della dignità e della funzione di Cristo come unico mediatore e redentore, e la propugnazione di una strada di salvezza consistente nell'ascetismo personale e nell'osservanza di determinati culti. A questo secondo punto, cioè alla richiesta di tutta una congerie di prescrizioni religiose, il mittente reagisce proclamando e ripetendo che si tratta soltanto di «un'ombra delle cose a venire» (2,17), di «vano orgoglio» (2,18), di «precetti e insegnamenti umani» (2,22), di cose che in realtà «servono soltanto a soddisfare la carne» (2, 23). È una presa di posizione severa e dura, che in termini moderni si potrebbe definire antireligiosa, nel senso che si oppone a tutto ciò che è umano apparato di pratiche, apparentemente pie e attraenti, ma aliene dal vangelo e inutili se non dannose per un'autentica vita di fede.

In realtà, la condanna di questi esercizi cultuali e ascetici si fonda e deriva dalla messa a fuoco del ruolo unico e incomparabile di Cristo. Infatti il robusto richiamo alla saldezza nella fede (cf. 1,23; 2,7b) e ad una perspicace conoscenza del mistero di Cristo (cf. 2,2) si accompagna ad un pressante invito a camminare in lui (2.6), a radicarsi e costruirsi in lui (2.6). Si direbbe che è caratteristico di Col un certo esclusivismo cristologico, per cui viene ribadito che «in lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (2,3). Non ci sono salvatori concorrenti, perché non ci sono potenze di pari dignità. Il cristiano ha già sperimentato un trapasso di signoria dalla tenebra alla luce e la partecipazione al «regno del Figlio diletto» di Dio (1,13): questo gli basta. Per due motivi: per gli effetti soteriologici connessi con l'operato di Cristo (cf. 1,14) e per la sua personale identità di *Pantokràtòr* (cf. 1,15-20).

Il brano 1,15-20 è universalmente riconosciuto come un inno cristologico, già proprio delle chiese di Asia Minore. L'autore di Col lo ha inserito nel proprio testo, probabilmente apportandovi alcune aggiunte (variamente individuate dai vari studiosi), come per esempio il termine 'chiesa' in stretta apposizione a 'corpo' nel v. 18 e la menzione del "sangue della sua croce" al v. 20. Con queste due glosse il testo assume un chiaro e saldo riferimento storico. L'intento dell'inno primitivo, infatti, era quello di celebrare Cristo nella sua funzione di

mediatore della creazione e signore del cosmo (cf. il prologo di Gv, proveniente dalla stessa area geo-culturale). Considerarlo all'origine un inno gnostico precristiano (E. Kàsemann) è una forzatura; altrettanto il volerlo spiegare sullo sfondo del giorno festivo giudaico della riconciliazione (E. Lohemeyer). Il testo piuttosto riecheggia con sufficiente chiarezza la celebrazione della sapienza divina, così come essa veniva fatta dal giudaismo ellenistico. I testi da confrontare sono soprattutto: Pr 8,22-31 LXX; Sir 1,4; 24,9; Sap 7,26; 9,9; Filone Al, *Leg. all.* 1,43; *Fug.* 109.

L'attribuzione a Cristo delle stesse caratteristiche della Sapienza fa sì che egli venga cantato per alcune prerogative altissime: immagine visibile di Dio, egli è anteriore ad ogni cosa, e non solo tutto fu fatto mediante lui, ma anche tutto continua a trovare in lui la propria sussistenza. Sulla base di queste affermazioni che non ammettono eccezioni, si comprende che anche «i troni, le signorie, le autorità e le potenze» (1,16) di ogni genere debbano a lui il proprio tributo di onore. Non c'è nulla quindi che si sottragga al suo primato, nulla che gli sia non soltanto superiore ma neppure pari. Ecco perché i cristiani trovano «la propria pienezza in lui, che è il capo di ogni autorità e potenza» (2,10). Nulla e nessuno può avanzare pretese di dominio sul battezzato, che perciò è libero da ogni principio, istituzione o personaggio schiavizzante.

Ma non c'è solo l'originaria statura cosmica di Cristo a liberare l'uomo dall'asservimento a entità mondane. C'è anche la sua morte in croce. In un primo momento (cf. 1,20), essa è vista secondo dimensioni universal-cosmologiche («le cose della terra e quelle del cielo»), in quanto riconcilia tutte le cose in lui, che diventa il fulcro e il punto di convergenza del Tutto, proprio come la Sapienza della tradizione giudaica (e il *Lògos* della tradizione greca). In un secondo momento (cf. 1,21-22; 2,13-15), la morte di Cristo è considerata in una prospettiva antropologico-salvifica: sia che la liberazione o rivivificazione venga vista indirettamente come superamento del dominio esercitato dalle "autorità e potenze", le quali, dopo l'annullamento del documento del nostro debito, sono aggiogate al carro trionfale di Cristo (2,13-15), sia che la liberazione o riconciliazione venga dichiarata come beneficio promanante diretta- mente dalla croce sugli uomini «un tempo stranieri e nemici» (1,21-22). Sicché cristologia e soteriologia si richiamano vicendevolmente con forza. Ecco perché soltanto Cristo dev'essere il contenuto della fede (cf. 1,4; 2,5); egli anzi è «in voi» (1,27), e insieme a lui il cristiano è per così dire immerso in Dio (3,3; cf. 2,9-10). L'importante è «tenersi al capo» (2,19a), essere stretti a lui. Soltanto allora il cristiano potrà essere sicuro di non perdersi, perché saldamente tenuto in mano da chi appunto gli garantisce insieme libertà e sicurezza. Sul piano ecclesiale-sacramenta- le, è il battesimo che segna il fondamento di una tale esistenza cristiana, in quanto crea una feconda partecipazione alla morte e alla risurrezione di Gesù (cf. 2,11-12).

Su queste basi si sviluppa una interessante parenesi. Da una parte, l'associazione alla morte di Cristo, rappresentando una sottrazione radicale a princìpi normativi di ordine cosmico, libera il cristiano da ogni asservimento al mondo (cf. 2,20), comprese le prescrizioni religiose viste sopra. Dall'altra, e più positivamente, l'associazione alla risurrezione di Cristo deve spingere il cristiano alla ricerca e alla messa in pratica di ciò che appartiene al mondo nuovo, superiore, quello inaugurato dal Risorto (cf. 3,ls). Si tratta di spogliarsi dell'uomo vecchio con le sue azioni (cf.9) e di rivestire il nuovo (cf. 3,10ss). Per ciascuno di questi due stati l'autore offre un elenco rispettivamente di vizi e di virtù, secondo un genere letterario già noto sia all'ambiente greco-pagano che a quello giudaico (cf. R. Fabris, pp. 172-185). Ad esso si aggiunge un tipico esempio di codice domestico o dei doveri familiari (3,18-4,1), che ha pure dei paralleli ambientali (cf. R. Fabris, pp. 134-148). Un tema interessante, che pervade la lettera e che anzi è presente in essa proporzionalmente più che in ogni altra, è quello del ringraziamento a Dio; è un invito che l'autore fa ripetutamente in 1,3.12; 2,7; 3,15.17; 4,2: sei volte in poche pagine, come a dire che il cristiano

non può fare a meno di riconoscere che la propria identità è tutta oggetto di un dono gratuito (cf. 1,12; 2,13; 3,12) e deve perciò trarne le conseguenze.
IV - STRUTTURA — Per una lettura ordinata del testo epistolare si possono seguire queste articolazioni interne. La struttura più semplice (proposta per esempio da E. Lohse), dopo l'introduzione (1,1-11), distingue due sole parti: parte didattica: il dominio di Cristo sul mondo (1,12-2,23); parte parenetica: la signorìa di Cristo nella condotta dei credenti (3,1-4,18). Forse però si tratta di una eccessiva semplificazione, anche perché il "dunque" conclusivo, segno di un passaggio logico, non ricorre soltanto in 3,1 ma anche già in 2,6.16 e poi ancora in 3,5.12). Si può pertanto tenere la struttura individuata da J. Gnilka. Dopo una introduzione (1,1-8), egli distingue tre parti: presentazione del vangelo apostolico e universale (1,9-29), con cinque sezioni (1,9-11; 1,12-14; 1,15-20; 1,21-23; 1,24-29); la presa di posizione contro l'eresia (2,1-19), con quattro sezioni (2,1-3; 2,4-7; 2,8-15; 2,16-19); istruzione circa l'attuazione della nuova vita (2,20-4,6), con sei sezioni (2,20-23; 3,1-4; 3,5-11; 3,12-17; 3,18-4,1; 4, 2-6); segue la conclusione, con notizie e saluti personali (4,7-18).

CONFERMAZIONE

I - PROBLEMATICA DELLA CONFERMAZIONE — La confermazione, al pari del battesimo, appartiene all'ordine delle grandi opere di Dio, in cui si rinnova qualcosa dei suoi interventi salvifici. Se il battesimo si radica nel mistero della morte e risurrezione di Cristo, la confermazione si fonda sul mistero dell'effusione dello Spirito a Pentecoste, che ha inaugurato il tempo della chiesa e la missione degli apostoli e dei credenti nel mondo.
C'è però una differenza tra battesimo e confermazione, ed è la seguente: mentre il battesimo ha un'esistenza e consistenza ben definite nell'insegnamento del NT, la confermazione è più fluttuante e dai contorni meno precisi, mancando proprio un termine tecnico che ne indichi con precisione l'ambito, le finalità, i contenuti, i diritti e i doveri che essa conferisce in seno alla comunità dei credenti Imposizione delle mani.

Proprio per questo i dizionari biblici, in genere, omettono di parlarne, lasciando alla teologia il compito di studiare il problema, dato che essa ha il vantaggio di potersi avvalere dello sviluppo ulteriore della prassi liturgica, che conosce già per tempo, sia in oriente che in occidente, il sacramento della confermazione, detto anche *cresima,* perché fatto con l'unzione del sacro *crisma* sulla fronte. Essa, anzi, viene normalmente congiunta per un verso con il battesimo, per l'altro con l'eucaristia: costituiscono così i tre momenti dell'iniziazione cristiana, con una storia non sempre facile di convivenza fra di loro.

La Pentecoste è la manifestazione visibile dello Spirito, che trasforma gli apostoli da pavidi in coraggiosi e inaugura il tempo della chiesa come tempo dello Spirito (cf. At 2,1-4).

I segni attraverso i quali esso si manifesta sono di notevole suggestione. Si pensi al «rombo come di vento che si abbatte gagliardo» sulla casa dove stavano gli apostoli, e che richiama la teofania del Sinai (cf. Es19,16-25); il 'vento' è uno dei più antichi simboli della potenza di Dio e corrisponde alla radice stessa del termine 'spirito' (ebraico *rtìah).* Le «lingue come di fuoco, che si dividevano e si posavano» su ciascuno degli apostoli, richiamano la "colonna di fuoco" che guidava Israele nel deserto verso la terra promessa, simbolo della presenza di Jhwh (cf. Is6,5-7). Si ha infine il dono delle 'lingue' che non trova riscontro nel-l'AT, perché è il segno del carattere universale del nuovo popolo di Dio, libero ormai da ogni sorta di divisione di razza, di condizione sociale, perfino di sesso (cf. Gal 3,27-28), e in cammino verso la ricostruzione della piena unità del genere umano, in contrapposizione alla dispersione rappresentata dalla torre di Babele (cf. Gen 11,1-9).

E infatti anche successivamente sarà sempre lo Spirito, che con nuovi interventi caratterizzerà le nuove tappe di espansione della chiesa: così avverrà nell'episodio della conversione di Cornelio e della sua famiglia, che Pietro stesso equipara all'evento di Pentecoste (At 10,44-47; 11,15-17; 15,7-9). Così avverrà in occasione della predicazione in Samaria e nello scontro con Simon Mago, che chiede di poter comprare lo Spirito con il denaro (At 8,14-25).

Quello che importa in questi fatti è che lo Spirito *continua* ad essere donato ai credenti in condizioni sempre nuove: il che significa che la Pentecoste ha inaugurato il tempo dello Spirito, ma non lo ha, per così dire, esaurito. È stato solo l'inizio di tutte le successive Pentecosti della Chiesa!

2. UN RITO DISTINTO DAL BATTESIMO? - Ma c'è un'altra cosa che importa osservare ed è che il dono dello Spirito non si identifica con il sacramento del battesimo, con il quale pure ha molto a che fare.

Al riguardo sono significativi due episodi, riferitici dagli Atti degli Apostoli. Il primo è quello al quale abbiamo già fatto riferimento: l'annuncio del vangelo in Samaria, dopo la persecuzione avvenuta al tempo di Stefano. Avendo il diacono Filippo predicato il vangelo in quella regione, ebbe tale e tanto successo che molta gente credette e si faceva battezzare: fra questi anche il mago Si- mone (cf. At 8,5-13).

i

Essendosi la cosa risaputa a Gerusalemme dagli apostoli, forse per controllare meglio la situazione, «vi inviarono Pietro e Giovanni. Essi discesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo; non era infatti ancora sceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù. Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo» (At8,14-17). È a questo punto che interviene Simone il mago con la sua indecorosa richiesta di comperare, per denaro, il potere di dare lo Spirito Santo (At 8,18-25).

Quello che ci preme sottolineare di più, è la netta distinzione che pone il presente testo fra il battesimo che quel gruppo di cristiani aveva già ricevuto per opera di Filippo, in conseguenza della loro adesione al vangelo, e un rito successivo, fatto di gesti e di preghiere, che conferisce il dono dello Spirito, quasi che il battesimo fosse solo la tappa iniziale di un itinerario più lungo per diventare pienamente discepoli di Cristo: « Essi discesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo... Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo» (8,15-17). Anche il fatto che siano solo gli apostoli a imporre le mani, dovrebbe significare qualcosa di molto importante, che ovviamente completa, confermandolo, quello che già di per sé il battesimo esprimeva. Forse c'è, in questo rito ulteriore, un desiderio o una volontà di legare fra loro, nella forza dello Spirito, le varie chiese che nel frattempo andavano creandosi.

Se non andiamo errati, è qui che dovremmo avere le prime tracce di un sacramento distinto dal battesimo, ma ad esso intimamente collegato, che doveva inserire più profondamente nella comunità, con l'impegno a manifestare anche all'esterno la misteriosa presenza dello Spirito.

L'altro episodio, anch'esso molto significativo in questo senso, è quello narratoci ancora dal libro degli Atti. Quando Paolo, durante il terzo viaggio, arriva ad Efeso, trova dei discepoli ai quali domanda se avessero «ricevuto lo Spirito Santo» quando erano venuti alla fede. La risposta fu sorprendente: «Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito Santo». Infatti avevano soltanto ricevuto il battesimo di Giovanni. Allora Paolo si mise a catechizzarli ed essi «si fecero battezzare nel nome del Signore Gesù; e non appena Paolo ebbe imposto loro le mani, scese su di loro lo Spirito Santo e parlavano in lingue e profetavano. Erano in tutto circa dodici uomini» (At 19,1-7).

Anche qui abbiamo chiaramente due riti distinti: il battesimo («si fecero battezzare nel nome del Signore Gesù») e la successiva "imposizione delle mani" con il conferimento dello Spirito ad opera dell'Apostolo. Le manifestazioni, attraverso le quali si rendeva visibile l'opera dello Spirito, vengono qui descritte espressamente: il "parlare in lingue" e il "profetare". A prescindere dalla loro intima natura, che non è facile decifrare, questi doni dovevano tendere alla dilatazione dell'annuncio evangelico: qualcosa, dunque, dato oltre che per il singolo, per il bene di tutta la comunità. Pressappoco quella che Giovanni nel suo linguaggio diceva "testimonianza" *(martyria).*

Rimane pertanto fondata la convinzione che nasce dai due fatti sopra ricordati: accanto al battesimo la chiesa apostolica sembra conoscere un altro sacramento, che conferiva lo Spirito, il quale si manifestava soprattutto nel "parlare in lingue" e nel "profetare", cioè nella forza dell'annunzio e della testimonianza verso gli esterni.

3. AGGANCI CON LA PNEUMATOLOGIA PAOLINA - Oltre al libro degli Atti, è molto importante al riguardo la dottrina di s. Paolo, non solo per la forte accentuazione pneumatologica ma anche per un certo rapporto che egli sembra istituire fra lo Spirito Santo e l'iniziazione cristiana in genere. È soprattutto questo rapporto che a noi qui interessa analizzare, sia pur collocato sullo sfondo della più ampia pneumatologia paolina.

Già la nostra filiazione adottiva, che è prodotta dal battesimo, è garantita dalla presenza in noi dello Spirito: «Che voi siete figli, ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori Io Spirito del Figlio suo che grida: Abbà, Padre» (Gal

4,4-6; cf. Rm 8,15). Pur essendo intimamente legato al battesimo, lo Spirito sembra non identificarsi con esso quale suo effetto, dal momento che viene portato come a renderne testimonianza.

Comunque, più che a distinguere o a separare, Paolo tende ad unire: il dinamismo salvifico non è fatto di compartimenti stagni. Come appare anche nel passo seguente: «Siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio» (ICor 6,11). I riferimenti al battesimo sono espliciti («siete stati lavati»); il tutto però è aperto all'opera dello "Spirito del nostro Dio", che non è certamente bloccato nel suo agire, e tende a configurare a sé tutti coloro che si affidano alla sua opera: è in questo campo che si può attuare tutto quel perfezionamento, che la liturgia e la teologia posteriore hanno attribuito alla confermazione.

4. CONFERMAZIONE COME CONFERIMENTO DEL SIGILLO DELLO SPIRITO - Questo processo di configurazione all'interiore presenza dello Spirito, s. Paolo lo esprime con il verbo *sphraghizein,* sigillare, e il sostantivo *sphraghis,* sigillo, normalmente riferiti all'opera di plasmazione dello Spirito.

Parlando del disegno misterioso di Dio, che fin dall'eternità ci ha scelti in Cristo, sia giudei che pagani, così Paolo continua: «In lui (Cristo) anche voi pagani, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, *avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo,* che era stato promesso, il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria» (Ef 1,11-14).

Il sigillo dello Spirito deriva indubbiamente dal dono della fede e si riferisce anche al battesimo; ma data l'ampiezza della sua azione, che si estende fino alla "redenzione completa" di coloro che Dio si è acquistato, cioè fino alla risurrezione finale, di cui lo Spirito costituisce già come una caparra, non può non alludere a successivi interventi della sua operazione trasformante. Ricevere il sigillo di qualcuno significa appartenergli e anche compiere azioni degne di questa appartenenza. Proprio per questa ampiezza di interventi dello Spirito, pensiamo che il sigillo dello Spirito sia più ampio di quella iniziale assimilazione a Cristo che opera in noi il battesimo.

A tutto questo rimanda anche un altro versetto della lettera agli Efesini, nella parte esortativa: «E non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, con il quale siete stati segnati per il giorno della redenzione» (Ef 4,30). La 'tristezza', che si può recare allo Spirito, qui è soprattutto quella della divisione dei cristiani fra di loro: un 'sigillo', dunque, quello dello Spirito, che plasma non soltanto i singoli, ma la stessa comunità perché diventi autentico "corpo di Cristo".

A questo potere dello Spirito di compaginare la chiesa rimanda anche il seguente passo, in cui s. Paolo sviluppa proprio il tema della chiesa come "corpo di Cristo": «Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, giudei e greci, schiavi e liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (ICor 12,12-13).

Qui abbiamo due espressioni che hanno come termine di riferimento allo Spirito, in ordine all'unità del corpo di Cristo che è la chiesa: «Tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito... e tutti ci siamo abbeverati ad un solo Spirito». La seconda espressione è certamente più forte della prima, designando una specie di inebriamento, e per conto nostro non è riducibile al battesimo. Si dovrebbe perciò trattare di una ulteriore consacrazione allo Spirito (il verbo è al passato: "siamo *stati" abbeverati*), e potrebbe corrispondere proprio alla nostra confermazione, la quale apparirebbe in tal modo come la manifestazione più ricca e più clamorosa dello Spirito, a somiglianza di quanto abbiamo già visto nel libro degli Atti (parlare in lingue, ecc.).

Per ultimo, vorrei citare ancora un passo di Paolo molto simile, nel linguaggio e nel contenuto, a Ef 1,12- 13. Dopo aver respinto ogni insinuazione circa una certa doppiezza nel suo modo di agire, Paolo dichiara ai cristiani di Corinto che è

i

la forza stessa dello Spirito a impedirgli tali oscillazioni di atteggiamento: «È Dio stesso che ci conferma insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori» (2Cor 1,21-22).

Potremmo qui pensare al "munus" apostolico, conferito a Paolo con tutta l'abbondanza dei doni dello Spirito; e in parte è certamente vero. Ma proprio la prima espressione («Dio stesso ci conferma *insieme a voi»)* rimanda, a nostro parere, ad una esperienza che l'apostolo condivide insieme ai suoi cristiani. Oltre che essere stato 'unto' *(chrìsas),* egli ha ricevuto il 'sigillo' *(sphraghisàmenos),* con in più la 'caparra' dello Spirito, che già lo fa cittadino della città futura. Qui c'è veramente tutta la gamma delle operazioni dello Spirito: dalla prima unzione battesimale fino al conferimento del suo sigillo, che ormai designa il cristiano come peculiare 'proprietà' di Dio, il quale perciò esige che compia le opere della sincerità e della verità in maniera degna dello Spirito. È di nuovo il tema della 'testimonianza', che è tipico del sacramento della maturità cristiana.

III - CONCLUSIONE — Concludendo, possiamo dire che il NT fornisce non gratuite motivazioni del sacramento della confermazione, in cui si esprime in maniera più clamorosa la manifestazione dello Spirito. Pur nella plasmazione interiore che fa del cristiano, portando a maturazione le potenzialità del battesimo, lo Spirito tende soprattutto a dar forza per una più convincente 'testimonianza' all'interno della chiesa per meglio compaginarla, soprattutto nella efflorescenza degli innumerevoli carismi, e all'esterno, di fronte al mondo.

Il 'sigillo', con cui lo Spirito ci suggella, non è un segno invisibile, da custodire gelosamente nel nostro cuore, ma da manifestare agli altri per dire la nostra appartenenza a Cristo.

Se le cose stanno così, c'è da domandarsi se l'adolescenza è il tempo giusto per ricevere la confermazione. Le intuizioni bibliche hanno bisogno di tradursi in prassi pastorale.

CORINZI

I - INTRODUZIONE — LA SITUAZIONE DI CORINTO, L'OCCASIONE E LA DATA DELLA LETTERA - Paolo giunse a Corinto durante il secondo viaggio missionario, verso l'anno 51, proveniente da Atene. La città lo impressionò (cf. ICor 2,3). Rifondata da Giulio Cesare nell'anno 44 a.C., si era sviluppata rapidamente e aveva assunto proporzioni vistose, fino a diventare la capitale della provincia romana dell'Acaia. Con i suoi due porti costituiva un centro commerciale fiorente. Lo possiamo constatare ancora oggi dalle rovine che rimangono degli edifici di allora: la città aveva le sue mura di cinta, un teatro, *un'agorà* ampia con al centro il *bèma*, la "tribuna giudiziaria" del proconsole romano. Su un monte a ridosso della città c'era il tempio di Afrodite dove, come del resto in altre città greche, veniva praticata la prostituzione sacra. E Corinto aveva, nell'antichità, la fama di offrire una vita facile e licenziosa.

Posta com'era all'incrocio tra Oriente e Occidente, la città era sensibile agli apporti culturali più disparati. Non ci sono testimoniate scuole filosofiche di rilievo e forse non ci furono mai, ma i corinzi erano sensibili a influssi culturali, anche di tipo filosofico. Anche se proprio non fu la culla della gnosi, questo movimento culturale sincretistico dovette attecchirvi in misura piuttosto rilevante. La città doveva godere di un certo benessere, anche se non mancavano categorie di persone particolarmente disagiate.

Come annunciare il vangelo in una città del genere? Paolo, all'inizio, si trovò davvero perplesso. Poi, seguendo lo schema abituale di rivolgersi prima ai giudei e ai simpatizzanti del giudaismo, cominciò a parlare nella sinagoga. Non fu un successo strepitoso, ma neppure un fallimento, se Crispo, il responsabile della sinagoga, accettò l'annuncio del vangelo e divenne cristiano. Poi Paolo si rivolse ai pagani e l'esito positivo superò le migliori aspettative. Si formò una comunità numerosa e vivace, formata in gran parte da gente semplice e povera, ma molto pronta, aperta e sensibile ai valori cristiani. Paolo si dedicò al consolidamento di

questa comunità per circa un anno e mezzo.

All'inizio del suo terzo viaggio si trattenne a lungo ad Efeso. Di qua, data la vicinanza relativa con Corinto e soprattutto la frequenza degli scambi commerciali, poté seguire la vita della comunità. Da Efeso Paolo scrisse almeno due lettere a Corinto. Se ne conserva soltanto una, la seconda in ordine assoluto, che corrisponde alla prima ai Corinzi della nostra denominazione attuale.

L'occasione che determinò Paolo a scrivere la prima lettera ai Corinzi gli fu fornita da una serie di informazioni giuntegli a Efeso tramite la «gente di Cloe» (ICor 1,11). C'erano, nella comunità, delle' situazioni scottanti che esigevano un intervento deciso. Gli giunsero nello stesso tempo, non sappiamo esattamente con quale tramite, una serie di quesiti scritti, contenuti in lettere inviategli dalla comunità, e Paolo si dà subito la pena di rispondere. Siamo intorno al 55.

II - LA STRUTTURA LETTERARIA — Usando, in ICor 7,1, l'espressione «a proposito di ciò che avete scritto», Paolo si riferisce alle questioni postegli dai corinzi. Ciò ha fatto pensare che la lettera possa dividersi in due parti: nella prima, fino al c. 7, Paolo tratterebbe di problemi concreti sui quali è stato informato; nella seconda, dal c. 7 in poi, risponderebbe ai quesiti. Ma questa divisione non è apparsa adeguata. Paolo, di fatto, si occupa di problemi concreti anche dopo il c. 7. Inoltre la lettera presenta una varietà esuberante di temi e di situazioni che a più d'uno è apparsa eterogenea. Si è parlato (Hurd, Schmithals) di un certo numero di lettere, almeno sei, che sarebbero poi state raccolte insieme.

Ma la varietà innegabile non permette di isolare con un grado sufficiente di probabilità queste presunte piccole lettere originarie. Il testo che possediamo presenta una sua unità letteraria di fondo. Tenendo presenti alcuni fenomeni puramente letterari come ripresa di espressioni, frequenza di termini caratteristici, rialzo del tono letterario tipico di una conclusione si possono identificare quattro blocchi letterari omogenei che, esaminati da vicino, permettono di entrare nel vivo della lettera.

Troviamo, all'inizio, lo schema consueto: l'indirizzo, col mittente e i destinatari (1,1-3), e il ringraziamento (1,4-9). Tale schema è congeniale a Paolo e non diventa mai stereotipo. Ce lo mostra, ad esempio, l'ampiezza della prospettiva ecclesiale si ha davvero un respiro di universalità che Paolo ci presenta nell'indirizzo: «Alla chiesa di Dio che è in Corinto insieme a tutti coloro che invocano il nome del Signore, loro e nostro, in ogni luogo» (1,2).

Abbiamo poi il primo blocco letterario: 1,10-3,22. Gli indizi letterari che lo determinano ci permettono di dare una prima occhiata al contenuto. Paolo affronta, fin dall'inizio, il problema delle fazioni religiose che si sono determinate a Corinto. Scambiando i predicatori come fondatori di scuole filosofiche, i corinzi si schierano chi per Paolo, chi per Apollo, chi per Cefa (Pietro). Altri poi, volendo fare a meno di predicatori, si proclamano semplicemente il partito di Cristo (cf. ICor 1,12). Paolo precisa e spiega: la sua azione, non meno di quella degli altri, è necessaria, ma subordinata. Non si muove sulla linea della filosofia, della sapienza greca. C'è una sapienza cristiana, ma che deriva tutta dall'accettazione incondizionata di Cristo. Paolo conclude: «Così nessuno si glori negli uomini: tutto infatti è vostro sia Paolo, sia Apollo, sia Cefa, sia il mondo, sia la vita, sia la morte, sia il presente, sia il futuro tutto è vostro, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio!» (3,21-23).

Un secondo blocco letterario si estende da 4,1 a 6,11. Paolo comincia con un'esposizione provocante: contrappone la sua vita e quella di Apollo, guidata dallo Spirito ma vissuta in profondità in un contesto di difficoltà e disagi, alla facileneria presuntuosa dei corinzi, i quali tollerano il caso limite di un cristiano che convive con la concubina del padre (cf. 5,1-13) e non esitano a ricorrere ai tribunali pagani per comporre i loro dissidi (cf. 6,1-8).

Con questi fatti i corinzi misconoscono la novità di vita che li costituisce 'fratelli' (cf. 5,6); rischiano un paganesimo di ritorno, con tutto quel contesto negativo di vizi che escludono dal regno di Dio (cf.6,9-10). Ma Paolo, pur non risparmiando il rimprovero, vuole soprattutto incoraggiare; con il consueto rialzo

del tono letterario conclude: «Alcuni di voi eravate tutte queste cose, ma foste lavati, ma foste santificati, ma foste giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio» (6,11).

Un terzo blocco letterario si estende da 6,12 a 11,1. Già dalle prime battute, particolarmente vivaci (cf. 6,12-13), appare chiaro il tema di fondo che Paolo vuole affrontare: l'applicazione piena della legge dello Spirito alla corporeità. Paolo intende la corporeità nel senso più ampio: essa riguarda direttamente il matrimonio (6,7-16), la vita che uno conduce nella condizione sociale in cui lo ha raggiunto la vocazione al cristianesimo (7,17-24), la verginità (7,25-38), lo stato di vedovanza (7,39-40). Rientra nella corporeità come Paolo la intende anche il rapporto del cristiano con l'ambiente. Si pone, allora, il problema delle carni immolate agli idoli e poi distribuite o vendute. Nessun dubbio, di per sé, dato che gli idoli sono niente, che sia lecito al cristiano acquistare e mangiare quelle carni. Ma l'attenzione agli altri, l'esigenza di un'emersione completa dall'idolatria come concezione di vita, gli impongono di riflettere più in profondità (8,1-10,22): solo allora sarà possibile una scelta autentica sulla linea dello Spirito.

Alla fine, Paolo riprende la frase iniziale, debitamente chiarita («Tutto mi è lecito, ma non tutto è proficuo; tutto mi è lecito, ma non tutto è costruttivo», ICor 10,23, da confrontare con ICor 6,12), riassume i punti principali trattati, e conclude, col solito rialzo del tono letterario: «Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualunque cosa, fate tutto a gloria di Dio, mostrandovi senza motivo dì rimprovero e ai giudei e alla chiesa di Dio, come anch'io cerco di piacere a tutti in tutto, non cercando il mio vantaggio, ma quello degli altri, perché siano salvati: siate miei imitatori come io lo sono di Cristo!» (10,31-11,1).

L'ultimo blocco letterario si estende da 11,2 a 16,14. Il filo che lo unisce è costituito dalle assemblee liturgiche: Paolo passa in rassegna tutto lo svolgimento della vita ecclesiale, come essa si manifesta quando i cristiani si riuniscono insieme: comincia con alcuni dettagli che riguardano il comportamento pratico nelle assemblee, con particolare riferimento agli interventi delle donne (11,2-16); affronta poi il problema della cena del Signore: celebrandola, come stanno facendo, divisi tra di loro, i corinzi ne bloccano l'efficacia, rischiando di renderla una non-cena (11,17-34). Nell'assemblea liturgica si verificavano dei fenomeni particolari, noti sotto la denominazione di "manifestazioni carismatiche": si trattava di persone che si esprimevano all'improvviso in lingue sconosciute (glossolalia), che solo chi aveva il dono dell'interpretazione poteva spiegare; alcuni parlavano agli altri in nome di Dio, svelando loro i segreti (profezia); altri riuscivano a guarire, a consolare, ecc. Questa abbondanza e varietà di doni, Paolo lo chiama *charismata,* 'carismi' poneva tutta una serie di problemi. Si trattava di regolare queste manifestazioni in modo da evitare che degenerassero nella confusione o nell'esibizionismo; si trattava anche di far comprendere il senso teologico di questi doni diversi, dati tutti dallo stesso Spirito e in vista della migliore funzionalità possibile dell'unico corpo ecclesiale di Cristo (12,1-14,40).

L'assemblea commemorava in modo particolare la risurrezione di Cristo. Se ne doveva parlare a lungo: e se quella di Cristo non faceva difficoltà, costituiva un problema quella dei cristiani. Paolo parla distesamente dell'una e dell'altra, mettendo in risalto il nesso inscindibile tra le due, in un capitolo che è un piccolo capolavoro nel suo genere (15,1-58).

Finalmente nell'assemblea si raccoglievano le offerte in danaro anche per le chiese povere di Gerusalemme. Paolo vi fa un breve cenno (16,1-4): riprenderà il discorso più diffusa- mente nella seconda lettera ai Corinzi. Inizia a dare alcune notizie su di sé e sui suoi collaboratori, Timoteo e Apollo (15,5-12). Si ha poi la conclusione sintetica di tutto il brano: «Siate vigilanti, rimanete saldi nella fede, siate coraggiosi, rinvigoritevi: tutto ciò che vi riguarda si realizzi nell'amore!» (16,13-14).

Dopo alcune raccomandazioni pratiche, di carattere organizzativo (16,15-18), troviamo i saluti conclusivi con, alla fine, quello autografo di Paolo insieme a

espressioni spontanee di particolare interesse: «Il saluto è di mia mano, di Paolo. Se uno non ama il Signore, sia anatema. *Maranatha.* La grazia del Signore sia con voi. Il mio amore con tutti voi in Gesù Cristo» (16,21-24).

III - LA TEMATICA TEOLOGICA — Da quanto abbiamo visto scorrendo la lettera nella sua struttura, emerge continuamente una tematica teologica applicata alla concretezza della vita. Non troviamo gli approfondimenti tipicamente intellettuali della lettera ai Romani, ma esiste una vera teologia, una "teologia applicata" (Conzelmann), particolarmente ricca e varia. Anche quando dà delle disposizioni operative, Paolo lo fa sempre richiamandosi esplicitamente a dei princìpi. In lui l'imperativo dell'applicazione è sempre una conseguenza dell'indicativo di una verità teologica. Vediamo di enucleare, riprendendo la struttura letteraria dell'esposizione, i punti più rilevanti di questa teologia applicata.

1. IL DISCORSO DELLA CROCE E LA SAPIENZA CRISTIANA - Di fronte alla situazione scoraggiante della divisione dei corinzi in diverse fazioni religiose, Paolo reagisce con vigore: queste fazioni non hanno senso, neppure quella che intendeva far capo a lui. La sua funzione, come quella di Apollo, Cefa e altre possibili, si comprende solo nel quadro di quello che Paolo chiama «il discorso della croce» (1,18).

Si tratta di una elaborazione teologica dell'evento pasquale, visto soprattutto negli effetti che produce quando è applicato pienamente alla vita pratica cristiana.

Il 'discorso' della croce, infatti, ha per oggetto «Cristo che è stato (e rimane) crocifisso *[estauròménon]»* (1,23).

L'evento della crocifissione di Cristo, più esattamente Cristo nella sua situazione di crocifisso, ha una sua permanenza al di là della cronaca del fatto, si prolunga applicativamente nella vita del cristiano.

Il cristiano, infatti, è tale perché ha accolto, come hanno fatto da tempo i corinzi, l'annuncio del vangelo, di Cristo morto e risorto, che, proprio come tale, entra nella sua vita. La prima conseguenza della presenza prolungata del Cristo che muore nell'esistenza del cristiano è l'annientamento del peccato. Usando una terminologia che poi diventerà abituale, Paolo parla di una 'ricompra' (*apolytrosis*, redenzione), cioè di uno spostamento di appartenenza. L'uomo, alienato da se stesso e da Dio in forza delle sue scelte peccaminose, viene 'ricomprato', riportato a una appartenenza piena a Dio e a se stesso tramite l'applicazione continuata dell'efficacia di distruzione del male, propria della morte di Cristo.

Una volta che il Cristo crocifisso ha trovato spazio nell'uomo, lo libera anzitutto dall'alienazione della sua peccaminosità. Ma non si limita a questo. Il Cristo crocifisso è anche il Cristo risorto che, donando all'uomo il suo Spirito, gli comunica e partecipa la sua vitalità di risorto. L'uomo, così, diventa figlio, partecipando della stessa realtà di Dio, reso quasi omogeneo a lui dalla 'santificazione'. In questa situazione positiva fa pareggio con la sua formula, realizza il meglio di se stesso, è 'giustificato' sia pure a uno stadio di inizio. A questo punto scatta nel cristiano una capacità interpretativa della realtà, che Paolo, riprendendo una tradizione anticotestamentaria, chiama 'sapienza'. Essa è il punto d'arrivo di tutto il movimento che comincia con la 'redenzione': «Cristo divenne per noi sapienza, cioè giustificazione e santificazione e redenzione» (ICor 1,30).

Questo tipo di sapienza dipende talmente da Cristo e dal suo Spirito da costituire di fatto, nel cristiano che ne è protagonista, una capacità vertiginosamente cristologica: si potrà interpretare la realtà non solo genericamente nell'ottica di Cristo, ma con una partecipazione personale di Cristo stesso, come se fosse lui direttamente il soggetto attivo di questa interpretazione. Paolo usa un'espressione ardita: «Abbiamo la mente *(nourì)* di Cristo» (ICor 2,16). Naturalmente il livello in cui comincia a funzionare la sapienza del cristiano non si improvvisa. Essa richiede, per essere intesa e

i

praticata adeguata- mente, una lunga esperienza. Paolo afferma che può parlare di sapienza solo ai cristiani più maturi (cf. 2,6).

La sapienza cristologica distingue quella del cristiano da qualunque sapienza di tipo puramente umano che cerchi di interpretare la realtà e di risolvere i problemi dell'uomo rimanendo nel circuito dell'uomo, con le sole risorse della sua intelligenza (cf. ICor 1,20-25). Già il primo passo che il cristiano ha fatto, l'accettazione incondizionata di Cristo crocifisso nella sua vita, ha comportato un salto coraggioso al di fuori del proprio sistema, un atto che, valutato umanamente, non potrà che essere qualificato "non-sapienza", addirittura "follia" *(móna).*

Ma l'uomo che, sotto qualunque forma, si isola nella sua sapienza, non è in grado di fare quella lettura della sua realtà che permetta una soluzione adeguata dei suoi problemi. Questa sapienza e sistema chiuso si rivelerà presto insufficiente, una "non-sapienza", una follia.

In questo quadro acquistano il giusto rilievo sia coloro che annunciano il vangelo, sia coloro che ne curano poi l'approfondimento e la crescita nel loro ambiente culturale. Essi dovranno porre sempre e mantenere come "fondamento" (3,10) Cristo stesso, l'annuncio del suo vangelo allo stato puro. Tutto quello che si costruirà su questo fondamento dovrà corrispondergli (cf. 3,12-15). E i cristiani dovranno guardare agli annunciatori del vangelo e ai predicatori che porteranno poi ad approfondirlo come a persone che appartengono loro, che sono al loro servizio, ma solo per mettere in contatto con Cristo (cf. 3,21-23).

2. L'ENFIAGIONE DEI CORINZI NELL'APPLICAZIONE DELLA LEGGE DELLO SPIRITO
- Il termine caratteristico "gonfiati" *(pephysiòmenoi*) che ricorre con una frequenza apprezzabile nel secondo blocco della lettera (cf. ICor 4,6.18.19; 5,2; in seguito lo ritroveremo solo due volte e sempre nella ICor 8,1 e 13,4), ha una sua dimensione teologica tipica. L'immagine interpreta un atteggiamento, quello dei corinzi che si sentono già sapienti consumati, in grado di interpretare la realtà alla luce di Cristo e dello Spirito, che, in definitiva, si credono arrivati, mentre sono ancora all'inizio del cammino cristiano. Fatti vistosi come il caso dell'incestuoso (cf. 5,1- 13) e le liti davanti ai tribunali pagani (cf. 6,6) sfuggono interamente o quasi alla loro attenzione e valutazione.

Tutto questo mette in guardia da ogni faciloneria frettolosa nella pratica della sapienza e, ciò che in fondo è lo stesso, nell'applicazione della legge dello Spirito. La vita travagliata di Paolo, con la sua ricerca spesso tormentosa della volontà di Dio, la disponibilità a Cristo e allo Spirito attuata pagando di persona costituiscono il contesto genuino della vera sapienza.

3. LA TEOLOGIA DELLA CORPOREITÀ - Nell'ambiente culturale greco, in cui il corpo non era mai considerato soggetto di un impegno religioso, dovette suonare sorprendente l'esortazione di Paolo: «Glorificate Dio nel vostro corpo» (ICor 6,20).

Paolo ci insiste con vigore e, prima di scendere ad esemplificazioni concrete, ne fa una questione di principio: esiste per lui una vera teologia della corporeità (cf. 6,12-20).

Per comprenderla, occorre precisare il nuovo concetto di corpo che vi è implicito, forse ispirato a Paolo dalle sue lunghe meditazioni sulla risurrezione di Cristo. Il corpo non è l'involucro dell'anima, ma, più generalmente sulla linea della concezione globale dell'uomo tipicamente semitica, si riferisce a tutte le componenti della persona, sia a quelle materiali, sia a quelle che sfuggono a un controllo tangibile, come il pensiero e le decisioni della volontà. Il corpo coincide di fatto con tutta la persona. Ma è la persona vista nella storia, nel tempo e nello spazio, in relazione alle altre persone e in rapporto all'ambiente dove si vive. Il corpo indica, per Paolo, la persona nella sua concretezza relazionale.

È comprensibile allora la portata di un'affermazione che costituisce il nucleo della teologia paolina della corporeità: «Il corpo non è per l'impudicizia, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo» (6,13). Unito e quasi saldato a Cristo, mediante il battesimo, il cristiano è permanentemente rapportato a Cristo, in tutta la sua concretezza relazionale, e Cristo stesso è in rapporto col cristiano in tutta

l'estensione della vita. Paolo riprenderà questo concetto nella lettera ai Romani quando parlerà di un'offerta "dei corpi" (Rm 12,1), nella quale si pratica la liturgia della vita. Il 'Signore' tende a entrare in tutti i dettagli della vita concreta, facendoli suoi; il cristiano, aderendo al 'Signore', vive sempre e dovunque, senza soluzione di continuità, all'unisono con lo Spirito del Signore che lo guida: «Chi aderisce al Signore, è un solo Spirito (con lui)» (6,17). Così, in questa reciprocità di influsso, di appartenenza senza limiti e senza eccezioni, tra Cristo e lui, è possibile e lo è in senso assertivo ed esclusivo per il cristiano glorificare Dio nel proprio corpo. Questa affermazione di fondo è illustrata da Paolo con alcuni esempi pratici, quelli che i corinzi gli hanno sottoposto per iscritto.

a. *Il matrimonio* - Paolo non intende trattare tutti gli aspetti della convivenza matrimoniale. Si limita, sempre nel quadro della teologia della corporeità, ad alcune indicazioni emblematiche. L'astensione dai rapporti può essere lodevole come presa di coscienza ed espressione dell'appartenenza totale a Cristo. Ma, col senso del concreto che non dimentica mai, Paolo insiste sul rischio di uno spiritualismo irreale e controproducente. L'astensione sempre inquadrata nel contesto che abbiamo visto può avere un senso positivo solo se eccezionale e temporanea (cf. ICor 7,1-5). In seguito sarà sviluppato di più il senso positivo e cristo- logico dell'unione matrimoniale, tanto da vedervi rispecchiato l'amore di Cristo per la chiesa (cf. Ef 5,25-32).

Passando poi a un aspetto più generale, Paolo sottolinea l'indissolubilità del matrimonio, richiamandosi esplicitamente a un comando del Signore (cf. ICor 7,10-11). Sviluppando arditamente la teologia della corporeità, intesa come concretezza relazionale, vede il matrimonio, anche nel caso in cui uno solo dei due coniugi sia cristiano, come un campo magnetico di sacralità, che rende "santi i figli" (7,13b). Nel caso in cui il coniuge non cristiano si rifiuti ostinatamente di convivere con la comparte cristiana, il matrimonio sarà da considerare sciolto per l'esigenza di una vita di fede. E quello che sarà poi denominato "privilegio paolino" (7,15).

b. *La verginità* - Paolo affronta volentieri il problema postogli dai corinzi, perché lo sente congeniale con la sua esperienza. La scelta della verginità è un 'carisma', un dono particolare di grazia, di cui solo Dio può prendere l'iniziativa (cf. 7,7). Supposta l'iniziativa di dono da parte di Dio, Paolo cerca di comprenderne il valore: il matrimonio, come del resto qualsiasi altra attività umana, si colloca nel gruppo dei "valori penultimi", essenzialmente relativi, appartenenti tutti al momento attuale della storia. Quando la storia avrà raggiunto il suo culmine con la fase escatologica, i valori penultimi saranno tutti totalmente superati (cf. 7,29-31). Il carisma della verginità non è tanto un no al matrimonio, quanto un sì completo all'amore verso Cristo. Tutte le energie della persona sono allora convogliate diretta- mente verso "il Signore, senza divisioni" (7,35b). La verginità anticipa, cosi, la totalità dell'appartenenza diretta, della reciprocità escatologica tra il cristiano e Cristo e ne diventa segno.

c. *Le carni immolate agli idoli e l'emersione completa dall'idolatria* - La corporeità, come concretezza relazionale della persona, abbraccia tutto l'insieme dei rapporti con gli altri. Si ponevano, a questo proposito, dei problemi particolari a Corinto, come la liceità o meno per i cristiani di acquistare e consumare le carni immolate agli idoli (cf. 8,1-9, 27) e, di conseguenza, il distacco completo dall'idolatria, intesa come una concezione e come una pratica globale della vita, più che come attività strettamente cultuale (cf. ICor 10,1-22).

Al di là dell'aspetto contingente di questi problemi, interessa la riflessione teologica, applicabile in tanti altri campi, che Paolo fa per risolverli.

La singola persona non può considerare come un assoluto i suoi valori individuali, per esempio quella che Paolo chiama 'scienza' (*gnósis*), intendendo con ciò, per esempio, la consapevolezza matura del cristiano che gli idoli sono uno zero e che quindi la carne immolata ad essi non assume connotazioni morali: è carne commestibile, come tutto il resto che Dio dona all'uomo per il suo nutrimento. Il cristiano maturo può e deve pensare così. Ma di fronte alla

situazione delicata di chi non ha ancora raggiunto questo livello di chiarezza, dovrà essere cauto e rispettoso, dimenticando anche la sua 'scienza'. Il vero assoluto non è la 'scienza', ma l'amore. La capacità di amare, la libertà nel senso paolino del termine, suggerisce a Paolo di farsi "tutto a tutti" (ICor 9,22), relativizzando all'amore tutto il resto (cf. ICor 9,1-23).

L'idolatria, come concezione e organizzazione orizzontale della vita, costituisce un'insidia pericolosa e costante. Il cristiano non può vivere isolato: i contatti con coloro che hanno scelte e concezioni diverse sono di fatto necessari. Che fare? Paolo insiste che si formi, accanto a quello che è il contesto sociale pagano che egli non esita a chiamare demoniaco, un contesto ecclesiale unitario. Ciò avviene intorno all'eucaristia: il corpo eucaristico di Cristo, la partecipazione al suo sangue tendono a formare un corpo ecclesiale pieno di slancio e di vitalità. È lì, nell'ambito di questo corpo, che il cristiano potrà realizzare pienamente se stesso (cf. ICor 10,14-22).

4. LA VITA VISSUTA DELLA CHIESA - La vita vissuta della chiesa, come appare e si sviluppa nelle assemblee liturgiche, presenta tutto un ventaglio di punti teologici di grande interesse. L'assemblea non costituiva il momento sacro di una vita che, prima e dopo, rimaneva profana. È vista da Paolo come un tempo forte nel quale l'impegno cristiano, che si estende omogeneamente a tutta la vita, si esprime con una evidenza tutta particolare e, nello stesso tempo, riceve l'impulso dinamico per una realizzazione maggiore. Tutto questo appare in modo particolare in tre aspetti, tutti e tre fondamentali.

a. *La cena* - Paolo le attribuisce un'importanza decisiva. La vita cristiana dipende, nella sua efficienza e nella sua validità, dall'atteggiamento interiore con cui viene celebrata la cena (cf. 11,30). L'atteggiamento sbagliato dei corinzi a proposito proprio della cena dà l'occasione a Paolo di esplicitare la sua concezione teologica.

I corinzi si presentano alla cena divisi in fazioni e con delle disparità sociali stridenti che lacerano dal di dentro quella che deve essere l'unità del corpo ecclesiale del Cristo (cf. ICor 11,17-22).

Di fronte a questa situazione Paolo richiama l'istituzione della cena. Si rifà a quello che lui ha presentato ai corinzi al primo contatto avuto con loro e che lui, Paolo, aveva ricevuto prima. Con ciò ci spostiamo nella fascia degli anni 40: questa di Paolo è la documentazione scritta più antica che possediamo sulla istituzione della cena. Si ritroverà nel racconto dei sinottici, in modo particolare in quello di Luca (cf. Le 22,19ss). [Eucaristia]

L'importanza strettamente storica del racconto della cena non è minore di quella teologica. La cena è vista da Paolo nella prospettiva della nuova /" alleanza che si realizza e prende corpo proprio nella celebrazione della cena (cf. ICor 11,25). Trasformata e rinnovata in termini di alleanza, resa omogenea a Dio, a Cristo, l'assemblea potrà esprimere ed annunziare nella sua condotta pratica l'efficacia della morte del Signore. Ma questa efficacia non è automatica: richiede uno spazio di accoglienza proporzionata, proprio quello che i corinzi non hanno, divisi come sono tra di loro. Celebrando la cena in questa situazione, i corinzi si prendono una grave responsabilità: bloccando l'efficacia della cena si rendono colpevoli verso «il corpo e il sangue del Signore» (ll,27b). Paolo, comunque, ha fiducia: una volta che ha richiamato i corinzi a riprendere coscienza di tutte le implicazioni della cena, spera che riusciranno a superare le loro divisioni (cf, ICor 11, 33-34).

b. *I carismi* - Sempre in riferimento all'assemblea liturgica, Paolo affronta a lungo il problema dei carismi. Anche qui, al di là della situazione contingente di Corinto che richiedeva da Paolo interventi diretti e prese di posizione, c'è un discorso teologico più ampio, che riguarda da vicino la chiesa di ogni tempo. Paolo rileva con gioia, nell'ambito della stessa chiesa, una molteplicità di attitudini, di qualità, derivanti tutte, in maniera più o meno diretta, dall'azione dello Spirito (cf. 12,4-11). Questa molteplicità è una ricchezza da accogliere e valorizzare. Si tratta, però, di una ricchezza scomoda: la comunità ecclesiale, per

la pressione che le deriva dalla celebrazione eucaristica, è un solo corpo e deve, per sopravvivere e svilupparsi, mantenere una sua unità. Come conciliare la realtà molteplice dei carismi con questa esigenza imprescindibile di unità? Paolo per dare una risposta sfrutta l'immagine già circolante nell'ambiente culturale romano ed ellenistico del corpo umano: ci sono molte parti, l'una diversa dall'altra, ma che contribuiscono tutte al benessere del corpo e di riflesso anche di se stesse. Così nella comunità ecclesiale, corpo di Cristo, ciascun carisma ha la sua funzione specifica, che deve essere accettata ed amata come tale. Tutti i carismi, valorizzati nella loro diversità, contribuiscono alla vitalità unitaria del corpo come insieme. Ma il senso acuto che ha dell'unità della comunità ecclesiale spinge Paolo ad abbandonare l'immagine del corpo. Parla di una via, una via da percorrere, «ancora incommensurabilmente superiore» (ICor 12,3lb). È la via dell'^amore. Con un linguaggio appassionato che ha tutto il tono di un inno, Paolo insiste fino al paradosso sulla presenza irrinunciabile dell'amore nell'ambito dei singoli carismi. Con l'amore hanno una validità, privi di amore si ridurrebbero a niente (cf. 13,1-3).

Preso dall'impeto del suo discorso, Paolo dimentica per un momento anche i carismi e, in un quadro suggestivo, presenta i tratti caratteristici dell'amore del cristiano: «L'amore è longanime, è costruttivo l'amore. Non è invidioso, non gira a vuoto, non si gonfia, non va fuori posto, non cerca il proprio vantaggio, non si esaspera, non tiene conto del male, non si rallegra nell'ingiustizia, ma gode insieme della verità. Sostiene tutto, crede tutto, spera tutto, attende tutto» (ICor 13,4-7).

c. *La risurrezione di Cristo e dei cristiani* - L'assemblea liturgica, riunita per celebrare la risurrezione di Cristo, era il luogo ideale per parlarne e per capirla. Anche se il cammino della comunità cristiana primitiva per comprendere la realtà e la portata della risurrezione di Cristo fu indubbiamente lungo e tortuoso ce lo dice la molteplicità delle tradizioni a livello della prima lettera ai Corinzi la risurrezione di Cristo non faceva più difficoltà. Faceva difficoltà, invece, la risurrezione dei cristiani che alcuni dovettero o sottovalutare credendola già attuata in questa vita o, più probabilmente, negare del tutto, per la difficoltà cronica dell'ambiente culturale greco ad ammettere una prospettiva positiva della corporeità. Paolo reagisce con forza e si rifà al vangelo, il punto di riferimento più chiaro e comprensibile, che unisce la sua esperienza personale a quella dei corinzi. Il vangelo annunziato e che i corinzi hanno accolto Paolo ci riferisce una delle tradizioni più antiche ha proprio per oggetto la morte, sepoltura e risurrezione di Cristo (cf. ICor 15,1-11).

La risurrezione di Cristo il discorso di Paolo si fa stringente non si può pensare isolata. Se si nega la risurrezione dei cristiani, si nega anche quella di Cristo, con tutte le conseguenze che ne seguirebbero (15,12-19).

Approfondendo il discorso Paolo giunge a un'affermazione sorprendente: non solo la risurrezione di Cristo comporta anche quella dei cristiani, ma si ha, in ultima analisi, un'unica risurrezione, quella di Cristo che, completa per quanto lo riguarda individualmente, si ramifica nel tempo e nello spazio fino a raggiungere tutti. Cristo e i cristiani costituiscono, insieme, l'unico raccolto di cui Cristo risorto è la primizia. La risurrezione di Cristo sarà completa anche in questo senso 'distributivo' quando, superata ogni forma di male che si realizza di fatto nella storia, superata la morte "ultimo nemico" (ICor 15,26), tutta la creazione attuerà pienamente il progetto di Dio che la riguarda e sarà come pervasa dalla vitalità di Cristo. Sarà l'ora del regno e, al di là di quelli che sono adesso i confini fra trascendenza e immanenza, Dio «sarà tutto in tutti» (ICor 15,28).

Il discorso sulle modalità della risurrezione ha sempre interessato. Paolo però dà l'unica risposta possibile: la vita tipica della risurrezione sarà tutta animata dallo Spirito. La 'primizia' dello Spirito che ora possediamo, il 'frutto' tipico che esso produce stabilendo un nuovo tipo di rapporto nell'ambito della comunità ecclesiale possono dare una pallida idea di quella che sarà la situazione ecclesiologica. Adesso ci troviamo come il seme in rapporto con la fioritura della

i

pianta. Il seme dovrà marcire, scomparire; con lo stesso grado di verità seguirà poi la fioritura, ma essa non si può immaginare a partire dal seme (cf. ICor 15,42-44).

Infatti Cristo è entrato nella nostra linea antropologica e l'ha fatta sua. Come ora portiamo con noi, allo stato di semina, l'immagine dell'Adamo terrestre, così, con lo stesso livello di certezza, possiamo affermare che porteremo l'immagine dell'Adamo celeste, il Cristo risorto. Non si comprende l'uomo senza Cristo risorto e neppure adeguatamente il Cristo risorto senza rapportarlo all'uomo (cf. ICor 15,44b-49).

Anche se le modalità rimangono indeterminate è chiaro un fatto: ci sarà un passaggio, un salto qualitativo tra la situazione di adesso e quella futura. Il seme non può coincidere con la fioritura. Anche se tutti non morissimo, tutti saremo trasformati (cf. ICor 15,50-53).

Da questo vertice raggiunto si comprende la portata di tutta l'azione di Cristo. Egli, risorgendo personalmente e insieme a noi, ha vinto definitivamente la morte, in tutte le forme che essa può assumere. La risurrezione è la pienezza della vita: e Dio, "tutto in tutti", è appunto il vivente (cf. ICor 15,54-57 e 20-28).

CORINZI

I - OCCASIONE E DATA DELLA LETTERA — In ICor Paolo, anche se talvolta in maniera molto decisa, si occupa dei problemi della comunità, sicuro di essere capito e accettato; in 2Cor, invece, appare uno stato di tensione appena risolto. C'è stata una crisi seria nei rapporti tra Paolo e i corinzi. Le notizie storiche sicure di cui disponiamo e che ricaviamo dalla lettera stessa non ci permettono di ricostruire che a grandi linee e con delle ipotesi questo periodo delicato.

Emersero a un certo punto a Corinto dei veri e propri oppositori. Non erano i giudei che si erano sempre contrapposti a Paolo; non erano i pagani per i quali il gruppo cristiano non costituiva un problema. Dovette trattarsi di cristiani, e non di cristiani qualunque. Il linguaggio particolarmente ruvido con cui Paolo si riferisce ad essi li qualifica "super-apostoli" (2Cor 12,11) fa pensare a personaggi di spicco, che dovettero emergere nella comunità di Corinto e tentare di darle un'impronta religiosa nuova. Il fatto che Paolo, polemizzando con essi, li chiami "israeliti", "discendenza di Abramo" (2Cor 11,22-23) ha fatto pensare a una loro origine giudaica. Si trattò di giudeocristiani come in Galazia? Oppure, forse più verosimilmente, i "super-apostoli" predicavano un cristianesimo loro particolare, di stampo alessandrino, fatto di restrizioni, di verticalismi ascetici come poi apparirà di fatto, a partire dal secondo secolo, nella setta degli encratiti? Secondo alcuni studiosi (Beatrice) Apollo, distaccatosi da Paolo, sarebbe stato addirittura il fondatore, già a Corinto, di questa setta. Oppure è una terza possibilità, ugualmente verosimile si trattò semplicemente di un movimento di sviluppo endogeno, di tipo piramidale che, data l'effervescenza della chiesa di Corinto e dato un certo influsso ambientale, come minimo, della gnosi, portò alcuni ad elaborare un tipo di cristianesimo elitario, da "sapienti", da "perfetti", in opposizione a quello che Paolo aveva predicato?

Non è possibile rispondere con certezza a questi interrogativi. Sta il fatto che la figura di Paolo si appannò agli occhi dei corinzi, fino a mettere in ridicolo il suo modo di fare: «Le lettere si diceva sono gravi e forti, ma la presenza della persona è debole e il discorso insignificante» (2Cor 10,10). Ne derivò inevitabilmente una tensione. Paolo stesso si recò da Efeso a Corinto, ma trovò una situazione insostenibile nei propri riguardi. Fu addirittura offeso pubblicamente in un'assemblea. Dovette abbandonare la città, ma non si diede per vinto. Ritornato a Efeso, oppure rifugiatosi nel nord, scrisse la "lettera delle molte lacrime" (cf. 2Cor 2,4) e inviò a Corinto Tito, noto per le sue capacità di organizzazione e mediazione. Era l'ultimo tentativo, che fortunatamente ebbe un esito positivo. I corinzi cambiarono il loro atteggiamento. Paolo, informato, ne prese atto con gioia e trepidazione insieme. Sotto l'impressione positiva di un'armonia ristabilita e con lo scopo di consolidarla scrisse almeno la prima parte di quella che denominiamo seconda lettera ai Corinzi. Si era alla conclusione del terzo viaggio missionario, probabilmente nello scorcio dell'anno 57.

II - STRUTTURA LETTERARIA
— La seconda lettera ai Corinzi presenta una struttura sua particolare, che non ha mancato di porre dei problemi. Dopo l'indirizzo (1,1-2) e il ringraziamento consueto (1,3-7), troviamo una prima parte che si sviluppa con una certa omogeneità fa qualche difficoltà il brano 6,14-7,1 da 1,8 fino a 7,16: Paolo parla del suo apostolato.

In seguito abbiamo un'altra parte che si estende da 8,1 a 9,11. Ha un tema di fondo unitario: le collette per la chiesa di Gerusalemme.

Dopo troviamo un lungo brano di carattere autobiografico, con uno stile mosso e concitato, notevolmente diverso da quello che precede. È l'ultima parte della lettera, che si estende da 10,1 a 13,10. Segue una calorosa esortazione e il saluto conclusivo (13,11-13).

Se le tre parti che costituiscono come l'ossatura centrale della lettera sono

facilmente individuabili in se stesse, non è chiaro il loro rapporto reciproco. Non appare un filo che unisca in modo persuasivo la prima parte alla seconda e soprattutto la seconda alla terza. Si è parlato, a proposito della seconda parte, e forse con ragione, di un minuscolo trattato teologico riguardante il tema delle collette e che Paolo faceva circolare in tutte le chiese greche alle quali chiedeva aiuto in favore dei poveri di Gerusalemme. Sarebbe stato inserito nella seconda lettera proprio per il fatto che Paolo, quando la scrisse, stava per concludere tutta la faccenda delle collette per portarne personalmente a Gerusalemme il risultato.

Per quanto riguarda la terza parte, non solo non appare un filo di collegamento con le altre due che precedono, ma ci sono degli elementi letterari che la isolano: il tono irritato e polemico non si addice al clima distensivo che troviamo nella prima parte. Inoltre, qualora questa parte sia stata davvero scritta insieme alle altre due, avrebbe dovuto logicamente precederle, non seguirle. Tutto ciò rende plausibile l'ipotesi che la terza parte ci conservi i passaggi più interessanti della "lettera delle molte lacrime", la terza in assoluto, che, altrimenti, sarebbe andata compieta- mente perduta.

Avremmo, in conclusione, un'opera composita, che, nell'intento di tramandare un materiale paolino abbondante e prezioso, avrebbe unito insieme in unica lettera quello che originariamente apparteneva a tre scritti distinti.

III - TEOLOGIA DELLA LETTERA — Non meno che quella della prima, la teologia della seconda lettera ai Corinzi merita il nome di "teologia applicata". Mentre, però, nella prima lettera l'applicazione è fatta alla situazione della comunità, qui è oggetto, nella prima e nella terza parte, Paolo stesso, la sua vita di apostolo, vista dall'esterno e dal di dentro.

1. L'APOSTOLATO DI PAOLO - L'inizio della lettera ci mette nel vivo della tensione che si era creata tra Paolo e i corinzi. Paolo ci ripensa, ne parla, ne sente ancora tutto il peso. In questo sfogo confidenziale ci sono alcuni punti in cui la riflessione, emergendo dalla contingenza della situazione, si fa più esplicitamente teologica ed illumina il resto.

Per un insieme di circostanze che egli cerca di chiarire, Paolo non ha potuto recarsi a Corinto prima, come aveva promesso. È stata un'in- coerenza, una leggerezza? Nella visita a Corinto, che di fatto riuscì a fare dopo, ma che si concluse in un fallimento clamoroso, qualcuno glielo aveva fatto osservare. Paolo reagisce con forza, rivelandoci nello stesso tempo il criterio di fondo che guida la sua vita: è il "sì" di Dio in Cristo: «Il Figlio di Dio, Gesù Cristo, quello annunciato da me, da Silvano e da Timoteo, non fu un 'sì e no', ma attraverso di lui si verificò per noi il 'sì'. Tutte quelle che erano le promesse di Dio, divengono un 'sì' in lui. Per questo, attraverso di lui, giunge a Dio l'amen attraverso di noi per la sua gloria» (2Cor 1,19-20).

Un secondo punto che emerge in questo brano, che possiamo chiamare introduttorio (cf. 2Cor 1,8-2,7), è un'immagine complessa che Paolo applica al suo apostolato e che aiuta a comprenderne il significato. L'immagine sembra presa dalla celebrazione del trionfo che un comandante vittorioso soleva praticare al suo ritorno nella capitale. Qui il grande vittorioso è Dio: Paolo è come una preda di Dio, sempre disponibile a lui, mostrata agli uomini da Dio nella celebrazione del trionfo. C'è anche un profumo, come era costume in celebrazioni del genere, ma che, nella presentazione dell'immagine fatta da Paolo, ha un doppio risultato, un effetto di vita e un effetto di morte: «Grazie a Dio il quale ci porta sempre nella sua celebrazione trionfale in Cristo e manifesta l'odore della sua conoscenza in ogni luogo, attraverso di noi. Poiché siamo profumo di Cristo per Dio rispetto a coloro che si stanno salvando e per coloro che si stanno perdendo. Per questi ultimi siamo un odore che porta di morte in morte, per quelli un odore che porta di vita in vita. E chi è all'altezza di tutto questo?» (2,14-16).

Si ha come una doppia dimensione: da una parte Paolo, tutto 'sì' nel suo apostolato, vi si dedica in pieno; dall'altra c'è un'azione di Dio che si riserva l'iniziativa e porta Paolo nel suo trionfo. Paolo è disponibile, ma avverte la

sproporzione tra il livello in cui Dio lo vuole e la sua situazione reale. Come si risolverà questa antinomia? Paolo, proseguendo il suo discorso, dà una prima risposta: l'apostolato, come presentazione di Cristo e del suo vangelo, è propriamente un'azione di Dio. È Dio infatti che scrive nel cuore dell'uomo come una lettera, che ha Cristo per contenuto ed è resa leggibile dall'azione dello Spirito. In questa situazione l'uomo scopre dentro di sé la nuova alleanza e la nuova legge che Dio aveva promesso tramite Ezechiele (cf. Ez 36,26) e Geremia (cf. Ger 31,31) nell'AT: «Siete una lettera di Cristo *servita da noi,* scritta dentro non con l'inchiostro, ma con lo Spirito di Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole che sono i cuori di carne» (2Cor 3,3). Paolo rispetto a tutta questa azione di Dio ha una funzione subordinata, secondaria: si sente un servitore, un servitore che Dio stesso qualifica, rendendolo idoneo (cf. 2Cor 3,4-6).

C'è bisogno Paolo lo sottolinea di questa qualifica da parte di Dio per il servizio apostolico. Non si tratta, infatti, di spiegare agli altri la legge come Paolo, con tutta probabilità, aveva fatto da giudeo, secondo il gruppo dei farisei di cui faceva parte. Essi, i farisei, occupandosi della legge di Dio, la spiegavano facendone un assoluto, ma che rimaneva sempre nelle loro mani per quanto riguardava l'applicazione casuistica. La legge di Dio finita nelle mani dell'uomo è più facile a spiegarsi, ma si tratta di una «lettera che uccide» (2Cor 3,6). Prestando invece il proprio servizio a un'azione che, avendo lo Spirito per protagonista, supera in tutto il livello dell'uomo, ci si trova in una situazione ricca di imprevisti e umanamente incontrollabile, ma si è sulla via della vita: «La lettera uccide, ma lo Spirito comunica la vita» (2Cor 3,6).

Paolo si sforza di precisare ulteriormente la natura di questo suo servizio, sviluppando il confronto con l'AT già implicito nella contrapposizione tra lettera e Spirito. Ricorre a Mosè, anche lui incaricato di un servizio di mediazione. Si trattava di un servizio arduo, ma che trasformava la vita e la persona. Lo stesso e di più avviene nel caso di Paolo e dei suoi collaboratori: sono inseriti pienamente nel giro dello Spirito, che da una parte permette loro di svolgere il servizio con tutta la libertà e la franchezza richieste; dall'altra, proprio mentre lo stanno svolgendo, li cambia e li trasforma, riproducendo anche in loro come nei cristiani, a cui il servizio è indirizzato, i tratti di Cristo (cf. 2Cor 3,7-18). Paolo può concludere: «Noi non predichiamo noi stessi, ma Gesù Cristo Signore, e ci presentiamo come vostri servitori a causa di Gesù. Poiché Dio che disse: "Dalle tenebre scaturirà la luce", fece brillare la luce nei nostri cuori perché illuminiamo, facendo conoscere la gloria di Dio che si trova sul volto di Cristo» (2Cor 4,5-6).

A questo punto della sua riflessione Paolo non si interroga più sulla possibilità di prestare adeguatamente un servizio del genere. Sa e sente che questa possibilità esiste, come un dono che Dio gli fa in continuazione. Rimane un dualismo, che però viene accettato senza difficoltà. Il servizio che si sente affidato è un tesoro prezioso; lui, Paolo, che ne è portatore, è un contenitore inadeguato al valore del tesoro, è "un vaso di argilla". Tutte le difficoltà che incontra e che gli fanno sentire la sua realtà di vaso di argilla, cambiano a un certo punto di segno. Sono come uno spazio vuoto attraverso il quale passa l'energia di Dio. Sono anche l'occasione concreta per esprimere nella sua persona la volontà di dono fino alla morte che egli annuncia in Cristo. Anche ciò che in Paolo, come in Cristo, ha un aspetto di morte, diventa per gli altri, misteriosamente, un coefficiente di vita (cf. 2Cor 3,7-12). Tutto questo discorso è fatto con un entusiasmo che, però, non rende Paolo un fanatico. Questo tipo di vita-limite lo porta verso la prospettiva futura della risurrezione: «Per questo non ci perdiamo di animo, ma anche se il nostro uomo esteriore si distrugge, il nostro uomo interiore si rinnova di giorno in giorno. Le nostre tribolazioni di adesso, anche le più lievi, producono per noi un peso di gloria eterna, che supera l'immaginazione più ardita» (2Cor 4,17).

Allargando il suo discorso a tutti,
Paolo presenta la prospettiva dell'aldilà con un'immagine felice: l'aldilà è come un bellissimo abito nuovo, ma che noi vorremmo mettere sopra quello che

abbiamo. Svestirci dell'abito di adesso, morire, fa difficoltà, nonostante la situazione precaria e penosa di lontananza dal Signore, di esilio, in cui ci troviamo. L'importante è vivere in pieno il presente. Ci sarà infatti, e sarà decisivo per il nostro aldilà, un giudizio che dovremo tutti sostenere davanti "al tribunale di Cristo" (5,10) e che riguarderà proprio il comportamento attuale (cf. 2Cor 5,1-10). Il quadro teologico dell'apostolato di Paolo si va precisando. Ma c'è ancora un elemento importante da chiarire: il movente segreto che spinge Paolo a questo impegno senza tregua è l'amore di Cristo che fa pressione su di lui (cf. 5,14). Raggiunto dall'amore di Cristo, Paolo non riesce più ad appartenere a se stesso: la sua vita è presa nella spirale ascendente di Dio e degli altri, come lo è stata quella di Cristo (cf. 5,11-15).

2. LA TEOLOGIA DELLE COLLETTE - La raccolta di fondi per le chiese povere di Gerusalemme è, anzitutto, per Paolo un problema pratico che viene trattato come tale: Paolo incarica Tito dei dettagli programmatici, stimola le varie comunità a preparare e a consegnare in tempo i loro donativi e, in generale, a gareggiare in generosità.

Al di là, però, della parte organizzativa, c'è uno sfondo teologico su cui Paolo insiste più diffusamente. Già l'iniziativa era nata in una prospettiva teologica, come espressione e segno dell'unità e della reciprocità della chiesa (cf. Gal 2,6-10). L'inquadratura teologica che Paolo dà ora alle collette si muove su tre dimensioni parallele e, a un certo punto, convergenti. Anzitutto la dimensione cristologica: «Conoscete la bontà del Signore nostro Gesù Cristo, il quale, essendo ricco, si fece povero per voi, affinché anche voi diventaste ricchi in forza della sua povertà» (8,9). Come mostra il parallelo con l'inno cristologico (cf.Fil 2,6-8), si tratta, con tutta probabilità, di quella opzione di esproprio di sé, fino al dono supremo, che Cristo fatto uomo scelse come orientamento di tutta la sua vita. "Essendo ricco", con la possibilità teorica di fare qualunque altra scelta come Figlio di Dio, Cristo scelse la strada dell'esproprio, del dono, e proprio mediante questa sua 'povertà' i cristiani hanno avuto la possibilità di partecipare alla sua 'ricchezza', al suo stato di Figlio di Dio. Cristo che dona e si dona dovrà rivivere in ogni cristiano. I donativi per le collette possono comportare anche dei sacrifici: vale la pena farli, perché si inquadrano nell'atteggiamento di oblatività che il cristiano riprende da Cristo.

Accanto alla dimensione cristologica, ce n'è una più generale, riferita direttamente a Dio, e che possiamo chiamare teologica. Assume aspetti diversi: Dio è una prima sottolineatura è presentato come colui che dà: «Distribuì, donò ai poveri: la sua rettitudine è eterna» (2Cor 9,9: riprende e cita Sai 111,9 secondo i LXX). La capacità di dono da parte di Dio deve essere imitata dal cristiano: Dio stesso, che chiede questo, comunicherà la possibilità concreta di attuarlo. Dio dona è una seconda sottolineatura con larghezza. I cristiani sono invitati a fare lo stesso, come in una gara di generosità col loro Dio. Più loro daranno agli altri, più Dio sarà generoso con loro. Finalmente terza sottolineatura si tratta di ricordare che il dono è davvero tale se è fatto con gioia. Dare sotto l'incubo di un obbligo non sarebbe fare un regalo. Dio ama questo atteggiamento di dono gioioso (cf. 9,7).

C'è poi la dimensione ecclesiologica, fondamentale per Paolo, che rappresenta il punto di arrivo e di fusione delle altre. La chiesa universale, unico popolo di Dio, unica famiglia, tende a un livello di uguaglianza *(isótès)* nei riguardi delle singole comunità e perfino dei singoli cristiani. Non si tratta di un livellamento sociale imposto dal di fuori, ma di un'esigenza endogena di amore, di reciprocità.

La chiesa sarà tanto più se stessa, autentica e genuina, quanto più vedrà circolare tra i suoi componenti la disponibilità serena e gioiosa a donare (cf. 8,24).

3. UN APPROFONDIMENTO PERSONALE DEL SENSO TEOLOGICO DELL'APOSTOLATO - Nell'ultima parte della lettera non appaiono aspetti teologici decisamente nuovi rispetto a quelli che Paolo ha prospettato nella lunga esposizione della prima parte. Si ha un approfondimento che, dato il genere letterario di autobiografia teologica, è particolarmente interessante. I punti principali su cui batte sono tre.

a. *Gloriarsi* - Il termine (*kauchàsthai* e derivati), caro a Paolo, ricorre in questo contesto con una frequenza apprezzabile (cf. 10,8.12.15. 16.17; 11,12.16.18.30; 12,1.5.6.9.11). Si può tradurre "gloriarsi, vantarsi". Ma non si tratta semplicemente di un atteggiamento orizzontale, che riguarda il rapporto tra gli uomini. Vi è implicato direttamente Dio, al punto che solo in riferimento a lui l'atteggiamento del gloriarsi appare ammissibile: «Chi si gloria, si glori nel Signore» (10,17, dove viene citato Ger 9,22.23). Si tratta di considerare cose e persone appartenenti nel medesimo tempo a se stessi e a Dio, quasi come un assoluto che si realizzi e prenda corpo nell'ambito della persona che si vanta. È chiaro, allora, che esiste un vanto illusorio e peccaminoso, quando ad esempio, come sembrano fare gli avversari di Paolo, uno considera come propria l'azione di Dio che si realizza negli altri. C'è però anche un vanto legittimo: quello che riferisce sempre e direttamente a Dio ciò che è proprio di Dio, anche quando si trova allo stato di dono negli uomini. C'è infine, ed è l'aspetto più caratteristico, un vanto che si riferisce alle proprie lacune e debolezze: Paolo lo afferma recisamente: «Per quanto riguarda me stesso, io non mi glorierò se non nelle mie debolezze» (2Cor 12,5). L'espressione non è retorica, anche se paradossale. L'esperienza di apostolato ha insegnato a Paolo che proprio in ciò che lui considera a ragione lacuna e debolezza è nascosto un certo assoluto di Dio. Si spiega in dettaglio parlando dell'"angelo di Satana".

b. *L'angelo di Satana* - Costretto a parlare di esperienze di tipo estatico, 'visioni' con un contenuto di rivelazione, Paolo lo fa di malavoglia e cercando di camuffarsi nella genericità impersonale di "un certo uomo" (12,2). C'era il rischio, per Paolo, di considerare questi doni di Dio come qualcosa di suo, di gloriarsene. Come antidoto a questa tendenza, «mi fu data una spina nella carne, un angelo di Satana che mi schiaffeggi, perché non mi esalti» (2Cor12,9). Si trattava, con tutta probabilità, di una malattia fastidiosa, che dovette limitare non poco l'attività di Paolo. Gli venne spontaneo il ricorso a una preghiera, insistente e protratta: gradualmente emerse nella sua coscienza un'intuizione che egli non esitò ad attribuire a Dio: «Per questo invocai per tre volte il Signore perché lo allontanasse da me, ed egli mi disse: "Ti basta il mio amore: la forza infatti diventa perfetta nella debolezza!"» (2Cor 12,8-9). La malattia lo spingeva ad affidarsi completamente all'amore di Dio anche nella programmazione del suo apostolato. Questo abbandono comporta in Paolo una situazione di esproprio di sé, di 'povertà' davanti a Dio. Più Paolo si affida a Dio senza riserve, più Dio fa passare attraverso di lui la sua forza, che è la vera protagonista attiva dell'apostolato di Paolo. Una volta compreso questo, Paolo guarda alle sue 'debolezze' in rapporto con la forza di Dio della quale esse sono l'occasione, e ne ricava un principio generale: «Piuttosto mi glorierò delle mie debolezze, perché la forza di Cristo abiti in me... Quando sono debole, allora sono forte» (2Cor I2,9b-10b).

c. *La chiesa "fidanzata" di Cristo* - L'attività apostolica di Paolo, quella che lui difende con tanta energia negli ultimi tre capitoli della lettera, è tutta a beneficio della <•' chiesa. Il tono letterario agitato che spinge Paolo a esprimere tutta la verità come la sente, ci offre degli squarci interessanti sull'ideale di chiesa che vagheggia.

Paolo reagisce in termini forti perché i suoi oppositori hanno toccato la sua comunità. È l'amore verso di essa che lo fa parlare così: «Speriamo che sopportiate un po' della mia stoltezza! Sì, sopportatemi. Ho per voi l'amore

geloso di Dio: ho promesso infatti di presentarvi a Cristo come una vergine pura al suo uomo» (2Cor 11,2). Paolo osa mettere il suo amore per la comunità al livello di quello di Dio. Spinto da questo tipo di amore geloso, Paolo vuole che la comunità corrisponda alle esigenze di Cristo, come una vergine pura a quella dell'uomo che ama. Nel decorso dell'esposizione Paolo precisa l'immagine in termini concreti: «Mettetevi alla prova se vi trovate nella fede, esaminate voi stessi: non riconoscete voi stessi nel fatto che Gesù Cristo è in voi?» (2Cor 13,5). La comunità deve rendere trasparente, in tutta la sua condotta, la presenza di Cristo, a cui essa appartiene totalmente.

CORPOREITÀ

reità è caratteristica della nostra cultura contemporanea e, a partire dalle provocazioni suscitate da alcuni movimenti di contestazione, si sta diffondendo anche in ambito cristiano, sollecitando ricerche e approfondimenti che siano condotti con il debito metodo. La Bibbia viene spesso citata come una voce primaria a favore della rivalutazione della corporeità, perché, si dice, non conosce il dualismo tra spirito e materia e considera l'uomo come essere unitario. Perciò la difesa del valore del corpo viene talora presentata come un compito cristiano di fedeltà alla parola di Dio. In questa impostazione vi è molto di vero, tuttavia sono opportune alcune ovvie considerazioni previe.

Le concezioni dell'uomo e del corpo che si trovano nel mondo ebraico e nel NT sono prima di tutto dati culturali e non dati di fede. La fede può coesistere anche con altre impostazioni culturali e va di volta in volta dimostrato se e fino a che punto alcune componenti di una determinata cultura risultino incompatibili con la fede. Il fatto che la fede biblica si sia espressa in una determinata visione delle cose non impone che tale visione debba essere privilegiata, insegnata, tanto meno imposta. In linea di principio, perciò, non siamo tenuti, per il fatto di credere alla "parola", a fare nostri anche i valori culturali umani nei quali la "parola" stessa si è espressa nella Bibbia. Come possiamo abbandonare la visione geocentrica in astronomia, così, sempre in linea di principio, possiamo anche abbandonare le concezioni antropologiche dell'AT o di Paolo. Dovremo ricercare la più veritiera visione delle cose e la verifica di tale verità non è compito delle scienze bibliche. La parola di Dio ci impone solo di accettare quel giudizio sull'uomo, sul suo essere e sul suo agire che, dal tenore dei testi e dal *sensus fidei* o dall'*analogia fidei,* risulti essere un pronunciamento di Dio che fotografa l'uomo nella sua relazione con lui in maniera così verace e decisiva da non dipendere, in quanto tale, dalla cultura in cui si è espresso, ma appunto dal giudizio e dalla rivelazione di Dio in senso stretto.

D'altra parte, però, questa distinzione non è facile e, molto spesso, anche un serio impegno di analisi e di confronto nell'ambito *Yanalogia fidei* non riesce a renderla netta e definita come si vorrebbe. Va anche notato che questo discernimento dei contenuti di fede non è compito della sola teologia biblica, ma piuttosto della teologia sistematica. Chi presenta i contenuti biblici deve perciò avvertire il lettore, come qui si sta facendo, della delicatezza del problema anche per evitare che la presentazione della visione culturale della Bibbia risulti così attraente da spingere l'ascoltatore ad abbracciarla acriticamente, quasi dovesse ridiventare un uomo che vede le cose come i suoi antenati del primo millennio a.C. Egli deve invece rimanere un uomo del XX secolo, che si sente però interpellato e provocato a ripensare i luoghi comuni della sua cultura dagli uomini del primo millennio che gli parlano attraverso le pagine bibliche. Anche perché questi uomini hanno dalla loro parte non solo il fascino di un'antica sapienza e di una originaria freschezza di intuizione del reale, che forse la complicata civiltà tecnologica ha sfortunatamente perduto, ma soprattutto il fatto che Dio ha voluto rapportarsi proprio a loro e alla loro mentalità per rivelare quel che egli pensa e vuol fare dell'uomo nel corso della storia di tutti i tempi.

Chi scrive di teologia biblica dovrebbe essere capace di distinguere per restare

nel nostro campo quel che Dio vuol dirci sulla corporeità da come lo potevano esprimere i primi destinatari con le loro categorie di pensiero. Ma le due cose sono così intrecciate tra di loro che, come si diceva, la distinzione è molto difficile, tranne che ci si voglia accontentare di semplificazioni e astrazioni impoverite e scarnificate. Per questa ragione, nel corso dell'articolo, dati culturali e contenuti di fede non potranno essere distinti in diversi paragrafi, ma rimarranno intrecciati e la loro rispettiva delimitazione rimarrà spesso elastica e fluida.

II - L'UOMO COME CORPO —

1. LA PROSPETTIVA DELL'AT - La concezione anticotestamentaria dell'uomo è unitaria: sulla verità sostanziale di questa affermazione non esistono dubbi. Si tratta solo di precisarla e di mostrare che cosa essa significa per la comprensione dell'essere umano e delle sue manifestazioni vitali.

Per indicare il corpo dell'uomo o, meglio, l'uomo in quanto corpo, l'ebraico, oltre ad alcuni vocaboli di uso abbastanza raro, ha a disposizione il termine *basar,* che significa primariamente carne e, più ampiamente, corpo. Talvolta il termine può indicare un aspetto particolare dell'essere umano, senza che per questo si debba concludere che l'ebreo ha in mente l'idea di un composto di diversi elementi: così carne può essere contrapposto agli equivalenti delle parole italiane spirito o alito, vita o anima, cuore, ossa, pelle, sangue. Unito a questi termini, *basar* può indicare primariamente la differenza tra la carne e altri aspetti dell'essere umano, oppure costituire una specie di endiadi per indicare l'essere umano nella sua totalità e completezza. Così, ad esempio, Gen 6,3: «Il mio spirito non durerà per sempre nell'uomo, perché egli non è che carne» suppone la differenza tra l'elemento vitalizzante che è il respiro donato da Dio e il resto della fisicità umana che è denominato carne. Parimenti la celebre visione di Ez 37 immagina una ristrutturazione dell'uomo vivente che parte dalle ossa sulle quali si formano i nervi, quindi la carne, la pelle e, infine, lo spirito che darà loro la vita. È abbastanza evidente che anche l'antico ebreo sapeva che l'essere umano è formato di vari componenti che si unificano insieme e sono vitalizzati dallo spirito-alito immaginato come circolante nel sangue. A rigore di logica non si vede per quale ragione si dovrebbe escludere assoluta- mente l'idea di una composizione di elementi e di parti costitutive dell'essere umano. Se lo si fa, è solo perché si teme di confondere la visione ebraica con quella di origine ellenistica. La differenza tra le due non sta però nell'assenza dalla mentalità ebraica di ogni idea di composizione o di fusione di elementi, ma nell'assenza della dicotomia tra due 'sostanze' distinte e opposte costitutive dell'essere umano e cioè della sostanza corporea o materiale e di quella spirituale. Lo spirito-alito, se concepito come separato dal resto, non è nulla di umano; non è come l'anima umana dei greci, ma semplicemente alito che ritorna a Dio come forza vitale, priva di specificazione e di nome se separata dal resto che costituisce l'uomo. Analogamente il sangue, sia dell'uomo che degli animali, se concepito separatamente, è A vita o sede della vita, ma non è più quell'essere vivente. Per questa ragione si deve giustamente dire che, per l'ebreo, c'è "uomo soltanto quando c'è la completezza globale non suddivisa e non suddivisibile (pena la cessazione del concetto di uomo) di tutto l'essere umano. Anzi si può fare un ulteriore passo. L'ebreo può riassumere l'idea di uomo non già nello spirito-alito (come tendeva a fare la mentalità greca con l'idea di anima), ma piuttosto in quella di carne-corpo. Lo spirito-alito preso isolatamente non è che una forza vivificante la quale rimane senza specificazione; può dar vita all'animale o all'uomo: dire alito o sangue può significare vita, ma non ancora quale vita o vita di chi. Invece dire *basar,* cioè carne-corpo, può già significare uomo, appunto perché è la struttura corporea nella sua visibilità e fisicità che caratterizza e denomina l'essere vivente. È questa la ragione per cui, una cinquantina di volte nell'AT, il solo termine *basar* indica l'uomo cogliendone la caratterizzazione che lo fa tale proprio nella strutturazione visibile e plastica del suo essere. È *basar* che congloba in sé l'idea di spirito-alito e non viceversa, tant'è vero che il

termine non è mai usato per designare un cadavere. C'è dunque un uomo là dove c'è questo corpo vivo con tutte le sue componenti, nessuna delle quali è umana se concepita isolatamente, perché solo la globalità fisica e visibile è l'uomo.

Questa visione trova coerente conferma nelle svariate maniere con le quali la lingua e la cultura dell'AT parlano del pensare, del sentire e del- l'agire dell'uomo. Nessuna di quelle che noi chiameremmo attività dello spirito può essere espressa nell'ebraico biblico senza nominare un organo del corpo. Basta pensare al termine *nefes* che antiche e moderne versioni non hanno potuto tradurre in molti casi se non con anima, mentre in ebraico non si perde mai la risonanza del senso primario di gola, collo. È, infatti, in quel punto del corpo che la sensazione del variare della respirazione segnala all'uomo quel che sta avvenendo nella sua vita fisica e, soprattutto, psichica ed emozionale. Es 23,9 può dare un esempio illuminante di questo trasparire corporeo dell'interiorità: «Non opprimerai lo straniero: voi conoscete la vita dello straniero, perché foste stranieri in terra d'Egitto». Dove nella traduzione leggiamo "vita" c'è in ebraico *nefes:* questa 'gola' dello straniero è, nello stesso tempo, la sua fame, la sua angoscia, la sua oppressione, che si radica nell'intimo ma si sente a livello fisico nella fatica giornaliera del vivere, nel nodo alla gola, si direbbe con una nostra metafora, che lo stringe ogni mattina al suo risveglio. Analogamente respiro corto significa paura e respiro lungo coraggio, così come numerosi verbi e aggettivi si accompagnano al termine cuore (che indica qualcosa di simile a quel che noi chiamiamo intelligenza o coscienza) per indicare i vari stati dell'animo. Quando si vuol dire quel che un uomo pensa o addirittura quel che un uomo è, non si può fare a meno, nella lingua ebraica, di nominare il corpo, soprattutto il volto, le mani, gli orecchi, la bocca. In Is 50,4 il Servo di Jhwh intende parlare della sua vocazione e della sua personalità, ma non può farlo se non dicendo di avere una lingua da discepolo e un orecchio risvegliato e aperto dal Signore.

Bastano questi brevi cenni, che possono essere più ampiamente documentati sfogliando qualsiasi dizionario di ebraico biblico, per comprendere in che senso si può dire che la corporeità è l'elemento essenziale nel quale l'uomo si identifica e si esprime: egli è se stesso nel suo corpo e per mezzo del suo corpo: nulla accade o esiste in lui che non trovi adeguata espressione negli organi e nei moti del suo corpo. Non è neppure sfiorato dall'ipotesi di poter parlare dell'intimità del suo essere personale ricorrendo a un concetto di anima distinta dal corpo di cui come potrebbe pensare un greco sarebbe la guida e il governo come il timoniere per la nave. In questo senso è vero che l'uomo dell'AT non si sente un composto, ma un essere unitario totalmente identificato con la sua corporeità.

2. LA PROSPETTIVA DEL NUOVO TESTAMENTO - La situazione terminologica e concettuale nel NT è più complessa che nell'antico. L'ebraico *basar* si sdoppia in almeno due termini, *sòma* e *sdrx,* dei quali il primo ha il significato di corpo (ma può significare, tranne in Paolo, anche cadavere) e il secondo quello di carne, connotando, in particolare, la debolezza e perfino la peccaminosità dell'essere umano.

a. *La carne* - È utile iniziare la riflessione proprio dal significato di carne. La parola indica gli aspetti visibili dell'essere umano, ma non in contrapposizione esclusiva con quelli interiori. Carne continua a indicare, anche nel NT, tutto l'uomo, tant'è vero che si può dire in Gv 1,14 che «il Verbo si fece carne» per indicare la sua umanità. La persona umana, in quanto inserita nel mondo visibile e creato, è carne. Come già avveniva nell'AT, carne indica spesso la creaturalità in quanto tale, cioè la caducità, la debolezza, la differenza da Dio e, quindi, l'incapacità di conoscerlo nella sua vera profondità (Mt 16,17; Gv 3,6; ICor 1,26; ecc.). L'antitesi sottintesa in queste connotazioni è quella tra la creatura e Dio, non tra due componenti della creatura stessa. Perciò, quando carne si contrappone a spirito, non si tratta normalmente della differenza tra corpo e anima, ma della differenza tra creatura e creatore, tra possibilità puramente umane e partecipazione al dono che Dio fa di sé all'uomo. Conseguentemente, anche quando viene sottolineata l'insufficienza della carne, non si tratta di una

sottovalutazione etica degli aspetti carnali (quasi che fosse in potere e in dovere dell'uomo essere se stesso in modo diverso), ma di una constatazione teologica o salvifica. È tutto l'uomo che viene chiamato a superare la sua creaturalità nell'accoglienza dell'autocomunicazione divina. In questo senso andrà quindi intesa la celebre parola di Gv 6,63: «Lo Spirito è quello che vivifica, la carne non giova a nulla». Ciò che vivifica non è un'altra componente dell'essere umano, ma qualcosa di totalmente e propriamente divino come la parola di Gesù che è spirito e vita. Per questo la carne e il sangue di Gesù danno la vita eterna (Gv 6,53-58): non in quanto sono carne, ma in quanto sono la carne del Figlio dell'uomo, cioè di colui che vive grazie al Padre. Carne è dunque l'evidenza (anche fisicamente constatabile) che solo da Dio viene la vita e che l'alienazione da lui è morte.

Alla luce di questo si comprende come, nel NT, carne passi ad indicare indirettamente anche la peccaminosità dell'uomo e la tragedia della sua contrapposizione a Dio. Questa accezione del termine si trova già in alcuni testi di Qumran e, sebbene non fosse esplicita nell'uso anticotestamentario di *basar,* è tuttavia preparata da alcune considerazioni che già si trovano nell'AT, quando per esempio denuncia il mortale errore di chi confida nell'uomo-carne invece che in Dio (ad es. Is 31,3; Ger 17,5s; ecc.). L'uomo che cerca di autorealizzarsi o autosalvarsi, ad esempio mediante la sua osservanza della legge come l'ebreo o la sua sapienza come il greco, è, secondo Paolo, un uomo che cammina esclusivamente secondo la carne e, in lui, la debolezza creaturale, disancorata da Dio, si svela come capace soltanto di morte. Nel nostro linguaggio diremmo che la consapevolezza di essere carne dovrebbe indurre l'uomo ad autotrascendersi nell'affidamento a Dio. Questo è esattamente ciò che Cristo compie nella sua carne, «imparando, da ciò che patì, l'obbedienza, pur essendo Figlio» (Eb 5,8). L'uomo che, al contrario, si chiude nella sua limitatezza e non «crocifigge la carne con le sue passioni e i suoi desideri» (Gal 5,24), cioè non la pone in relazione di ubbidiente dipendenza da Dio, si priva della possibilità di vivere. La carne è, dunque, l'evidenza della necessità dello Spirito di Dio: è la creaturalità che si manifesta nella maniera più vera e più sana, come urgenza di aprirsi alla fede e alla promessa (Gal 4,23ss). Solo quando la carne, non rinnegando se stessa, si sopravvaluta nell'autosufficienza, essa diventa la carne di peccato e di morte. Non è, dunque, la carne in quanto tale ad essere peccaminosa, ma piuttosto la confidenza nella carne in opposizione a Dio.

b. *Il corpo* - La concezione che abbiamo sommariamente descritto si riflette sulla nozione di corpo. Essa è in sé positiva: il corpo è l'uomo in quanto inserito nel mondo, dotato di membra e di energie che lo pongono in relazione vitale e feconda con gli altri e con le cose. Il corpo è in se stesso buono: più che di peccati del corpo si deve parlare di "peccati contro il corpo" (ICor 6,18), cioè contro il valore e la dignità della persona visibile e chiamata ad agire nel mondo. Con il termine corpo si indica in questo testo esemplare primariamente l'aspetto fisico e la potenza generativa dell'uomo, non per distinguere la sfera sessuale da un'altra ad essa superiore o più pienamente umana, ma, al contrario, proprio per dire che in questa fisicità tutto l'uomo è messo in questione ed impegnato ad essere se stesso: è, infatti, proprio questo stesso corpo che ora è "per il Signore" e "tempio dello Spirito Santo" (ICor 6,13.19).

Una eventuale contrapposizione, quasi alla maniera greca, tra corpo e spirito si trova solo in certe espressioni linguistiche di uso comune come «essere assente con il corpo e presente con lo spirito» (ad es. Col 2,5) che non implicano affatto una modifica della visione antropologica generale, secondo la quale l'uomo è il suo corpo e in questo esprime tutta la sua dignità.

La riflessione sulla peccaminosità della carne congloba, però, anche la valutazione del corpo. La fallace confidenza nella propria miseria che aliena da Dio tiene schiavo l'uomo in tutto il suo essere e, per questo, Paolo può parlare di "corpo carnale" (Col 2,11) e di "corpo del peccato" (Rm 6,6) e invocare la liberazione "dal corpo che porta la morte" senza speranza (Rm 7,24). Una tale

i

condizione non equivale però a quella che noi chiameremmo la natura del corpo, ma solo alla condizione storica in cui il corpo è stato posto dal triplice dominio del peccato, della legge e della morte. La negatività non è legata alla corporeità come tale, quanto alla storia di peccato che, da Adamo in poi, ha dominato su tutti. Il riflettersi nel corporeo di questa morte dimostra proprio che è quello il luogo in cui tutto l'essere dell'uomo si rende manifesto e in cui si decide la sua sorte: il corpo è il segno che svela la dignità dell'uomo per la sua origine da Dio e, insieme, la situazione di schiavitù in cui è precipitato. Esso esprime la persona in tutte le sue situazioni vitali e storiche.

3. LA SALVEZZA DEL CORPO - Le considerazioni fatte fin qui ci hanno già dimostrato che il senso ultimo della corporeità umana non può essere determinato prendendo in considerazione soltanto l'uomo e il mondo, ma studiando la sua relazione con Dio nella storia della salvezza. È l'agire salvifico di Dio che ci fa comprendere il bene e il male della corporeità, non una classificazione dell'essere in sostanze superiori e inferiori. Per questo la fonte definitiva per la comprensione della corporeità è la cristologia. Noi sapremo che cos'è veramente il corpo, guardando in che modo Gesù di Nazareth è stato uomo, pienamente realizzato e gradito a Dio come Figlio unigenito proprio nella sua corporeità.

È un fatto indubitabile che l'evento Cristo si è compiuto nella carne, cioè nella condizione corporea e nell'accettazione dei limiti della creaturalità. La tradizione di Mt e Le lo mette già in evidenza nei vangeli dell'infanzia e soprattutto nei racconti della tentazione, nei quali si presenta come scelta volontaria e assoluta di Gesù quella di esercitare la sua messianicità senza sfuggire, mediante i poteri sovrumani che pure egli possiede, ai limiti invalicabili dell'umano e della sua caducità. L'inno di Fil 2.6-11 ripropone la decisione di Gesù di non avvalersi dell'uguaglianza a Dio, ma di annichilare se stesso e ubbidire fino alla morte: egli è così presentato come l'antitesi escatologica all'antico Adamo che volle diventare come Dio. L'assunzione della carne, come condizione di assoggettamento alla legge e alle conseguenze del peccato, è presentata in Gal e Rm come la condizione essenziale che ha reso possibile la redenzione di tutta l'umanità: «Dio, avendo inviato il proprio Figlio in uno stato di affinità con la carne del peccato e per il peccato, condannò il peccato nella carne» (Rm 8,3). La lettera agli Ebrei fa consistere proprio nell'abbassamento rispetto agli angeli mediante l'assunzione della carne la ragione per cui Cristo ha un'efficacia salvifica più eccellente della loro (Eb 1,4;2.6-9). Cristo è salvatore perché ha preso un corpo per poter "gustare la morte" in solidarietà con i fratelli che avevano in comune "carne e sangue" (cf. Eb 2,9.14). La redenzione avviene nel "suo sangue" (Rm 3,25) perché l'inimicizia viene uccisa "mediante la sua croce" (Ef 2,16) e l'accettazione della "maledizione della legge" (Gal 3,13).

Rimandando alla cristologia [Gesù Cristo] un'accurata classificazione di queste e di molte altre affermazioni neotestamentarie, è qui sufficiente prendere atto che, attraverso categorie e immagini diverse (legali, sacrificali, storico-salvifiche, ecc.) gli scritti del NT concordano nel collocare l'origine dell'efficacia salvifica dell'azione di Cristo in quel che si è compiuto nella sua umanità corporea, liberamente posta per amore in quella condizione che si riassume nella sigla biblica 'carne', tanto da poter dire che la negazione che Gesù sia venuto nella carne è antitetica alla fede (lGv 4,2; 2Gv 7). Anche per chi non è teologo, la narrazione della passione, descrivendo quel che avvenne a quell'uomo e a quel corpo come l'evento definitivo della salvezza, in cui simboli e promesse trovano compimento, rivela con immediatezza maggiore di qualsiasi trattazione sistematica fino a che punto la corporeità e la carnalità sono l'ambito in cui si decide dell'uomo, della sua salvezza o della sua perdizione.

Vi è però un'abissale differenza tra il nostro essere carne e quello di Gesù, ed è l'assenza di peccato: «Tentato in tutto a nostra somiglianza, eccetto il peccato» (Eb 4,15). «Dalle cose che patì, Cristo imparò l'ubbidienza» (Eb 5,8): questo significa che perfino nel momento limite della morte in croce egli rimase Figlio,

ubbidiente a Dio con tutto il suo essere. È proprio questo inserimento dell'ubbidienza nella dimensione carnale della corporeità che trasforma radicalmente la situazione umana e fa di Cristo il nuovo Adamo. In ICor 15,46 Paolo usa l'espressione, ardita e incomprensibile nell'ambito delle categorie greche, di "corpo spirituale". La corporeità di Cristo è pneumatica perché totalmente ancorata nella dipendenza da Dio e animata dal suo Spirito. Non cessa di essere corporeità, anzi è la corporeità vera e piena proprio perché è spirituale e qualificata dall'ubbidienza, come si dice appunto del nuovo Adamo in Rm 5,19. Si potrebbe dire, pur con il timore di fare un gioco di parole, che, mediante la sua filialità ubbidiente, Cristo trasforma in 'spirito' il suo totale essere 'carne' per cui in lui il corpo carnale diviene corpo spirituale. Il passaggio, prefigurato e preparato da tutta l'esistenza terrena di Gesù, si attua nel momento in cui l'ubbidienza pervade l'intero suo essere nella consegna alla morte che, per questo, è *ipso facto* la sua risurrezione: «Nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti» (Rm l,3s).

Dal momento della *s* risurrezione il corpo diviene la categoria primaria per esprimere l'efficacia salvifica universale del capovolgimento operato dalla risurrezione nella realtà antropologica e storica. Si parla allora del *sòma* del Signore risorto, di cui sono membra tutti i credenti, oppure, secondo la prospettiva di Ef, del *sòma* della chiesa di cui Cristo è il capo e si può anche parlare, come in ICor 6,13, del corpo del singolo cristiano che «è per il Signore come il Signore è per il corpo». È di grande importanza che per dire uomo rinnovato in Cristo si usi con tanta coerenza la nozione di corpo, tanto che diventa possibile illustrare la relazione salvifica tra Cristo e l'umanità riconciliata con l'analogia nuziale, nell'ambito della quale perfino il termine carne può essere ricuperato (Ef 5,28-30).

Alla luce di questa riscoperta del valore positivo del corpo si chiarifica la consapevolezza che l'attuale condizione corporea è spesso vittima della schiavitù della carne, del peccato, della legge e della morte e nasce l'esigenza di una presa di posizione critica di fronte alla spontaneità delle istanze corporali. Si fa strada una specie di ascetica, non fondata però su concezioni meramente antropologiche, ma sull'esigenza di essere corpo in Cristo e come Cristo. Ci si rende conto che «il corpo è morto a causa del peccato» (Rm 8,10), che può essere in certi casi «trattato duramente e ridotto in schiavitù» (ICor 9,27) per essere conformato a Cristo e che occorre imparare «a tenere il proprio corpo in santità e onore» (lTs 4,4). In tutte queste affermazioni e in altre analoghe non vi è nessuna opposizione di principio alla corporeità, appunto perché la necessità di distinguersi criticamente da una scontata identificazione con la propria corporeità non nasce da considerazioni antropologiche o da valutazioni metafisiche sul maggior pregio della sostanza spirituale, ma esclusivamente dall'esperienza di fede che ha scoperto in Cristo a quale meta è chiamato da Dio il 'corpo' nella risurrezione.

Ci si può invece chiedere se qualcosa di simile alla concezione greca non si insinui là dove Paolo si domanda se le sue esperienze di visione sono avvenute «col corpo o fuori del corpo» (2Cor 12,2.3) o, più ancora, là dove si chiede se non sia meglio per lui "esulare" dal corpo ed "uscirne" per abitare con il Signore (2Cor 5,4.6). C'è chi ritiene che qui Paolo prepari la strada all'assunzione della nozione di anima e alla ulteriore deduzione di un ipotetico essere con il Signore anche senza il corpo in attesa della risurrezione. Si tratta di ipotesi suggestive, ma molto dubbie. Le espressioni usate in 2Cor, infatti, potrebbero essere dei semplici modi di dire per indicare la morte fisica, non sufficienti per escludere l'indissolubile relazione con la corporeità così chiaramente affermata in altri testi del genere ben più fortemente teologici. L'oggetto ultimo della speranza è sempre, per Paolo, la trasformazione « del nostro misero corpo per uniformarlo al corpo glorioso» del Signore (Fil 3,21) e il testo che tratta *ex professo* la problematica dell'escatologia personale, cioè ICor 15, non prescinde mai dal corpo e non suppone, in nessuna fase, un distacco o un abbandono di esso, ma

i

soltanto una sua radicale trasformazione per cui esso riveste splendore, potenza e spiritualità (nel senso che si è detto) senza perdere la sua identità con ciò che rappresenta per l'uomo nella fase terrena della vita.

4. ANTROPOLOGIA CRISTIANA E CORPOREITÀ - È ora possibile abbozzare una risposta alla domanda fon- (lamentale posta all'inizio se e fino a che punto la concezione unitaria della visione culturale biblica si imponga anche come dato di fede. L'analisi fatta ha mostrato che, pur nella sostanziale omogeneità di indirizzo, esistono varianti nel modo di concepire e descrivere i costitutivi dell'uomo nei diversi periodi e autori della Bibbia. In ogni caso si tratta sempre di descrizioni spontanee, popolari, non verificate o documentate né da analisi scientifiche né da dimostrazioni filosofiche. A questo livello tali concezioni non acquistano, per il solo fatto di essere bibliche, alcuna autorevolezza in più, ma vanno accolte o modificate a seconda del grado di verità che scientificamente e filosoficamente si ritenga dover loro attribuire.

È, invece, decisivo un altro ordine di considerazioni. Nel mistero di Cristo il valore ineludibile della corporeità e l'imperativo di non dissociarla mai dalla sua persona impone al credente di escludere come inadeguata ogni antropologia che non tenga in debito conto la corporeità e pretenda di definire l'uomo prescindendo da essa o demonizzandola come elemento negativo o irrilevante. Nessuna risposta alla domanda che cos'è l'uomo potrà essere ritenuta corretta se non permette di includervi, come somma espressione di umanità, proprio quel Cristo che è tale per la sua fedeltà a Dio pienamente attuata nella corporeità e che rimane per sempre il *soma* che aggrega a sé corporalmente l'intera umanità redenta. Questo non significa che soltanto la visione biblica dell'uomo, nelle sue particolari e forse ingenue modalità descrittive, risulti accettabile. Altre vie possono essere percorribili e risultare ancor più accurate. Rimane però imprescindibile l'esigenza di unitarietà, completezza, armonicità che la visione biblica riesce facilmente a mantenere con le sue categorie, ma che deve essere parimenti rispettata in qualunque concezione antropologica si decida di adottare. Ugualmente imprescindibile è l'esigenza che la corporeità venga concepita come capace e di fatto chiamata a rapportarsi con Dio nell'ubbidienza come avviene nel Cristo. Il che equivale a dire che è esclusa ogni ipotesi di salvezza dal corpo, perché la soteriologia cristiana è piuttosto la salvezza del corpo o meglio di tutto l'uomo nella sua corporeità. Se, infatti, il valore primario della rivelazione biblica consiste nell'affermazione dell'unità dell'uomo come si è manifestata in Cristo, ogni forma di contrapposizione dovrà essere evitata.

III - IL CORPO COME SEGNO DELLA PERSONA — Da una concezione unitaria dell'uomo come quella che abbiamo delineato, è logico dedurre una valorizzazione del corpo come segno della persona e come primario mezzo espressivo dell'interiorità umana. Tuttavia, chi si aspettasse di trovare nella letteratura biblica attestazioni numerose o particolarmente incisive del valore espressivo e comunicazionale del corpo e della gestualità resterebbe probabilmente deluso. I testi biblici sembrano assai più discreti e reticenti in questo campo di quanto forse ci si aspetterebbe, come apparirà dalle riflessioni che seguono.

Abbiamo già accennato che organi corporei come la gola, il cuore, i reni oppure funzioni come il respiro sono costitutivi di numerose espressioni idiomatiche indicanti non solo emozioni o stati d'animo, ma anche ciò che per noi rientra nel campo delle decisioni razionali. Tuttavia non è corretto sopravvalutare queste frasi idiomatiche perché, come la linguistica ha ampiamente dimostrato, esse tendono ad assumere una pura funzione verbale che non sempre mantiene in sufficiente risalto il riferimento semantico da cui sono nate: divengono modi di dire che possono anche finire per prescindere dall'immagine fisica o corporea da cui sono nate. Ne può essere una riprova il fatto che il NT è pronto ad accettare senza problema dalla lingua greca molta terminologia 'spirituale', come mente, volontà, coscienza. Analogamente il fatto di privilegiare un'espressione concreta oppure una astratta può anche dipendere

soltanto da diverse preferenze stilistiche. Così Is 52,7 può concentrare l'attenzione sui "piedi" del messaggero per dire la gioia che il suo messaggio porta al popolo, mentre Ezechiele preferisce descrivere il re di Tiro con termini più astratti come perfezione e bellezza (Ez 28,13.17). Lo stesso Ezechiele abbonda di descrizioni di animali, di persone e di oggetti, che sembrano a prima vista concrete perché nominano materiali (come le pietre preziose o le stoffe), colori, posizioni; ma, in realtà, costituiscono solo un accumulo di terminologia teso a creare effetti barocchi, privi di realismo. Molte descrizioni 'corporee' possono anche non provenire dall'osservazione della realtà, ma dal gusto letterario per un'erudita e libresca congerie di attributi stereotipati. Occorre, quindi, distinguere l'autentica capacità di cogliere il valore espressivo della corporeità viva e reale, riconosciuta come piena di valore proprio nella sua immediatezza, da procedimenti letterari di maniera (frequenti ad esempio negli scritti sapienziali). Se la prima attitudine indica vero apprezzamento del valore espressivo della corporeità, la seconda, pur fondandosi su tale sensibilità e confermandola, se ne distacca però per inseguire la ricerca di effetti astratti. La distinzione non è facile ed è compito dell'esegesi. Quel che si vuole dire è soltanto che occorre prudenza nel valutare come indizi di una più viva cultura del corpo le immagini descrittive così frequenti nei testi specialmente poetici dell'AT, perché esse possono anche riflettere mere consuetudini stilistiche.

Poste queste premesse, possiamo esaminare criticamente la presentazione biblica di alcune manifestazioni della corporeità.

1. IL CORPO COME RIVELATORE DELL'UOMO –

a. *La bellezza e la forza* - La bellezza, che ci sembrerebbe centrale in una cultura che apprezza il valore della corporeità, è, invece, un tema abbastanza marginale nella letteratura biblica. Se si eccettua il Cantico, non è segnalata se non raramente e, spesso, come elemento stereotipo di certi generi della narrativa popolare, come, ad esempio, nelle storie della successione in l-2Sam. La forza del giovane Davide, la velocità dei messaggeri, la bellezza del principe Assalonne sono componenti tipiche di questo genere narrativo. Nella presentazione di Saul e Davide al momento della loro scelta da parte di Dio questo motivo si coniuga con una valutazione teologica: la loro forza e bellezza è richiesta dalla funzione eroica che devono svolgere nel racconto, ma è, in più, segno della loro elezione da parte di Dio. Oltre ai personaggi citati, si accenna nell'AT alla bellezza del piccolo Mosè, di Rachele, Betsabea, Ester, Giuditta, della sposa del Sal 45. Non sembra, in alcun caso, che la notazione qualifichi in modo particolare la loro personalità. Forse l'unico caso, sempre escludendo il Cantico, in cui l'aspetto esteriore, pur idealizzato e retoricamente amplificato, assurge a segno pienamente efficace e totalmente trasparente del valore di una persona e di un ruolo è la descrizione, ampollosa ma magnifica, del sommo sacerdote Simone in Sir 50,1-21.

Per contrasto, l'assenza di bellezza e di forza è, nel quarto carme del Servo (Is 52,13-53,12), l'indicazione del suo essere umiliato e colpito, che nasconde però un altissimo valore della persona, che solo Dio conosce e alla fine rivela. Analogo può essere il caso di Giobbe. Egli è sfigurato nel corpo, ma il suo deterioramento fisico non rispecchia, come grossolanamente ritengono gli amici, quel che egli sarebbe agli occhi di Dio. Giobbe è descritto come l'intelligenza più acuta e la mente più audace di tutto l'AT. Lo sfacelo del suo corpo e il ribrezzo che suscita contrastano con l'apprezzamento che Dio segretamente ha di lui. Questa tensione era già espressa, in forma più didascalica, quando il racconto dell'elezione di Davide spiegava che i fratelli più alti e robusti di lui erano stati scartati, «perché l'uomo non vede quei che vede Dio: l'uomo, infatti, guarda all'apparenza, ma il Signore guarda al cuore» (ISam 16,7). La condizione del corpo non è, dunque, un segno sicuro per conoscere una persona. Che il corpo possa essere un segno ingannevole lo affermano anche le sentenze stereotipate sulla bellezza femminile, frequenti soprattutto nella letteratura sapienziale (ad es. Sal 39,11; Pr 6,25; 31,30; ecc.; ma anche Gen 12,11; 26,7; 2Sam 11; Is 3,24), che

non vanno però sopravvalutate perché sono spesso luoghi comuni. È in ogni caso certo che non basta l'aspetto del corpo a significare pienamente quel che l'uomo è, come non basta neppure la parola, perché un linguaggio dolce può nascondere progetti malvagi (ad es. Sal 62,5). Già la cultura dell'AT, quindi, sa soppesare con equilibrio l'ambiguità del corporeo, la sua forza di comunicazione, ma anche la possibilità che venga asservito dal peccato e ridotto a strumento di menzogna, che nasconde la verità e fa apparire quel che non è.

La ragione ultima di questa ambiguità consiste nel fatto che l'umano non riesce mai totalmente ad esprimere, soprattutto a causa della storia di peccato in cui è immerso, ciò che la creatura è veramente al cospetto di Dio. Per questo Gesù rifiuta radicalmente ogni deduzione automatica che porti a definire lo stato di una persona a partire dal suo aspetto corporeo. Il cieco non è necessariamente in peccato, il lebbroso o l'indemoniato non sono necessariamente persone da emarginare o condannare, ma uomini la cui dignità va riconosciuta anche prima che siano guariti, come è dimostrato da tutta l'attitudine di Gesù verso i colpiti da varie infermità nel corpo.

Il corpo stesso di Gesù è al massimo del suo valore quando è ridotto nello stato pietoso in cui lo descrivono le narrazioni della passione. Ma, proprio in questo stato, esso attira tutti a sé (Gv 12,32), perché la sua massima umiliazione coincide con la glorificazione, come insegna la teologia giovannea che identifica passione e gloria. Poiché, nell'economia della croce, la debolezza è assunta nella gloria, il credente è chiamato a osservare con giudizio critico ispirato a questa fede tutto quello che la corporeità umana manifesta. Il massimo della gloria divina può manifestarsi in ciò che umanamente è il massimo della negatività e della debolezza. Alla luce della croce è *Vanalogia fidei* l'ultima chiave ermeneutica per decifrare il linguaggio più autentico del corpo. Forse il libro che più coerentemente ha applicato questo principio è l'Apocalisse, quando sovrappone alla descrizione della catastrofe terrena l'immagine della realtà autentica che in essa è latente sotto forma di visioni della gloriosa liturgia celeste. In questa liturgia uomini, animali, oggetti, colori, cioè tutto il corporeo, dicono quello che veramente il mondo è già agli occhi di Dio, smascherando cosi l'inganno delle immagini operanti sul versante puramente terreno. La corporeità è il segno manifestativo primario, ma sta sotto l'ermeneutica della croce.

b. *Il gesto* - Il gesto ha grande importanza nella cultura biblica, più di quanta ne abbia nel nostro mondo occidentale. Un contratto si poteva stipulare con il gesto di porre la mano sotto la coscia (Gen 24,2; 47,29); Io stare in piedi o seduti indicava il grado di dignità o la disposizione al servizio; stendere Io scettro poteva significare, anche senza raggiunta di parole, la benevola accoglienza da parte di un sovrano (Est 5,2); Pilato poteva fare il gesto di lavarsi le mani senza cadere nel ridicolo (Mt 27,24); l'emorroissa ritiene sufficiente toccare il mantello di Gesù per essere salvata (Me 5,28). In questo contesto si comprende la naturalezza con cui i profeti, già Isaia (20,1-6) ma soprattutto Ezechiele (4-5; 24; ecc.), trasmettono il messaggio mediante azioni simboliche che spesso consistono proprio nell'atteggiare in un certo modo il proprio corpo. Particolare importanza avevano le posizioni assunte di fronte a un interlocutore di grado superiore come la genuflessione o la prostrazione con la faccia a terra. Tuttavia non si deve esagerare la loro carica emozionale perché spesso si tratta di gesti convenzionali o addirittura di formule linguistiche adottate dai narratori come inizio stereotipato di un colloquio. Ciò potrebbe valere talvolta anche per il gesto frequentissimo di strapparsi le vesti e coprirsi il capo di terra in segno di lutto, dolore o disappunto. [Simbolo]

Il gesto aveva grande importanza anche nel settore cultuale. A rigore, il culto sacrificale consisteva in una serie di gesti rituali che, secondo le norme della tradizione P e le narrazioni dei libri storici dell'AT, si svolgevano nel più assoluto silenzio. Solo nel Cronista e nel Salterio la parola, la musica e il canto diventano prevalenti. Sempre dal Salterio abbiamo notizia anche di un coinvolgimento più spontaneo del corpo: la danza, il battito delle mani, la

prostrazione, la processione, lo stare di fronte al tempio o il salirvi sono elementi continuamente evocati dagli inni. In questi casi il gesto si accompagnava alla parola, che è sempre l'elemento prevalente. È significativo, tuttavia, che la recita di alcune preghiere sia accompagnata da una precisa attitudine del corpo. In quattro casi, tutti molto importanti, l'AT parla di una ^preghiera in ginocchio: per Salomone (IRe 8,54), Elia (IRe 19,42), Esdra (Esd 9,4) e Daniele (Dn 6,11). Tale posizione assume maggior rilievo nel NT perché è quella di Stefano (At 7,69), di Pietro (At 9,40), di Paolo (At 20,36) e di tutti i cristiani che supplicano e adorano (Ef 3,14). Quanto fosse ritenuta espressiva la posizione tenuta nella preghiera lo dimostra l'accuratezza con cui i sinottici, a seconda delle diverse impostazioni cristologiche, descrivono l'atteggiamento di Gesù nell'orto: con la faccia a terra nel gesto solenne della prostrazione secondo Mt 26,39; steso a terra secondo Mc 14,35 e genuflesso secondo Lc 22,41. In Gv, invece, mancando la scena dell'orto, la posizione del corpo tende a divenire secondaria per lasciare il massimo rilievo alla parola. La grande preghiera di Gv 17 è puro discorso aperto dal semplice gesto iniziale di alzare gli occhi al cielo che è poco più di una formula.

c. *Vestito e nudità* - Le vesti garantiscono all'uomo la sua dignità e rivelano la sua funzione sociale, formano quasi un prolungamento della persona. Tipico è il caso del mantello il cui dono rappresenta la massima espressione di amicizia e alleanza (ISam 18,3; IRe 19,19) e, per questo, viene usato nel rituale matrimoniale (Dt 23,1; Rt 3,9). Particolare importanza ha la distinzione tra le vesti maschili e femminili (da cui la proibizione del travestimento in Dt 22,5), perché sono il segno dell'ordine imposto da Dio alla creazione.

Alla funzione del vestito può essere collegato il tema dell'odore e l'uso dei profumi. È attraverso questi, infatti, che una persona può entrare in intimità con l'altra quasi esalando la sua interiorità nell'effluvio del profumo. Questo spiega l'importanza delle essenze odorose nella poesia del Cantico (ad es. Ct 1,3.12; 4,10; 5,1) o nelle storie di Ester e Giuditta. Analogo è il senso dell'odore delle messi che traspira dalle vesti di Giacobbe (Gen 27,27). Profumarsi il capo e le vesti significa esprimere la gioia di vivere e, implicitamente, la riconoscenza al Dio della vita. L'uso dei profumi nel culto, comune a tutte le religioni antiche, assomma il valore sociale del profumo all'idea del fumo che sale al cielo e passa a significare la lode riconoscente a Dio espressa nell'offerta della bellezza e della preziosità (Sal 141,2; Ap 8,2-5). Di conseguenza il sacrificio di profumi può divenire simbolo dell'offerta veramente umana, che trascende la mediazione delle vittime animali e delle oblazioni vegetali. Per questo l'offerta della vita a Dio può essere paragonata a un sacrificio profumato (Ef 5,2) e così pure la vita di Paolo e la predicazione del vangelo (2Cor 2,14-17).

Vesti, ornamenti, profumi, gioielli potevano significare non solo lo stato sociale ma anche il passaggio dalla sfera profana a quella sacra. Assumono perciò importanza le vesti del sacerdote, minuziosamente descritte in Es 28-29; Lv 16; Ez 44. In questo abbigliamento che riveste i sacerdoti di "salvezza" (2Cr 6,41) si scorge l'intento di distinguere la funzione sacerdotale dalla condizione comune degli uomini per avvicinarla al divino in vista della sua funzione mediatrice.

Il bisogno dell'uomo di esprimere attraverso le vesti la propria posizione di fronte a Dio e agli uomini trova la sua motivazione teologica nella interpretazione storico-salvifica della protezione divina nei riguardi della nudità. A questo proposito è essenziale la narrazione di Gen 2-3. Il corpo dell'uomo e della donna è stato creato da Dio ripieno di bontà e di dignità, e la nudità non fa problema: «Ambedue erano nudi, l'uomo e la sua donna, ma non sentivano mutua vergogna». L'assenza totale di disagio nella sfera del pudore è segno di una completezza della persona e di una dignità dell'essere umano come tale, che non ha bisogno di salvaguardare mediante il segno delle vesti il suo io manifestantesi nel corpo, dal momento che non esistono pericoli di menzogna, strumentalizzazione od equivoco. Ma il rifiuto di dipendere da Dio trasforma immediatamente per usare le sigle bibliche che già abbiamo incontrato il corpo in

i

carne: «Si aprirono gli occhi di ambedue e conobbero che erano nudi» (Gen 3,7). Invece della partecipazione alla superiore conoscenza degli esseri divini, la disubbidienza provoca un'apertura della conoscenza (gli occhi) che svela all'uomo che egli è divenuto interiormente contraddittorio e che la sua corporeità non dà più sufficiente affidabilità. La semplicità della comunicazione corporea è rotta non solo tra uomo e donna, ma come mette primariamente in rilievo il testo tra l'uomo e Dio: è, infatti, da Dio che l'uomo nudo si nasconde (3,8.10). Da questo momento in poi la volontà salvifica di Dio si rivela nell'immagine del rivestimento dell'uomo e della donna: all'inefficace protezione vegetale Dio sostituisce tuniche di pelle da lui predisposte. Rivestire l'uomo di protezione e dignità è, d'ora innanzi, compito di Dio, perché l'uomo si è reso non più sufficiente a se stesso, avendo perduto la giusta relazione con Dio. Per questo la storia della salvezza può anche essere simbolicamente descritta come un continuo dono divino di vesti nuove e belle all'uomo, come accade nella celebre allegoria di Ez 16. Parimenti il Secondo e Terzo Isaia potranno descrivere come una figura femminile rivestita di abiti da sposa la restaurazione della dignità di Gerusalemme dopo la catastrofe dell'esilio (ad es. Is 60,1; 61,10-62,9). Il tema della nudità personale si intreccia qui con quello della spoliazione del paese e della sterilità della terra, nuda di vegetazione. La figura umana priva delle vesti diviene il simbolo dell'umanità e del mondo minacciati nella loro vitalità più elementare e richiamati alla vita solo dal gratuito dono di Dio. Anche in Giobbe la nudità è il simbolo dell'impotenza della creatura di fronte alla morte: «Nudo sono uscito dal ventre di mia madre e nudo vi farò ritorno» (Gb 1,21). Ricevere da Dio una veste nuova equivale, invece, ad essere salvati e restituiti alla vita. Si comprende allora l'importanza che hanno nell'Apocalisse le vesti, spesso candide, a significare la vita di coloro che stanno presso il trono di Dio e l'agnello e, in particolare, della Gerusalemme sposa di Dio (Ap 7,14; 19,7; 21,2; 22,14). Anche il rilievo dato all'abbigliamento delle donne nel difficile testo di ICor 11,2-16, più che come una concessione a usanze giudaizzanti per amore di quieto vivere, deve forse essere visto come una speculazione simbolica sulla riabilitazione dell'uomo in Cristo e sulla restaurazione dell'ordine della creazione nel quale uomo e donna, pur nell'uguaglianza, mantengono compiti diversi che ora possono essere significati anche dal simbolismo del vestire. Il credente in Cristo, però, non ha più bisogno di ricuperare il suo prestigio o di significare la sua vocazione con una veste particolare. Metaforicamente egli ha rivestito l'uomo nuovo o il Cristo (Col 3,10; Ef 4,24) e questo rinnovamento operato dallo Spirito è fonte della nuova situazione in cui non vi è più né schiavo né libero, né ebreo né non ebreo, né uomo né donna (Gal 3,28). Un vestito, nell'economia cristiana, può essere ormai soltanto un simbolo illustrativo, ma non dipende più da esso la valorizzazione dell'uomo: può soltanto significare la novità che realmente è stata operata da Dio, è puro simbolo descrittivo come nell'Apocalisse. Il mediatore, Cristo, infatti, come mostra la lettera agli Ebrei, ha operato la salvezza nella realtà e nella nudità della sua persona umana rendendo superflue le vesti e i riti sacerdotali.

2. LE IMMAGINI ANTROPOMORFICHE DI DIO - Per descrivere attributi e attitudini di Dio la Bibbia usa prevalentemente immagini prese dal corpo umano. È superfluo dare un elenco di citazioni, basta ricordare l'importanza del volto, del braccio e della mano, degli occhi e dello sguardo, e perfino delle narici per indicare la sua ira trattenuta. D'altro lato Dio non è mai descritto come un uomo. Ez 2,26 parla accuratamente di "uno di forma umana"; Dn 7,9 di un "Antico di giorni", Ap 4,2 di "Uno seduto". La genericità è voluta per evitare anche solo il pericolo di assimilare Dio all'uomo o di pretendere di conoscere il suo aspetto. Ciò che appare di lui è solo 'un qualcosa' che ha forma umana. Vengono invece usate con molta libertà le altre metafore elencate per indicare l'agire di Dio e le sue operazioni. Spesso si considera primitivo questo antropomorfismo corporeo supponendo che sia più adeguato quello che prende a prestito le realtà spirituali dell'anima. In realtà non ci si accorge che l'antropomorfismo cosiddetto

spirituale è molto più equivoco, perché, mancando la consapevolezza del limite suggerito dalla corporeità, rischia di assimilare troppo Dio all'uomo, come accade quando si dice che è giusto, governa, premia o castiga, dimenticando l'abissale differenza tra queste operazioni in quanto svolte dall'uomo e in quanto ipotizzate in Dio. È un pericolo che non esiste quando si parla di occhi o di braccio, perché tali espressioni richiamano immediatamente la necessità della *via negationis* nell'applicazione analogica.

Più positivamente, l'uso di queste metafore corporee dimostra fino a che punto la cultura biblica è convinta della loro validità e veracità per definire, differenziandolo dal resto del mondo, quel che si trova soltanto in Dio e negli uomini, cioè la capacità di dare un giudizio sulla realtà e di decidere liberamente come rapportarsi ad essa. Il modo di essere nel mondo dell'uomo e le possibilità di fedeltà al suo compito che Dio gli apre, in quanto si manifestano nei suoi poteri corporei di azione, consentono di parlare in modo verace anche di quel che Dio è (non tanto in se stesso) ma di fronte al mondo. È la prova che tutto l'uomo è ad immagine di Dio.

IV - CONCLUSIONE: L'UOMO NUOVO RIVESTITO DI CRISTO — La metafora del "rivestire Cristo" (Rm 13,14; Gal 3,27) o l'uomo nuovo (Col 3,10; Ef 4,24) esprime forse più chiaramente di altre il valore e il senso della corporeità. In Cristo Dio stesso si è espresso nella corporeità: vedere l'uomo concreto, Gesù di Nazareth, significa vedere il Padre (Gv 14,9). Come ha sottolineato la lettera agli Ebrei, Cristo è mediatore perché mette in gioco non riti esteriori o forme cultuali estrinseche all'uomo, ma se stesso nella totalità del suo essere. In Cristo l'uomo con la sua corporeità è il tutto della presenza di Dio e tutto passa attraverso tutta la sua corporeità. La salvezza è la partecipazione, donata da Dio e accolta nella fede, di questo nuovo essere uomini che è proprio del Cristo: è un rivestire Cristo spogliandosi del proprio vecchio uomo. Quando è liberato dalle vecchie strutture condizionate dal peccato, il credente ritrova nella comunione con Cristo la possibilità di disporre con piena libertà di tutto se stesso e, quindi, ritrova la grazia di esprimere se stesso (in quanto ricreato in Cristo) con tutto il suo essere ed anche la corporeità viene, almeno radicalmente, restituita a tutta la sua capacità espressiva. Per questo Paolo può scrivere un principio di portata eccezionale: «Offrite i vostri corpi come un sacrificio santo, gradito a Dio, come vostro culto spirituale» (Rm 12,1). Spirituale qui significa valido agli occhi di Dio, ma è decisivo il fatto che il culto degno di Dio possa e debba essere reso nel corpo e con il corpo. Per e in questa dipendenza cristologica la corporeità diviene il luogo in cui l'uomo è, rivela e attua tutto se stesso, risanando e potenziando le capacità espressive che già la condizione creaturale concedeva alla corporeità umana.

Il cristiano è, dunque, colui che ha ricevuto da Cristo la libertà di essere se stesso (cioè figlio di Dio e spirito) nel corpo per manifestare che la pienezza del Cristo riempie tutto ciò che esiste e non lascia spazi ad alcuna negatività (cf. Ef 1,23). Come, con quali gesti o segni ciò debba e possa avvenire è quasi totalmente lasciato alla libera creatività delle culture umane nel loro diverso configurarsi storico. L'esperienza del popolo di Dio, di cui abbiamo delineato alcune caratteristiche nei paragrafi precedenti, offre al massimo un'antologia esemplificativa di possibili usi o manifestazioni corporee, alcune delle quali potranno essere privilegiate o raccomandate o perfino rese obbligatorie a causa della loro collaudata efficacia o del particolare rilievo che hanno assunto nella storia della salvezza, senza però mortificare la libertà di altre scelte espressive. Così, ad esempio, il cristiano non potrà mai rinunciare ad esprimere corporalmente il suo ingresso nella sfera del Cristo mediante l'abluzione battesimale del corpo, né potrà rinunciare a mangiare il corpo eucaristico del Cristo o ad imporre le mani ed ungere con l'olio. Non dovrà invece più usare il segno corporeo della circoncisione perché fatti contingenti ma di valore decisivo accaduti nel corso della storia della salvezza l'hanno esclusa. Sarà libero in una serie di altre manifestazioni: potrà ancora digiunare o non digiunare, usare o non

usare vesti, dare ad esse nuovi significati simbolici, alzare o congiungere le mani secondo i diversi suggerimenti della sua cultura, pur nell'ascolto attento e riverente delle tradizioni del passato, secondo un criterio di libertà totale, ma colta, sapiente e rispettosa della storia salvifica.

Il principio fondamentale rimarrà però uno solo: la carne del peccato, in Cristo, è ridiventata corpo, cioè possibilità che tutto, fino alle estreme propaggini della materia, sia da Dio, di Dio e per Dio. Il cristiano non trascurerà quindi più alcuna possibilità di dire con il corpo e nel corpo quel che Dio lo ha fatto diventare in Cristo: ogni ingiustificata reticenza o ritiro dal corporeo sarebbe un rinnegamento del Cristo e della totalità della salvezza.

COSMO

I - LA CULTURA MODERNA — La cultura odierna è, in gran parte, dominata dalla visione scientifica del mondo. Per 'mondo' o 'cosmo' intendiamo qui la realtà che circonda e in cui vive l'umanità. Dunque, riteniamo che la cultura odierna pensa la realtà dell'universo con gli occhi delle scienze naturali. Al binomio "Dio e l'uomo", caratteristico della cultura medioevale impregnata di fede, dall'illuminismo in poi si è sostituito il binomio "l'uomo e le cose". Si è imposto il cosiddetto interesse scientifico per le cose e il loro sfruttamento tecnologico, ossia la conoscenza degli aspetti quantitativi, misurabili e verificabili delle cose da 'usare' e plasmare. La cultura moderna tende quindi a considerare il cosmo in sé, ossia nei meccanismi del suo 'funzionamento' fisico, indipendentemente dalla relazione con Dio, e in funzione dei bisogni dell'uomo.

Di conseguenza, la cultura moderna è anche cultura del potere: lo scopo della vita è acquisire potere per soddisfare dei 'bisogni'. Coerentemente il cosmo è anch'esso considerato in funzione del potere dell'uomo. Dentro tale cultura, è vero e buono ciò che dà potere, ciò che serve. Lo sfruttamento scientifico-tecnologico del cosmo rientra in questa cultura del potere.

La visione religiosa biblica non si propone come antiscientifica, ma rifiuta la pretesa totalizzante della scienza, intesa illuministicamente, e rifiuta di essere adoratrice del potere. La fede infatti non è ricerca di potere, bensì del senso e del dono che si offre a noi gratuitamente e liberamente. Nel frastuono delle voci sollevate dalla scienza che serve al potere e della filosofia ridotta a scienza, la fede in quanto fede ragionevole o ragione credente capace di integrare in sé la visione scientifica del mondo cerca il senso e il valore del mondo per l'uomo in quanto è essere nel mondo.

La prospettiva biblica sul cosmo è precisamente quella del senso e del valore del cosmo per l'uomo. L'uomo credente della Bibbia non si considera "padrone del mondo", bensì si autocomprende come custode del mondo quale realtà dotata di senso perché data dall'Assoluto e a lui aperta. Rimettendo nelle mani di Dio il senso ultimo delle cose, la fede toglie alla scienza e al potere dell'uomo cui essa serve la loro pretesa totalizzante. Il mondo, inteso come creazione e quindi come dono, ha un senso che non gli è dato soltanto dall'uomo, ma d'altra parte è affidato alla 'custodia' dell'uomo e raggiunge il suo fine soltanto se l'uomo lo accoglie e lo porta a compimento.

II - ANTICO TESTAMENTO —

1. L'IDEA DI COSMO - L'ebraico biblico non ha un termine che corrisponda esattamente al nostro 'cosmo' o 'mondo', in cui è implicita l'idea di ordine o bellezza. In epoca post-biblica assunse questo significato il termine *'òlam* che nell'AT indica "un tempo senza confini", cosicché *leòlam* significa "per sempre"; *'òlam* è un attributo di Dio e di tutto ciò che partecipa del divino, prendendo così il senso di 'definitivo', 'pieno', 'stabile' e 'continuo'.

Due altri termini ebraici sono spesso resi con 'mondo', cioè *heled* e *febei,* che non sono mai tradotti con *kósmos* dai LXX, perché infatti significano "terra abitata". Il greco *kósmos,* invece, ricorre di frequente nei libri tardivi e scritti in greco, in Sap e 2Mac.

Per rendere il senso di 'cosmo' la Bibbia ebraica usa dire 'tutto', come in Is 44,24; «Io sono il Signore che ha creato tutto», o in lCr 29,11: «Tuo, Signore, è tutto ciò che si trova nel cielo e sulla terra». Il binomio cielo-terra, variato a volte in cielo- mare (Is 50,2) o nel trinomio cielo- terra-mare (Ez 38,20) o inferi-cielo-mare (Am 9,2), designa l'universo intero, come in Gen 1,1: «Nel principio Dio creò il cielo e la terra».

In tutti i casi, la Bibbia non ha l'idea di un cosmo separato e indipendente dall'uomo, ossia non pensa al cosmo come al 'contenitore' e all'umanità come al 'contenuto'. Di conseguenza, nella Bibbia manca l'idea di 'spazio' come ricettacolo vuoto: lo spazio è sempre riempito di qualcosa, altrimenti non esiste; non c'è l'idea di 'tempo' se non collegata con una realtà che è nel tempo. È

i

assente l'astrazione di tipo greco.

Il cosmo non è, nella Bibbia, un'entità fissa, immobile, un 'essere' o un organismo, ma piuttosto un evento, un processo dinamico che accade. Ha detto molto bene G. von Rad: «Non sarà mai ricordato abbastanza che all'antico Israele era estraneo il concetto di 'mondo' che per noi è corrente. Che non disponesse di un concetto altrettanto ovvio come quello del greco 'cosmo' non è senza profonde ragioni. È evidente che Israele non era in grado di concepire il mondo, filosoficamente oggettivato, come un'entità a cui l'uomo si vede contrapposto. Il motivo di ciò va ricercato nella visione israelitica, non tanto ontologica quanto storica, del mondo. In tal modo esso si presentava all'uomo in forme sempre nuove e disparate, ed era quindi molto più difficile coglierlo concettualmente; più difficile ancora ridurlo ad un principio unitario. Israele non vedeva il mondo come un organismo ordinato e autosufficiente, in quanto da un lato nel suo divenire vedeva molto più direttamente l'opera di Jhwh, e dall'altro vi avvertiva anche il contributo dell'uomo, che pure, con le sue azioni buone e cattive, determinava incessantemente le reazioni dell'ambiente circostante».

2. COSMOGRAFIA BIBLICA - Non c'è, nella Bibbia, una descrizione unitaria dell'universo. Tuttavia si può ricavarla dai molti passi nei quali vi si fa cenno. Come i babilonesi, anche gli israeliti concepivano l'universo come una struttura a tre livelli: il cielo, la terra (e il mare), il mondo sotterraneo.

Si tratta di una struttura, nel senso che i vari elementi del cosmo sono in relazione tra loro. Per es. in Es 20,4 leggiamo: «Non ti farai scultura e alcuna immagine né di quello che è su in cielo né di quello che è quaggiù sulla terra né di quello che è in acqua, sotto terra». Il cielo è 'su', in alto; la terra è 'quaggiù'; gli inferi sono 'sotto terra.

Nel testo della benedizione di Giuseppe (Dt 33,13-16) appare chiara la struttura tripartita "cielo-terra- *Seol",* insieme con gli elementi differenti e propri di ogni livello: « Benedetta dal Signore la sua terra: ha il meglio dal cielo, la rugiada, e dall'abisso disteso nel profondo; il meglio dei prodotti del sole, il meglio dei frutti della luna; il meglio delle montagne antiche, il meglio dei colli eterni; il meglio della terra e la sua ricchezza, il favore di Colui che abita nel roveto venga sul capo di Giuseppe, sulla testa del prescelto fra i suoi fratelli». Al di sopra dell'intero universo sta Dio, creatore e garante dell'ordine del cosmo. Eccetto in Sap 13, l'uomo biblico non è preoccupato di 'provare' l'esistenza di Dio a partire dal mondo creato: Dio è sperimentato e incontrato nella storia, il suo potere creatore nel cosmo è percepito entro la fede in lui, attinta dall'esperienza storica della sua rivelazione. La contemplazione del cosmo non è tanto la via per provare l'esistenza di Dio quanto piuttosto decifrazione dei segni della sua attiva presenza di creatore.

Il *cielo* è abitato dalle stelle, che formano delle costellazioni: «Egli forma l'Orsa e l'Orione, le Pleiadi e le Costellazioni del sud» (Gb 9,9; cf. Gb 38,31). Due pianeti sono individuati con certezza, Saturno e Venere: «Come sei caduto dal cielo, astro del mattino (Venere), figlio dell'aurora» (Is 14,12): «Leverete, Siccut, vostro re, e Chiion (Saturno), vostro idolo, stella dei vostri dèi, che vi siete fatti» (Am 5,26). Probabilmente c'era in Israele la tentazione di abbandonarsi al culto degli astri, diffuso e praticato in Babilonia: così si spiega la proibizione succitata del Decalogo e la polemica amosiana contro il culto di Saturno e di Isaia contro il culto di Venere, associata con la dea Astarte. Gli astri sono, nella Bibbia, sdivinizzati e ridotti a semplici creature di Dio (cf. Gen 1). Come gli egizi e i babilonesi, anche gli israeliti erano impressionati dal sole, simbolo di eterna durata, ma lo smitizzarono: «Il sole sorge, il sole tramonta, e si affretta al suo luogo» (Qo 1,5). Il corso regolare del sole è segno della stabilità e dell'ordine del cosmo, come appare dall'avvicendarsi delle stagioni: «Finché la terra durerà, semenza e raccolta, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte non cesseranno mai» (Gen 8,22). Probabilmente un inno al sole è trasformato in un inno alla *tórah* (Sai 19).

Il cielo è la sede di Dio: «Egli siede al di sopra della volta del mondo, i cui

abitanti sono come cavallette. Egli distende i cieli come un velo, li dispiega come una tenda in cui si abita» (Is 40,22). Dio è nei cieli, ma è presente nel tempio di Gerusalemme: «Ma veramente Dio abita sulla terra? Ecco: i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere; quanto meno lo potrà questo tempio che ho costruito!» (IRe 8,27). Dìo è assolutamente trascendente, tuttavia non è né lontano né assente. Nel tempio è presente il Nome, la Gloria di Dio: è un modo per affermare l'immanenza, ma salvaguardando la trascendenza di Dio. La distanza del cielo è simbolo della trascendenza divina: «Quanto il cielo si eleva sopra la terra, così sono elevate le mie vie sopra le vostre vie ed i miei pensieri sopra i vostri pensieri» (Is 55,9). Le nubi sono simbolo della presenza velata di Dio: con una nube Dio guida gli israeliti nel viaggio attraverso il deserto (Es 13,21; 14,19-20; 19,16-25 e in una nube egli discende per parlare con Mosè (cf. Es 24,15-18; 33,9-11; Nm 12,5-10). La nube rivela e nasconde l'attiva presenza di Dio. Jhwh non è, come gli altri "dèi" dei popoli dell'antico Oriente, un Dio legato e definito dai fenomeni meteorologici o geofisici: gli dèi cananei, ad es., personificavano i fenomeni atmosferici (c'era, ad es., il dio della tempesta), mentre Jhwh controlla, domina, provoca tali fenomeni. Così in Os 13,15: «Il vento d'oriente verrà, il soffio del Signore verrà, si alzerà dal deserto, inaridirà la sua sorgente, seccherà la sua fontana, devasterà la sua terra e tutti i suoi gioielli»; in Is 29,6: «Tu sarai visitata dal Signore degli eserciti con tuoni, terremoti, grande fracasso, con uragano, tempesta e fiamma di fuoco divorante». Niente sfugge al dominio di Jhwh e nessun 'luogo' è per lui inaccessibile.

La *terra* è designata con termini ebraici diversi, che riflettono i differenti modi in cui era percepito il rapporto dell'uomo con la terra, intesa come territorio *(eres),* suolo (*adornati),* terraferma (*jabasah*), terra abitata (*tebel*), spazio del mondo *(heled).* I babilonesi immaginavano la terra come un disco al cui centro era Babilonia, così gli ebrei si rappresentavano la terra come una superficie al cui centro era Gerusalemme: «Questa è Gerusalemme. L'ho posta in mezzo alle genti con gli altri paesi tutt'intorno» (Ez 5,5). Gerusalemme è l'ombelico, cioè il centro della terra (Ez 38,12; cf. Gdc 9,37). Per i greci, Atene (o altre città) era l'ombelico del mondo; per gli egizi, Tebe sede del culto del dio Amon era il centro della terra; per i romani, Roma era *umbelicus orbis.* La centralità di Gerusalemme non era pensata solo in termini geografici, ma anche teologici: essa sorge sul monte più alto, da essa proviene la parola del Signore, ad essa affluiranno tutte le genti (Is 2,1-5; Mi 4,1-3): la capitale è simbolo del popolo di Dio, luce e modello per tutti i popoli.

Come non elaborò un sistema o una teoria astronomica, così pure Israele non costruì nessuna concezione sistematica di geofisica. I fenomeni geofisici, come terremoti o eruzioni vulcaniche, sono al servizio di Dio che ne ha il pieno dominio. Essi formano il corteo delle teofanie: «Signore, quando uscisti da Seir, quando tu avanzasti dai campi di Edom, la terra tremò con fragore, il cielo lasciò cadere la pioggia, i nembi lasciaron cadere la pioggia. I monti furono scossi davanti al Signore, il Sinai vacillò davanti al Signore, Dio di Israele» (Gdc 5,4-5). Tra il cielo e il mondo sotterraneo sta anche il mare (*jam*), con riferimento per gli ebrei soprattutto al Mediterraneo. Gli israeliti non erano dei navigatori e avevano un certo terrore del mare, che divenne per loro il simbolo del caos, la sede di mostri terrificanti: «Non sei forse tu quello che hai spezzato Raab ed hai trafitto il dragone? Non sei forse tu quello che prosciugasti il mare, le /acque del grande abisso, e hai fatto delle profondità del mare una strada, perché i redenti l'attraversassero?» (Is 51,10). La vittoria di Jhwh sul mare e i suoi mostri è la liberazione dell'uomo dalle forze ostili e mortali che lo minacciano.

Il *mondo sotterraneo* è generalmente connesso con la / morte. Infatti la morte era pensata, perlomeno in vari passi dell'AT, come un passaggio dalla terra luogo dei viventi allo *Seol,* soggiorno dei morti. Lo *Seol* è la 'terra' dell'oblio, delle tenebre e del silenzio, delle ombre. Là non c'è vita, come nel deserto. Lo *seol* è nel più profondo della terra (Dt 32,22), al di là dell'abisso sotterraneo (Gb 26,5; 38,16-17). Non si dice mai che Dio abbia creato lo *Seol.* Esso è il limite estremo

i

dell'universo: «Se si apriranno un varco nello *Seol,* di laggiù la mia mano lo afferrerà» (Am 9,2). Dio dunque agisce sovranamente anche nello *Seol.*

La cosmografia biblica non vuole essere una concezione scientifica del cosmo paragonabile a quella delle scienze moderne. Israele non si poneva di fronte al mondo in atteggiamento 'neutrale', che obiettivasse la totalità degli elementi cosmici come un sistema di leggi: per questo, e non solo per limiti linguistici o concettuali, non ha i termini/concetti di 'mondo', 'natura', 'cosmo'. Come s'è cercato di mostrare, per Israele il mondo è un evento, un agire incessante, continuo di Dio che sostiene e fa vivere ogni cosa. Più che di 'cosmo' si dovrebbe parlare di 'creazione'. Come tale il mondo era percepito come manifestazione della realtà e dell'onnipotenza di Dio. Le esperienze umane del mondo naturale erano vissute, nella prospettiva della fede nella creazione, come esperienze di Dio, del suo potente e benefico intervento a favore dell'uomo. Tuttavia l'esperienza delle disarmonie del cosmo pone il problema della giustizia di Dio, come appare nel libro di / Giobbe e di Ben Sira [Siracide].

3. LE ORIGINI DEL COSMO - L'interesse della Bibbia non è rivolto a spiegare il 'come' ha avuto origine il mondo, ma piuttosto a comprendere e proclamare il 'senso' del mondo come creazione di Dio. Nella narrazione, comunemente ritenuta jahwista, delle origini (Gen 2-3), la 'risalita' nel tempo primordiale equivale a una 'discesa' nelle profondità dell'essere: ciò che è permanentemente vero e costitutivo dell'uomo e del mondo è fatto risalire agli inizi. Così pure è nel testo sacerdotale di Gen 1 [Genesi].

Si tratta di un modo di pensare mitopoietico. Ciò che è conosciuto come struttura o ordine, noi diremmo metafisico, è detto esistere fin dall'inizio, fin dai tempi primordiali. E in questo senso il linguaggio mitologico di Gen 1-11 è vero: ci dice ciò che noi viviamo tutti i giorni!

La tradizione jahwista presenta il cosmo come un evento orientato a Jhwh, come il luogo della presenza benedicente di Dio a favore dell'uomo. L'uomo ha un legame indissolubile con il cosmo perché viene dalla terra: «Il Signore Dio modellò l'uomo con la polvere del terreno e soffiò nelle sue narici un alito di vita» (Gen 2,7). Le cose, la terra con i suoi frutti e i suoi ritmi stagionali, «semenza e raccolta, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte» (Gen 8,22) è al servizio dell'uomo. L'uomo ha accanto a sé gli animali (Gen 2,19-20), ai quali impone un nome, e ciò vuol dire che essi hanno un significato per l'uomo; è l'uomo che dà un nome, ossia fissa la destinazione e il ruolo degli animali. L'uomo ha una relazione col mondo: deve lavorarlo e custodirlo con il suo lavoro: «Il Signore Dio rapì l'uomo e lo depose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse» (Gen 2,15). Il lavoro umano non è, dunque, sfruttamento arbitrario, ma è custodia del mondo, che suppone la conoscenza del senso e del destino del mondo. La concezione cosmologica jahwista è dunque antropologica: il mondo è inseparabile dall'uomo, e viceversa. La concreta struttura del mondo dipende dalla insondabile azione di Dio creatore, ma anche dall'agire dell'uomo. Poiché l'uomo è peccatore (Gen 3), malvagio, e «il suo cuore è rivolto tutto il giorno al male» (Gen 6,5), il suo rapporto col mondo è stravolto. Il suolo è maledetto a causa dell'uomo, che con affanno ne trarrà il nutrimento per tutti i giorni della sua vita (Gen 3,17). Il cosmo stesso diventa indomabile e perfino violento oppressore dell'uomo (cf. il diluvio). Col peccato è andato perduto l'equilibrio armonico, voluto da Dio, tra l'uomo e il suo mondo. Il cosmo diventa ambiguo, non in sé, ma in rapporto all'uomo corrotto, malvagio. Ma da Gen 12,1-3, con la scelta di Abramo, Dio reimmette nella storia umana la forza ricreatrice della sua benedizione per salvare l'uomo e, attraverso di lui, il cosmo dalla rovina.

La tradizione sacerdotale (Gen 1,1-2,4a) racconta le 'origini' del cosmo per mostrare le strutture archetipe dell'esistenza sia dell'uomo sia del mondo, cioè esibisce una specie di 'programma' di ciò che l'uomo e il mondo devono essere. Non si tratta — ripetiamo — di narrazione di ciò che fu, ma di ciò che è sempre stato ed è sempre valido. Neppure qui, come in nessun altro testo biblico, si deve

cercare quale fosse l'antica concezione 'scientifica' del mondo e tantomeno una visione cosmica normativa per lo scienziato di oggi. La Bibbia presenta la verità che conta per la nostra salvezza e non ha verità scientifiche neutre.

Tre sono gli aspetti fondamentali del cosmo nella tradizione sacerdotale: l'ordine, il tempo, la vita. Sono grandi categorie teologiche di questa tradizione.

Anzitutto in Gen 1 il cosmo è un tutto armonioso e ordinato. Il principio di tale ordine è nell'attività di Dio, espressa con verbi che hanno relazione con l'idea di ordine: separare (per es. le acque del cielo da quelle della terra), collocare al suo posto (per es. gli astri), dare un nome (per es.: Dio chiama l'asciutto 'terra'), assegnare una funzione (per es. il sole è per il governo del giorno). Il "creare" (Gen 1,1) divino non è un "facere" tecnico o strumentale, ma è un "agere" che coinvolge il soggetto che opera e la sua intenzionalità: Dio 'fa' gli astri e 'fa' anche l'uomo. Il fare creatore di Dio è dominato da un'intenzione di ordine e armonia («Dio vide che questo era buono/bello» è un ritornello ripetuto sette volte e, essendo il 'sette' simbolo della perfezione, indica l'armonia perfetta del mondo voluta da Dio). Al vertice dell'attività creatrice di Dio sta la creazione dell'uomo come immagine di Dio. All'uomo è affidato il cosmo: «Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, prendete possesso della terra e governatela e addomesticate i pesci del mare, i volatili del cielo, il bestiame e ogni essere vivente che striscia sulla terra"» (Gen 1,28). «L'autore del codice sacerdotale, riguardo al mondo, non conosceva i problemi che oggi ci angustiano. Non era terrorizzato né da un'esplosione demografica né da una minacciante inabitabilità del mondo, causata da un saccheggio irresponsabile. Di conseguenza, nessuna diretta risposta è data circa la responsabilità dell'uomo riguardo alla terra» (N. Lohfink). Tuttavia condanna ciò che tende a distruggere l'ordine e l'equilibrio del cosmo: per la tradizione sacerdotale, «chi guasta la creazione, si gioca la salvezza» (N. Lohfink). Il 'dominio' dell'uomo sul mondo è, dunque, un governo e una custodia del mondo: è questa una visione che oggi chiameremmo 'ecologica'.

Il mondo, secondo la tradizione sacerdotale, è un evento che accade nel tempo. Ciò è sottolineato, in modo particolare, dalla scansione dei sei giorni della creazione e dalla funzione, assegnata agli astri, di essere segni per le stagioni, i giorni, gli anni e le feste. Il cosmo è così collegato con la storia umana: esso non è una realtà immutabile e statica, ma in certo modo "si evolve" in relazione all'uomo. Ciò significa che il rapporto dell'uomo con il mondo è storico, sottomesso a possibili variazioni, sia per il meglio sia per il peggio.

In terzo luogo l'autore sacerdotale ha un interesse particolare per il tema della vita. Dio è colui che fa vivere e dona la benedizione agli esseri creati, cioè dà l'energia vitale che rende capaci di far continuare la vita. Il cosmo è pieno di vita. E benedizione significa "energia di procreare". Dio benedice gli esseri viventi (Gen 1,22), così come benedice l'uomo e la donna (1,28). Senza la capacità di procreare, data dalla benedizione, non ci sarebbe propriamente la vita.

Ma l'uomo ha introdotto nel mondo la violenza (*hamas*): «Ora, la terra era corrotta al cospetto di Dio e piena di violenza» (Gen 6,11). La violenza umana diffusa provoca il diluvio, una vera ricaduta del cosmo nel caos. La creazione è la vittoria sul caos, sul *tóhù wabdhù* originario (1,2) attraverso un'attività di ordinamento del mondo. Non c'è, in Gen 1, lotta tra dèi rivali, come nei miti babilonesi (cf. Atrahasis) né tra la divinità (Marduk) e il mare personificato (Tiamat). Per il testo biblico, il caos iniziale è un elemento di cui Dio è padrone e non c'è traccia di una lotta, da cui dovrebbe uscire l'ordine del cosmo. Dio agisce da solo e la sua vittoria sul caos non avviene a scapito di una qualche altra divinità.

Tuttavia nei salmi (74,13-14; 104, 25) e in testi profetici tardivi (come in Is 27,1) si riscontrano tracce di questo tema della vittoria di Dio sulle forze del caos, designate con nomi di mostri come Leviatan e Dragone. Ma in Gen 1 l'ordine cosmico è prodotto dalla parola di Dio, senza nessuna lotta.

4. IL MONDO-CREAZIONE - Dalle considerazioni precedenti appare

i

chiaramente che l'idea biblica di cosmo è inseparabile da quella di creazione: Dio è l'origine e il garante dell'ordine cosmico perché ne è il creatore. Ma l'idea biblica di creazione non va intesa sullo sfondo del problema del dualismo gnostico; tale dualismo, eccetto forse in Giovanni, non è un problema biblico. In altri termini, la Bibbia non si interroga sull'origine assoluta del mondo, ma piuttosto sul rapporto uomo-mondo, sulla salvezza di Dio e il ruolo del mondo, sulla presenza e azione di Dio nel mondo.

Nei testi di Gen 1-11 l'interesse non va al tema della "creatio ex nihilo" né a quello del "Chaoskampf", bensì all'azione ordinatrice di Dio. Ora, l'ordine cosmico è connesso con l'ordine morale e sociale: il disordine morale, la violenza, sconvolge il cosmo stesso con il diluvio; nei salmi regali, come per es. in Sal 72,1-7, la giustizia (il retto ordine) del re è connessa con l'ordine della natura. Il centro dell'attenzione è dunque l'ordine del cosmo e non tanto la sua origine.

Ha scritto C. Westermann: «Nell'AT non si parla mai di fede nel Creatore, non si incontra mai una frase del tipo: "Io credo che il mondo è creato da Dio", e nelle professioni di fede dell'AT (il cosiddetto 'credo storico', come lo chiamò von Rad) non compare mai la creazione o la fede nel Creatore. È facile capirne la ragione: per l'uomo dell'AT non esisteva una possibilità diversa di concepire l'origine del mondo. La creazione non rientrava per lui in un articolo di fede perché non esisteva per lui alcuna alternativa. In altre parole: egli aveva una concezione della realtà diversa dalla nostra, così che per lui non esisteva che la realtà posta da Dio. Quegli uomini non avevano bisogno di credere che il mondo è creato da Dio poiché questo era un presupposto del loro pensare».

Sul presupposto che il mondo è totalmente sotto il dominio di Jhwh, la Bibbia si interroga sulla salvezza di Dio per il suo popolo. Nei testi poetici più antichi (Gen 49; Es 15,2-18; Dt 32,1-43; 33; Gdc 5; 2Sam 22,2-51; Sal 29,68) «non si parla dell'origine assoluta, ma piuttosto delle origini dell'ordine sociale come Israele lo trovò e lo intese..., cioè della salvezza di Israele da parte di Dio» (D. McCarthy).

Il mondo, per l'israelita, non era il luogo dell'automanifestazione del divino quale forza immanente al cosmo: Dio è trascendente il mondo, è il creatore che garantisce e mantiene saldamente la stabilità del mondo. Il mondo 'narra', 'annunzia' il Dio creatore: «I cieli narrano la gloria di Dio e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani» (Sal 19,2). Dio agisce e interviene nel cosmo, e i cosiddetti "fenomeni naturali" sono attribuiti immediatamente a Dio, comprese le catastrofi, come un terremoto, la siccità, un fulmine, ecc. Il mondo è sotto il dominio assoluto di Dio, ma non è abitato da immanenti forze divine o demoniache. Non c'è perciò, in Israele, l'idea di cosmo nel senso di mondo regolato da leggi eterne, fisse e immutabili. Il mondo è il luogo, sempre aperto, della libera iniziativa salvifica di Dio per l'uomo [Miracolo].

L'esperienza originaria di Israele, di cui l'Esodo è una versione emblematica, è quella del Dio salvatore e liberatore. Da quest'esperienza storica di salvezza Israele è 'risalito' alla fede in Dio creatore per affermare che Dio crea, sostiene, fa vivere il mondo al fine di poter comunicare la sua salvezza agli uomini. In altre parole, sinteticamente, possiamo dire: Jhwh è salvatore e, per realizzare la sua salvezza, egli crea e fa vivere il mondo. La creazione è vista in un orizzonte soteriologico.

5. IL COSMO NEI SALMI - L'ebreo orante dei salmi è coinvolto nel suo cosmo, è affascinato e rapito dallo splendore del sole (Sai 19), simbolo della *tórah,* o dalla furia distruttrice della tempesta (Sal 29), simbolo della potenza divina. Ma è tutta la creazione che 'parla' al e con il salmista.

Il cosmo dei salmi è infatti un mondo significativo, che ha senso, perché è come l'incarnazione del senso dato da Dio con la sua parola creatrice. Ogni cosa è frutto della parola di Dio e perciò portatrice di senso. Il mondo parla senza parole e senza scrittura: «Non è loquela, non sono parole, non si ha percezione del loro suono; in tutta la terra uscì il loro richiamo, ai confini del mondo le loro

parole» (Sal 19,4-5). Il cosmo infatti è attraversato da un capo all'altro dalla *tórah* che, come la sapienza, ha dimensioni cosmiche.

Nel Sai 104 pare di sentire riecheggiare lo sguardo contemplativo sul cosmo di Gen 1, come se l'occhio passasse da un elemento all'altro del mondo creato: la luce, i monti, le valli, il sole, i fiumi, le piante, gli animali... Non si racconta la creazione, ma la si contempla e la si canta. Non si vuole spiegarne l'origine, ma comprenderne la bellezza e l'ordine. La creazione del mondo è percepita dal salmista non al passato, come evento delle origini, ma come atto presente. Per il salmista, piuttosto che dire «Dio ha creato il mondo», si dovrebbe dire che «Dio crea il mondo». La vita variegata e molteplice che si srotola davanti agli occhi del salmista non è un meccanismo né un libro scritto in un lontano passato immobile, ma è scritta al presente da Dio. Il cosmo è quindi contemplato come una continuità di vita che si rinnova e rinasce: non c'è un giorno uguale ad un altro!

Il cosmo è uno 'spazio' ambiguo: è il luogo dell'incontro con Dio, ma è anche distanza da Dio. Spazi immensi, profondità abissali, lontananze non misurabili: potremmo provare la vertigine del vuoto, dell'assenza, del nulla. Il cosmo non è positività pura, ma è anche una prova: «Dove potrei andare lontano dal tuo spirito? Dove fuggire, lontano dalla tua potenza? Se scalassi i cieli, là tu sei! Se discendessi negli inferi, anche là tu sei. Se raggiungessi le ali dell'aurora e riuscissi ad abitare al di là del mare, sì, anche là mi guiderebbe la tua mano, mi prenderebbe la tua destra» (Sal 139,7-10). Potremmo non vedere Dio nel cosmo, non percepirne la presenza, ma Dio ci vede e ci conduce per mano. Fuggire in uno spazio immenso e vuoto o lasciarci prendere e condurre da Dio?

Il mondo e la storia sono l'opera meravigliosa dell'amore di Dio, l'amore eterno che viene cantato nella litania del Sal 136. C'è dunque un legame d'amore che unisce Dio al cosmo e alla storia umana del suo popolo: creazione e storia sono inseparabili. Anche in Gen 1-2 la creazione è il 'prologo' della storia della salvezza: Dio crea per realizzare il suo piano salvifico. E il suo amore salvifico di alleanza è la sorgente del mondo creato: «Ha fatto i cieli con sapienza, poiché eterno è il suo amore. Ha fissato la terra sulle acque, perché eterno è il suo amore. Ha fatto i grandi luminari, perché eterno è il suo amore. Il sole per il governo del giorno, poiché eterno è il suo amore. La luna con le stelle per il governo della notte, poiché eterno è il suo amore» (Sal 136,5-9).

Nel Sai 89, Dio crea e salva, ma è lo stesso Dio che agisce nel cosmo e nella storia. La creazione non è soltanto il teatro della storia salvifica, ma è essa stessa compenetrata dall'azione salvifica di Dio. L'autocomunicazione di Dio, che è la salvezza, avviene non solo nella storia, ma è già intima al mondo concreto. Si può allora parlare di una "salvezza universale" che Dio offre a tutti gli uomini attraverso il suo atto creatore, che salva dal caos il cosmo intero.

6. IL COSMO NEI PROFETI - Nel cosmo i profeti non vedono soltanto la presenza del Creatore che conserva la vita, ma anche la libertà di Dio trascendente che dona e giudica.

La pioggia e la rugiada sono un dono di Dio (Ger 5,24; Gl 2,23; Zc 10,1). La pioggia e la neve portano fecondità alla terra e quindi benessere: «La pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano più, senza aver irrigato la terra, fecondata e fatta germogliare, in modo da fornire il seme al seminatore ed il pane a chi mangia» (Is 55,10). Certo, non possiamo attribuire ai profeti un interesse ecologico paragonabile a quello dell'uomo di oggi. L'esperienza, che l'uomo ha del mondo, è sempre secondo i profeti esperienza della presenza di Dio trascendente e libero: «Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provoco la sciagura: io, il Signore, compio tutto questo» (Is 45,7). Non si trova mai, nei profeti, l'idea di una creazione "ex nihilo", sebbene il dominio di Dio sul mondo e sull'uomo sia assoluto: «Ecco colui che forma i monti e crea i venti, che manifesta all'uomo qual è il suo pensiero, che fa l'alba e le tenebre e cammina sulle alture della terra» (Am 4,13). Neppure i profeti sono preoccupati di mostrare l'esistenza di Dio a partire dalla bellezza e dall'ordine del cosmo, sebbene affermino che la sapienza divina presiede alla formazione e alla

i

sussistenza del cosmo: «Dio ha fatto la terra con la sua potenza, ha stabilito il mondo con la sua sapienza e con la sua intelligenza ha steso i cieli» (Ger 10,12).

Frequente invece è l'affermazione che i fenomeni naturali negativi sono strumenti del giudizio divino, un flagello di Dio. Geremia descrive plasticamente il fenomeno della siccità: «I loro nobili mandano i giovani a cercare acqua: giungono alle cisterne ma non trovano acqua; ritornano con i loro vasi vuoti; si vergognano, si confondono e coprono la loro testa. Il suolo ha cessato di produrre, poiché non c'è più pioggia nel paese, si vergognano gli agricoltori, coprono la loro testa. Perfino la cerva del campo partorisce e abbandona perché non c'è erba. Gli onagri s'arrestano sulle alture, aspirano aria come sciacalli; s'illanguidiscono i loro occhi perché non c'è pascolo» (Ger 14,3-6). La ragione e il senso della siccità sono addotti nel v. 7: «Contro di te abbiamo peccato».

Anche la pioggia può trasformarsi da dono in strumento di castigo divino: «Perciò dice il Signore Dio: Con ira scatenerò un uragano, per la mia collera cadrà una pioggia torrenziale, nel mio furore per la distruzione cadrà grandine come pietre» (Ez 13,13; cf. Ger 23,19). Così pure un terremoto (Am 1,1), un'invasione di cavallette (Am 7,1-3), un uragano sconvolgente (Is 40,24; Ger 25,32) e molti altri fenomeni naturali sono considerati come giudizio punitivo di Dio.

I profeti proclamano, dunque, un nesso tra il peccato e le calamità naturali, che colpiscono gli uomini, ma anche l'unità della giustizia e dei beni. La disgiunzione tra uomo e cosmo è data dalla trasgressione della *tòrah*; l'unità tra giustizia e beni è data sempre dalla *tòrah.* È dunque la volontà divina che può mantenere e garantire l'unità benefica tra uomo e cosmo. Se l'uomo va contro la *tòrah,* ossia l'ordine cosmico stesso voluto e posto da Dio per il mondo e la storia umana, allora si rompe l'unità tra uomo e cosmo: di qui le catastrofi.

I fenomeni naturali negativi sono visti come giudizio, collera di Dio nel senso che sono segni dell'incompatibilità tra Dio e il peccato, la violenza. La giustizia di Dio è inseparabile dalla giustizia dell'uomo: se l'uomo abbandona la giustizia di Dio cioè la legge che rende visibile l'ordine della creazione il cosmo stesso è sconvolto e si realizza così una diastasi tra il giusto ordine del mondo creato da Dio e l'effettiva esperienza del mondo fatta dall'Israele peccatore. L'uomo peccatore non vede che un mondo sconvolto, crudele, caotico e nemico e non riesce più a scorgere il Dio buono della creazione.

Jhwh stesso diventa un enigma, «un Dio nascosto» (Is 45,15), e il mondo diviene come un mostro indomabile. Solo riscoprendo il vero volto di Dio che vuole liberamente un mondo giusto, buono per tutti gli esseri sia nel campo naturale sia per l'uomo nell'ambito socio-politico, gli israeliti troveranno la speranza nella salvezza divina che abbraccia storia e cosmo in un unico disegno unitario. Questo è soprattutto il messaggio dei profeti esilici e postesilici: nonostante le colpe umane, la corruzione e la violenza che giungono a sconvolgere il mondo creato e a produrre fenomeni catastrofici che suonano come una condanna dell'uomo e un giudizio divino di incompatibilità, Dio promette un futuro salvifico. Basterebbe leggere le parole di consolazione del Deutero-Isaia agli esuli ebrei: «Pascoleranno su tutte le vie e su tutti i colli brulli avranno i loro pascoli. Non avranno fame né sete, non li colpiranno né l'arsura né il sole, perché colui che ha pietà di loro li guiderà e li condurrà alle sorgenti di acque. Trasformerò tutti i monti in strade ed i miei sentieri saranno elevati» (Is 49,9-11). La salvezza coinvolge anche il cosmo, che non sarà più nemico dell'uomo.

Il "mondo nuovo" salvato da Dio non è un "altro mondo", ma questo mondo riconciliato con l'uomo e reso amico dell'uomo, dove «il lupo abiterà insieme all'agnello e la pantera giacerà insieme con il capretto; il vitello e il leone pascoleranno insieme, un piccolo bambino li guiderà. La vacca e l'orso pascoleranno, i loro piccoli giaceranno insieme, il leone come il bue si nutrirà di paglia. Il lattante si divertirà sulla buca dell'aspide ed il bambino porrà la mano nel covo della vipera» (Is 11,6-8). Questo testo non va letto nella prospettiva di

una trasformazione fisica del mondo materiale, ma attraverso le immagini poetiche nell'orizzonte di un cosmo ordinato e pacifico, integrato nell'esistenza dell'uomo come ambiente benefico.

7. I SAPIENTI E IL COSMO - Per i sapienti, il mondo è creato da Dio, il quale ha fatto ogni cosa secondo un ordine fondamentale. Compito del sapiente è scoprire, riconoscere e adeguarsi all'ordine universale, incontrando così la presenza di Dio nel mondo. Il cosmo è anche pieno di
'misteri', come mostra Gb 38-40, ma in ogni caso il sapiente vi scorge la presenza del mistero di Dio. Per Israele, «le esperienze del mondo erano sempre esperienze di Dio e le esperienze di Dio esperienze del mondo» (G. von Rad). Niente di più alieno ai sapienti che la concezione di un mondo come un tutto esistente per sé e funzionante per sé. La sapienza viene da Dio, penetra tutto il cosmo, è universale perché è lo stesso ordine cosmico posto dal Creatore: «Essa è l'unità di tutte le manifestazioni divine e non lascia sfuggire nessuna sfera del creato all'attuazione della propria essenziale semplicità, affinché Dio sia conosciuto» (P. Beauchamp). All'origine e a fondamento del mondo creato sta la sapienza (cf. Pr 8,22-31; Gb 28; Sir 24). Dovremmo perciò parlare di 'ordinare' piuttosto che di 'creare' a riguardo dell'azione divina. Infatti il concetto di 'ordine' sta al centro di quella che è stata chiamata la "teologia della creazione" dei sapienti.

Di fronte al caos, che si ripresenta in maniera proteiforme nel cosmo (catastrofi, malattie, disordini sociopolitici, ingiustizie, ecc.), il sapiente riafferma la giustizia divina facendo appello alla sua attività ordinatrice-salvifica mediante la sapienza. La teodicea è dunque al centro degli interessi dei sapienti che intendono rispondere alla sfida seguente: se ci sono tante disarmonie, ingiustizie, deformità, come possiamo affermare la bontà e la presenza salvifica e benefica di Dio nel mondo? L'interesse sapienziale per il mondo è, di conseguenza, di carattere teologico e non scientifico-sperimentale. Al sapiente interessa il 'senso' del cosmo e non il suo 'funzionamento' meccanicistico.

In Gb 38-41 Jhwh si presenta come «il Dio dell'ordine, dell'equilibrio e della stabilità cosmica» (J. Lévèque). Egli annoda i legami delle Pleiadi (38,31), fissa le leggi del cielo (38,33), dà ordini alle nubi (38,34), concede la sapienza all'ibis e al gallo l'intelligenza (38,36), conosce e stabilisce la 'via' della luce e della nube tonante (38,19.24.25). L'estensione della terra, le sorgenti del mare, il fondo dell'abisso, le porte della morte: tutto è conosciuto soltanto da Dio (Gb 38,16-18). Il cosmo è un'immensità ignota all'uomo, un enigma, ma Dio lo conosce. E Dio agisce con assoluta libertà nei confronti del cosmo: egli può far piovere su una terra disabitata, su un deserto, dove non c'è uomo, per saziare regioni desolate e squallide (38,26-27a). All'uomo sfugge il senso di tali azioni divine. Dio ha creato anche lo struzzo, cui ha negato la sapienza (39,17). Egli ha fatto il Beemot, «la prima delle opere di Dio» (40,19), e il Leviatan, «il re di tutte le fiere superbe» (41,26). Il cosmo parla della sapienza, potenza e libertà di Dio. Ma la serie di domande, con il «chi ha fatto?» o simili, fanno comprendere anche i limiti dell'uomo. «Il mondo è dell'uomo, ma un Altro vi agisce, un Altro vi regna» (J. Lévèque). Giobbe aveva rimproverato Dio di servirsi del cosmo per colpirlo mortalmente: cf. peres. 12,15: «Se (Dio) trattiene le acque, è la siccità; se le lascia scorrere, devastano la terra»; 30,21: «Ti sei fatto crudele con me e mi perseguiti con tutta la forza del tuo braccio. Mi sollevi e mi poni a cavallo del vento, mi fai travolgere dalla bufera». Nella risposta a Giobbe, Dio fa capire che il cosmo intero è governato dalla sua misteriosa e libera sapienza. Il cosmo è dunque luogo di incontro con Dio, ma anche limite per l'uomo ed enigma.

In Ben Sira il cosmo è sempre considerato in connessione con la sfera umana. Ma di fronte al cosmo, l'uomo è tentato di vedervi un polo positivo e un polo negativo, elementi buoni e altri cattivi, secondo un determinismo dualistico. La tentazione è di dire: nel mondo ci sono cose buone e cose cattive, cadendo così in un dualismo ontologico. Ciò eliminerebbe la libertà e renderebbe inevitabile il male, da cui l'uomo sarebbe allora giustificato, ma Dio sarebbe responsabile del

i

male che c'è nel mondo. La tesi di Ben Sira è che la creazione è buona e ciò appare chiaramente attraverso un "richiamo alle origini", ossia all'azione creatrice di Dio: «Perciò dall'inizio ho avuto questa convinzione, vi ho riflettuto e l'ho messa per iscritto: le opere del Signore sono tutte buone, egli provvede a suo tempo ad ogni necessità. Non deve dirsi: "Questo è peggiore di quello", perché tutto risulterà giusto a suo tempo» (Sir 39,32-34). La bontà del creato è comprensibile se si scopre la 'funzione' che ogni elemento ha "a suo tempo". La prospettiva non è quella di un'ontologia statica, ma quella dell'essere-per, cioè di un'ontologia implicante la 'funzione': «Quando il Signore creò le sue opere all'inizio, dopo averle fatte, dispose le loro funzioni. Ordinò le sue opere per sempre, stabilì il loro lavoro per le varie epoche» (16,26-27). La polarità di elementi positivi e negativi nel cosmo va compresa in base alla funzione che ciascun elemento svolge "a suo tempo", cioè in base a ciò che ogni elemento vale per l'uomo: «Le opere del Signore sono tutte molto belle, ogni suo comando si compie a suo tempo. Non deve dirsi: "Cos'è questo? Perché quello?", perché ogni cosa sarà riutilizzata a suo tempo... Non deve dirsi: "Cos'è questo? Perché quello?". Tutto è stato creato secondo il suo scopo... I beni furono creati dall'inizio per i buoni, così le cose cattive per i peccatori» (39,16.21.25). L'attenzione di Ben Sira è rivolta alla responsabilità dell'uomo, quindi all'uso buono o cattivo ch'egli fa delle cose, più che alla natura delle cose in sé. Su questo tema conclude lo studio magistrale di G.L. Prato: «Il cosiddetto problema del male diventa allora una questione esclusivamente storica ed antropologica. Ben Sira non dice nulla in realtà sull'origine del male, limitandosi solo ad affermare la libertà e la responsabilità umana. Il male che esiste di fatto nell'uomo rivela però un'applicazione specifica degli elementi creati, e perciò in un certo senso anche un ordine originario, allo stesso modo con cui ogni altra realtà rivela un atteggiamento divino riguardo ad Israele e agli uomini».

Nel libro della /" Sapienza, il cosmo è un tutto armonioso e unito, creato da Dio come realtà buona e attraversato dallo Spirito e dalla Sapienza divina: «Lo Spirito del Signore riempie l'universo e colui che tiene insieme ogni cosa, ne conosce la voce» (1,7). Il cosmo è buono: «Dio ha creato tutte le cose perché esistano, salutifere sono le creature del mondo, in esse non c'è veleno mortifero, né il regno dell'Ade è sulla terra» (1,14).

L'universo è compreso alla luce dell'atto creatore di Dio, che ha fatto tutto mediante la sua sapienza: «Chi, tra gli esseri, più della sapienza è artefice *[technités]* dell'universo?» (8,6). La sapienza «estende la sua forza da un estremo all'altro del mondo e con bontà regge l'universo» (8,1). Poiché la sapienza è all'origine del cosmo e «attraversa e penetra tutto grazie alla sua purezza» (7,24), soltanto il sapiente che sposa la sapienza conosce realmente il cosmo e ne può godere; solo il giustosapiente vive nel cosmo scoprendovi la presenza di Dio, che fa vivere tutto.

Nella riflessione midrasica sull'Esodo Sap (11-19) mette in luce il ruolo e la funzione del cosmo nella storia del popolo di Dio. Gli elementi del cosmo diventano beneficio per gli uni, come l'acqua che disseta gli israeliti nel deserto, e castigo per gli altri, come l'acqua del Nilo cambiata in sangue che è mortale per gli egiziani (11,5-14). Il cosmo può essere una via per giungere a Dio, come già il giovane Aristotele aveva intuito, ma filosofi come gli stoici, pur avendo imboccato la via giusta, finirono nel panteismo: «Veramente sono vani per natura tutti gli uomini che ignorano Dio e che dai beni visibili non furono capaci di conoscere Colui che è, né, considerando le opere, seppero riconoscere l'artefice, ma o il fuoco o il vento o l'aria veloce o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo stimarono dèi, governatori del mondo. Se, dilettati dalla loro bontà, hanno ritenuto dèi tali cose, sappiano quanto più buono di loro è il Signore, perché chi li ha creati è sorgente della bontà» (13,1-3). Si noti che "Colui che è" è lo stesso Dio di Mosè (cf. Es 3,14 LXX): il dio dei filosofi è lo stesso Dio di Mosè!

Gli elementi del cosmo combattono contro i nemici di Dio e del suo popolo,

ma sono benèfici per i giusti (cf. c. 5). Il cosmo non è indifferente a Dio e all'uomo: «La creazione servendo a te che l'hai fatta si impegna in punizione contro gli ingiusti e si addolcisce a beneficio di quanti confidano in te» (16,24). E a proposito della manna: «Così allora, con una trasformazione totale, (la creazione) si faceva ancella della tua liberalità, nutrice universale, e si conformava al desiderio di coloro che erano nel bisogno» (16,25). Al giudizio finale, il cosmo combatterà a fianco di Dio contro gli empi (5,20), ma già è all'opera nella storia salvifica (16,17).

8. CONCLUSIONE - Per l'AT, l'uomo è un "essere-nel-mondo" e il cosmo è visto a partire dall'uomo e in vista dell'uomo, come "mondo-dell'uomo": «I cieli sono i cieli del Signore, ma la terra l'ha data ai figli dell'uomo» (Sai 115,16). Cieli e terra costituiscono ciò che noi chiamiamo 'cosmo': vuol dire che il cosmo è diviso in due regni, uno di Dio e uno dell'uomo? L'AT risponde affermando che la terra, come il cielo, è piena della gloria di Dio (cf. Is 6,3; IRe 8,27). Il cosmo è di Dio che l'ha creato e vi è presente; ma egli l'ha dato all'uomo. Dio è 'dentro' il cosmo, ma è in pari tempo trascendente.

Come creazione, il cosmo appartiene a Dio e da lui riceve il suo senso e, tuttavia, non è divinizzato. Esso non fa parte di Dio. Affermando che il cosmo è 'creazione', l'AT libera l'uomo dalla paura di un mondo estraneo e nemico, anzi lo invita ad accoglierlo come dono senza nessuna forma di manicheismo. Dio non ci fa concorrenza nel possesso del mondo e nel godimento di esso, ma ce lo dona con la massima liberalità.

In quanto non fa parte di Dio, ma è creatura, il mondo ci appartiene integralmente, è il 'nostro' mondo. Il cosmo, quindi, ci appartiene e noi, in quanto esseri corporei, siamo 'del' mondo. Noi realizziamo noi stessi, nella libertà, in quanto esseri corporei, integrati nel cosmo. *Vhomofaber* fa del cosmo-creazione il "mondo della civiltà", il mondo trasformato, progettato, sfruttato e anche stravolto dalla violenza umana, cifra di tutti i peccati. Il mondo allora è minacciato nel suo equilibrio e nella sua stabilità, diventa ambiguo e minaccioso. Dio tuttavia permane custode e garante della stabilità e dell'ordine del mondo e promette una novità: «Ecco io faccio una cosa nuova» (Is 43,19). Dio infatti non è mai venuto meno al suo impegno col mondo, stipulato fin dall'inizio ed espresso simbolicamente nell'arcobaleno: «Esso (l'arcobaleno) sarà un segno della alleanza tra me e la terra» (Gen 9,13). La promessa divina diventa impegno di rinnovamento quando il mondo è sconvolto dalla violenza umana: «Ecco, io creo nuovi cieli e nuova terra» (Is 65,17; 66,22). L*'homo sapiens et religiosus* impara a riconoscere la sapienza o ordine cosmico-salvifico divino e ad adeguarvisi. Si afferma così la speranza nella *s* risurrezione e nella trasformazione finale del cosmo insieme con l'umanità (cf. Sap; Dn 12,1-3; 2Mac 7).

III - NUOVO TESTAMENTO — Poiché /"Gesù Cristo è la Verità, la rivelazione piena, il NT considera il cosmo in relazione con Gesù Cristo e con l'uomo di fronte a Cristo: la prospettiva è dunque cristologica e antropologica. Quanto al lessico, il NT usa il termine greco *kósmos,* cui è connessa l'idea di spazio, e *aiòn,* cui è invece legata l'idea di tempo. Ma *kósmos* è usato anche per designare l'umanità. In tutti i casi, il NT non presenta una propria concezione cosmologica che sia parte integrante dell'annuncio del messaggio evangelico. Le rappresentazioni cosmologiche cui fa ricorso sono quelle bibliche o ellenistiche, ma sono puramente strumentali all'annuncio evangelico. Altrimenti detto, il NT non parla del mondo "in sé", come un tutto di sole cose, ma sempre del "mondo dell'uomo" nel quale Dio agisce e in cui l'uomo opera con libertà intelligente e responsabile. Sullo sfondo sta sempre una concezione antropocentrica del mondo: in certo modo, il mondo 'diviene' insieme con la storia umana.

Non c'è, nel NT, una concezione univoca e comune di 'mondo'. Nei diversi scritti si elaborano visioni differenziate, ma riducibili a un solo comun denominatore: comune è soltanto l'idea di una tensione costante tra cristiano e mondo. Qui presteremo attenzione soprattutto agli scritti paolini e al Vangelo di

i

Giovanni, nei quali appare più elaborata una “teologia del mondo”.

1. SCRITTI PAOLINI – Per Paolo, il *kósmos è* tutto ciò che non è Dio, è l’universo. 11 cosmo comprende “tutte le cose” (rò *pònto)* (Rm 11,36); di esso fa parte l’umanità intera, designata come “universo” *(là pònto*) in Gal 3,22: «La Scrittura ha chiuso tutte le cose sotto il peccato», e in Rm 11,32: «Dio ha rinchiuso tutti [oppure: tutto = *tà pònto*] nella disobbedienza». Il cosmo comprende «le pretese divinità nel cielo e sulla terra», «i molti dèi e i molti signori» (ICor 8,41). Il cosmo è lo spazio comprendente tutto ciò che esiste al di fuori di Dio, ma in Paolo *kósmos* non ha il senso di ‘ordine’, poiché secondo lui il mondo ha perduto il suo equilibrio e la sua armonia. Per designare il mondo in quanto è sottoposto al potere del peccato, Paolo usa l’espressione “questo mondo” (ICor 1,20-21; 3,19; 5,10; 7,31.33-34).

Il cosmo, sperimentato soprattutto nella sua dimensione temporale, è chiamato ‘eone’, equivalente a cosmo per es. in ICor 1,20: «Dove l’intellettuale di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrata stolta la sapienza di questo mondo?» (cf. ICor 3,18; 8,13). Al plurale, gli eoni sono la forma attuale in cui il mondo si presenta, cioè questo mondo la cui ‘forma’ è passeggera e caduca (cf. ICor 7,31).

Un altro termine-chiave è ‘creazione’ *(ktisis),* il cui senso è molto discusso: probabilmente Paolo intende l’intero “mondo creato”, comprendente sia l’universo fisico sia gli uomini con la loro storia (cf. Rm 8). «Il mondo è la realtà creata manifestata nell’uomo»; l’uomo appartiene al mondo, ma il mondo appartiene all’uomo, in quanto «è un mondo emergente ed emerso nell’esperienza dell’uomo»
(H. Schlier).

a. *Il mondo come creazione* - Paolo afferma con forza l’unità del piano divino e, di conseguenza, non separa cosmo e storia, ma nemmeno “storia pagana” e “storia sacra”. Il mondo e la storia sono sempre sotto la potente, creatrice e salvifica, azione divina: natura e libertà umana, senza essere private delle loro proprietà, rientrano nel piano creatore salvifico divino.

Ad Atene, nel famoso Areopago, Paolo annuncia «il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che in esso si trova. Egli è il signore del cielo e della terra e non abita in templi fabbricati dagli uomini» (At 17,24). La creazione era un articolo di fede pacificamente ammesso dalla primitiva comunità cristiana, che pregava così: «Signore, tu che hai fatto il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che è in essi...» (At 4,24). Nei vangeli sinottici si menziona la «fondazione del mondo» (Mt 25,34) o «l’inizio della creazione» (Me 10,6). Il mondo e l’umanità sono creature di Dio, che li «chiama all’esistenza» (Rm 4,7) e li fonda come eventi della storia.

La creazione è cristocentrica: «(Gesù Cristo) è l’immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, poiché in lui sono stati creati tutti gli esseri nei cieli e sulla terra, i visibili e gli invisibili: Troni, Signorie, Principi, Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui; egli esiste prima di tutte loro e tutte in lui hanno consistenza» (Col 1,15-17). Non esiste, nel mondo, nessun elemento e nessuna potenza che sfugga alla signoria di Cristo. Dio ha creato il mondo (cosmo e umanità) in Cristo, che ne è il “punto di consistenza”, il fondamento primordiale e perenne, il senso e la ragione onnicomprensiva, l’alfa e l’omega (Ap 1,8), Soltanto Gesù Cristo è la vera ‘misura’ del cosmo. Non esiste, dunque, una possibile ‘neutralità’ del mondo rispetto a Gesù Cristo.

Dal cristocentrismo della teologia paolina della creazione consegue che il mondo attualmente esistente è fatto per l’alleanza con Dio in Gesù Cristo, cioè per la realizzazione del piano divino secondo cui Dio vuol farci suoi figli. Il mondo è, dunque, nonostante la sua corruzione, manifestazione e frutto della potenza e della bontà di Dio: il mondo è continuamente attraversato e penetrato dalla bontà divina sempre vittoriosa. Il mondo, infine, non ha una consistenza propria, ma sta in continuo e dinamico “rapporto di origine” con Dio. La creazione non è perciò soltanto il ‘presupposto’ della salvezza, perché essa ha già da sempre una dimensione eristica. Il mondo è posto in esistenza non a motivo di

sé e nemmeno a motivo soltanto dell'uomo, bensì a motivo di Cristo: in quanto creazione, esso non ha senso se non in riferimento a Gesù Cristo e perciò all'alleanza con Dio. Così creazione e salvezza sono comprese in un'unica visuale e nella prospettiva di un unico fine ("in vista di Cristo"). Ciò appare chiaramente in Rm 11,33-36: «O profondità della ricchezza, saggezza e conoscenza di Dio! Quanto insindacabili sono i suoi giudizi e incomprensibili le sue vie!... Poiché tutte le cose provengono da lui, esistono in grazia di lui, tendono a lui. A lui gloria per i secoli». Qui "tutte le cose" implica non solo la creazione ma anche la storia: cose e uomini sono una realtà dinamica che proviene dal piano e dalla volontà di Dio, ma che è pure messa in opera momento per momento da Dio.

Il cristocentrismo della creazione afferma qual è la verità assoluta dell'universo, il senso ultimo, e non si limita a definirne le 'funzioni', come fanno le scienze. «Così è perfettamente possibile considerare il mondo secondo il suo meccanismo immanente e la sua storia esterna e in questo senso promuovere le scienze umane; Dio opera in profondità nelle forze naturali e nascosto nelle decisioni degli uomini. Si può parlare di un'autonomia della sfera terrena e mondana e di un'autonomia dell'uomo nel suo agire senza che per questo si possa contestare a Dio la sua autonomia. Dio è e opera in tutto, così che tutto ha in lui consistenza e da lui deriva» (R. Schnackenburg).

b. *La redenzione del cosmo* - Il mondo è bisognoso di salvezza, la quale si attua mediante e in Cristo poiché è volontà di Dio 'riconciliarsi', per suo mezzo, tutti gli uomini, gli esseri della terra e del cielo, facendo la pace mediante il sangue della sua croce (Col 1,20). Dio vuole «intestare a Cristo tutti gli esseri, quelli celesti e quelli terrestri» (Ef 1,10).

La chiesa è «la pienezza di lui (Cristo) che tutto, sotto ogni aspetto, riempie» (Ef 1,23). Attraverso la chiesa, Cristo vuole arrivare a tutte le sfere del cosmo creato. Cristo è anzitutto 'capo' della chiesa, ma mediante essa deve realizzare la sua posizione di 'capo' su tutto: «Voi siete stati riempiti in lui, che è il capo di ogni principio e potenza» (Col 2,10). Chiesa e cosmo sono strettamente connessi: la salvezza di Cristo tocca l'uomo integralmente nella sua dimensione corporea e, quindi, attraverso di lui, il cosmo. Cristo infatti non è 'esaurito' dalla chiesa, anzi eccede sempre la chiesa, ma solo chi è nella chiesa riconosce pienamente la sua signoria cosmica. «In quanto corpo, la chiesa rappresenta il fronte visibile e avanzante della signoria di Cristo sugli uomini. Fuori della chiesa non c'è l'inferno, perché il dominio del Signore risorto copre anche lo spazio extra-ecclesiale. Nulla di ciò che è storico e 'mondano' si sottrae alla sua sovranità; ogni istituzione, ogni uomo, ogni creatura e anche ogni esperienza è segretamente orientata verso di lui, che perciò dà senso al tutto» (R. Penna).

Gesù Cristo è colui al quale Dio ha sottomesso ogni cosa (ICor 15,27). Egli è l'unico Signore di tutto. Il dono del suo Spirito porta l'umanità alla partecipazione alla vita divina di Cristo, già incominciata nel presente e che si compirà pienamente nel futuro escatologico. La salvezza eristica raggiunge l'uomo anche nella sua dimensione corporea (Rm 8,23: «In attesa dell'adozione a figli, del riscatto del nostro corpo»; cf. Fil 3,21: «Il Signore Gesù Cristo trasformerà il nostro misero corpo per uniformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutto [l'universo]»). La glorificazione di Cristo nel suo corpo e la salvezza dell'uomo nella sua

corporeità delineano l'orizzonte entro il quale Paolo intende collocare la liberazione futura dell'universo.

Leggiamo infatti in Rm 8,19-25: «L'attesa spasmodica delle cose create sta infatti in aspettativa della manifestazione dei figli di Dio. Le cose create infatti furono sottoposte alla caducità non di loro volontà, ma a causa di Colui che ve le ha sottoposte, nella speranza che la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente. Non solo essa, ma anche noi che abbiamo il primo dono dello

i

Spirito, a nostra volta gemiamo in noi stessi in attesa dell'adozione a figli, del riscatto del nostro corpo. Fummo, infatti, salvati nella speranza; ma una speranza che si vede non è più speranza: chi infatti spera ciò che vede? Ma se noi speriamo ciò che non vediamo, stiamo in attesa mediante la costanza».

Qui Paolo usa un linguaggio metaforico, attribuendo all'universo un'attesa e una aspirazione, come se fosse un essere umano. Sembra voler dire che l'attesa del cristiano trascina con sé anche il mondo, perché il mondo sarà integrato nella gloria escatologica che i salvati vivranno con Cristo risorto. Ma la solidarietà tra uomo e cosmo vale anche per il presente: uomo e cosmo, nella situazione presente, sono uniti nella condizione di caducità, di corruzione, di sofferenza e di attesa. La creazione è solidale con il destino dell'uomo.

È la potenza dello Spirito che agisce nell'uomo redento e nell'universo per operare il «riscatto del nostro corpo» (v. 23) e con esso del mondo intero fino a far nascere «cieli nuovi e terra nuova» (Is 65,17). Come il corpo, nella condizione gloriosa, rimane 'corpo', così il mondo conserverà una sua dimensione 'materiale'. Dobbiamo tuttavia evitare ogni rappresentazione fisicista sia riguardo al corpo risorto di Cristo sia riguardo al nostro corpo e al mondo glorificato.

Il significato ultimo del cosmo e dell'umanità sta, per Paolo, nella loro finalizzazione a Cristo: «Tutto è vostro, e Paolo, e Apollo, e Cefa, e il mondo, e la vita, e la morte, e il presente, e il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (ICor 3,22-23).

c. *Il cristiano e il mondo* - Qual è l'atteggiamento cristiano verso il mondo? Paolo tiene insieme, in una tensione dialettica continua, due affermazioni: il mondo è creato da Dio e perciò è buono; il mondo è attualmente soggetto alla forza negativa del peccato. Non c'è perciò né esaltazione incondizionata del 'mondo' né rifiuto o fuga dal mondo. Il mondo non è né semplicemente divinizzato o sacralizzato né demonizzato.

Per Paolo vale il principio secondo cui «tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi» (lTm 4,4). Di conseguenza, «tutto è puro per i puri, ma per i contaminati nulla è puro» (Tt 1,15). Se il mondo è stato creato in e mediante Cristo, allora «noi sappiamo che non esiste nessun idolo del mondo» (ICor 8,4), cioè nessun potere né divino né demoniaco che si identifichi con elementi del mondo. Gesù Cristo è l'unico Signore del mondo, il quale ha esorcizzato l'universo, liberandolo dal dominio del «dio di questo mondo» (2Cor 4,4). Coerentemente non ci sono, nel mondo, cose 'pure' e cose 'impure', ma semplicemente creature mondane; «Se pertanto siete morti con Cristo agli elementi del mondo, perché lasciarvi imporre dei precetti quali: Non prendere, non gustare, non toccare...? Queste cose hanno una parvenza di sapienza, ma in realtà non servono che per soddisfare la carne» (Col 2,20.21-23). Per chi è unito a Cristo non esiste nessuna realtà e nessuna attività 'mondana' che sia cattiva e proibita: «Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio» (ICor 10,31).

Per Paolo, la misura critica per qualsiasi valutazione è Gesù Cristo e il suo vangelo, ma egli sa anche che il bene è diffuso in tutto il mondo. Perciò scrive ai Filippesi: «Tutto quello che è vero, nobile, giusto e puro, amabile e onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri» (4,8). Paolo non predica una *fuga mundi* di tipo manicheo, ma nemmeno esibisce un'accettazione incondizionata del mondo. Il cristiano è sì «strappato alla perversità del mondo» (Gal 1,4), ma è sempre di nuovo tentato di ricadere nell'uso perverso del mondo.

Come s'è già detto, 'mondo', per Paolo, non ha un significato univoco: può indicare il cosmo fisico o l'umanità; l'uno o l'altra come creazione e come realtà storica, entità positiva o negativa. Questi differenti aspetti del concetto di 'mondo' non sono distinti chiaramente; è perciò il contesto che aiuta a definire il senso preciso del pensiero paolino.

Fondamentale è il testo di Rm 12,2: «Non uniformatevi al mondo presente, ma

trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza, in modo che possiate discernere che cosa Dio vuole da voi, cos'è buono, a lui gradito e perfetto». Al cristiano Paolo assegna non il compito di "cambiare il mondo", ma piuttosto quello di lasciarsi cambiare da Gesù Cristo, o meglio: per l'apostolo il cambiamento del mondo si realizza attraverso una profonda trasformazione della 'coscienza'. La specifica responsabilità dei cristiani nei confronti del mondo sta anzitutto nel discernere "che cosa Dio vuole" da essi: il bene, anche per il mondo, è la volontà di Dio, manifestata in Gesù Cristo. È bene ciò che ha detto e fatto Gesù, perché il bene può venire solo da Gesù Cristo. Compito dei cristiani è di mettere a confronto ogni operare umano nel mondo con la volontà di Dio, di vedere il mondo come lo vede Dio. Così i cristiani trasformano "dall'interno" il mondo, vivendo in tutte le situazioni del mondo "secondo lo Spirito" di Gesù. Discernere e fare la volontà di Dio è precisamente rifiutare la logica del mondo o la «sapienza del mondo» (ICor 3,19), ma è «avere la mente di Cristo» (ICor 2,16), cioè la «sapienza divina» (ICor 2,7). Per cambiare o liberare il mondo, il popolo di Dio deve esibire e attuare un profondo rinnovamento del cuore e della condotta secondo la volontà di Dio. Non si tratta soltanto di rinnovamento interiore del singolo, ma di far nascere nelle condizioni ordinarie e comuni della vita umana quotidiana una comunità di "creature nuove", appunto il popolo di Dio.

L'eone malvagio (Gal 1,4) non è il mondo inteso soltanto come somma di singoli uomini che agiscono male, ma è la Potenza del male che, attraverso i peccati dei singoli, si è depositata nelle strutture della società e ha pervertito il mondo trasformandolo in campo d'azione e di potenza del male.

Celebre è il passo paolino di ICor 7,29-31: «Questo vi dico, o fratelli: il tempo ha avuto una svolta; d'ora innanzi quelli che hanno moglie siano come non l'avessero; quelli che piangono, come non piangessero; quelli che si rallegrano, come se non si rallegrassero; quelli che comprano come non possedessero; quelli che usano del mondo, come non ne usassero a fondo, perché passa la figura di questo mondo!». I cristiani, dunque, hanno moglie, piangono, si rallegrano, comprano, possiedono, usano del mondo, come gli altri uomini.
Ma essi devono vivere "come se non"; ciò non designa il disprezzo gnostico del mondo né l'impassibilità interiore (atarassia) degli stoici. Per i cristiani esistono soltanto le condizioni di vita di tutti gli altri uomini, ma essi non divinizzano il mondo: «Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose e noi siamo per mezzo di lui» (ICor 8,6). L'uomo peccatore fa di questo mondo un 'dio' e Paolo parla in 2Cor 4,4 del "dio di questo eone". «Commettendo il peccato, l'uomo s'arrende si potrebbe dire a questo abissale spirito mondano, che in molteplici mutazioni si afferma ogni volta come spirito del tempo; e quindi si dona a questo dio-mondo, che domina dall'abissale sua profondità» (H. Schlier). Sarebbe stolto divinizzare e assolutizzare un mondo passeggero, caduco, farne il criterio ultimo della propria condotta, porre in esso la propria speranza. Il cristiano deve impegnarsi nel mondo, ma sapere anche che esso non è Dio e che egli deve essere di Dio. Il "come se non" paolino esprime la libertà del cristiano sia dalle promesse sia dalle minacce di questo mondo: il cristiano non vuole fare da padrone del mondo né farsene schiavo, sa amare il mondo ma di un amore critico che rifiuta la pretesa totalizzante, autosufficiente del mondo.

2. VANGELO DI GIOVANNI - Anche negli scritti giovannei, 'mondo' *(kósmos)* assume significati differenti, indicando il mondo fisico, l'universo (Gv 17,5.24), la terra (Gv 11,19; 21,25), l'umanità intera (per es. Gv 1,9.10.29; 3,16.17.19) o l'umanità che rifiuta Dio (cf. per es. Gv 7,4.7; 8,23.26). Caratteristica di Gv è una espressa e forte 'concentrazione' cristologica, secondo la quale tutto è ricondotto alla persona di Gesù Cristo, il Figlio di Dio 'incarnato', a partire dal quale si comprende anche il giovanneo radicalismo antropologico.

a. *Il cosmo e la creazione/salvezza* - Giovanni non usa il termine 'creazione', una sola volta parla della 'fondazione' dell'universo (17,24), ma usa la forma *egéneto* per designare la 'genesi', il "venire all'esistenza". Così in 1,3: «Tutto per

i

mezzo di lui fu fatto e senza di lui non fu fatto assolutamente nulla di ciò che è stato fatto». «Il mondo fu fatto per mezzo di lui» (1,10): contro l'eresia gnostica, che voleva sottrarre a Dio qualche elemento del mondo (cf. le "potenze angeliche" della lettera ai Colossesi), Gv insiste sull'universale dominio di Dio creatore. Si afferma che Dio è l'unico creatore di tutto per far valere la prospettiva soteriologica-cristologica dell'unica signoria di Gesù Cristo sul mondo. Nel linguaggio dell'Apocalisse, Dio è l'alfa e l'omega, colui che è, che era e che viene, il dominatore universale (1,8) e, in questo senso, «il principio e la fine» (21,6).

Gesù è stato mandato nel *kósmos,* come ripetutamente afferma l'evangelista, o è venuto nel cosmo (per es. 1,9; 3,17.19): l'invio o la venuta di Gesù nel cosmo tratteggia l'orizzonte soteriologico della concezione giovannea del mondo. Così in 3,17: «Dio non mandò il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui». Prevale qui, e in genere nel Vangelo di Gv, l'accezione antropologica di 'cosmo', equivalente a umanità. Ciò è dovuto al preminente interesse soteriologico dell'evangelista.

Ma la "predestinazione di Gesù", «prima della fondazione del mondo» (17,5.24), stabilisce il nesso tra creazione e salvezza: volendo 'salvare' mediante il suo Figlio l'umanità intera, Dio ha creato il mondo (cosmo e umanità). In altre parole, per inviare il suo Figlio a dare la "vita eterna", Dio ha creato il mondo. E lo ha creato per mezzo del Figlio, che egli ha inviato nel mondo, come aveva da sempre pensato, prima della fondazione stessa del mondo.

Di conseguenza, Gv non mostra interesse al cosmo come universo fisico separato dall'umanità. Egli vede l'universo attraverso l'uomo e la sua storia; non esiste un cosmo senza l'umanità e indipendente dall'umanità storica. Cose e uomini sono una realtà dinamica e inseparabile. Forse questa è la ragione per cui Gv usa il termine *kósmos* in un orizzonte antropologico: è l'umanità che trascina con sé il destino del cosmo.

Dio ama il mondo (3,16) e ha mandato il suo Figlio per togliere il peccato del mondo (1,29), per salvarlo (3,17). Il Figlio è il «pane che dal cielo discende e dà la vita al mondo» (6,33). Gesù è la luce del mondo (8,12) che comunica agli uomini la vita divina.

b. *L 'opposizione del mondo a Gesù* - Il mondo odia Gesù (7,7), non l'accoglie e non lo riconosce (1,10- 11), lo perseguita (15,20) e alla fine decide di ucciderlo (5,16.18; 11,53). Il mondo è l'opposto di Gesù: esso infatti pratica il peccato (8,21.23.34), la violenza e l'omicidio (8,44). Di conseguenza, la regalità di Gesù non è di questo mondo (18,36); il mondo ha un suo capo, denominato appunto "capo del mondo" (12,31). Gesù non prega per il mondo-nemico di Dio (17,9), anzi trae fuori da esso i suoi discepoli (15,19; 17,6) per salvarli.

Ma Gesù giudica il mondo condannandolo: «Ora è il giudizio su questo mondo: ora il capo di questo mondo sarà gettato fuori» (12,31). Lo Spirito di Gesù farà capire ai suoi discepoli che il mondo ha peccato (16,9-11). Infatti Gesù «ha vinto il mondo» (16,33).

Il mondo, in quanto nemico di Dio e condannato da Gesù, è l'avversario che il cristiano deve vincere, come ha fatto Gesù, con la 'fede' in Gesù (cf. lGv 5,4-5). Infatti Gesù ha introdotto nel mondo la forza divina, la gloria di Dio (1,14; 2,11; 11,40, ecc.) che sconfigge il mondo che pretende di autodivinizzarsi e autosalvarsi.

Il mondo è come l'uomo lo vive, lo comprende e lo usa. Il mondo delle cose esiste veramente nell'uomo e mediante l'uomo che comprende e agisce, desidera e vuole, gioisce e soffre. Il cosmo è trasparente od opaco, buono o terribile a seconda che l'uomo è luminoso o tenebroso, conosce la verità che è Gesù o sceglie le tenebre del male.

La menzogna, la violenza, l'incredulità autosufficiente con la pretesa di autosalvezza, la corruzione dell'esistenza egoistica, l'adorazione del "capo di questo mondo" divinizzato: tutto ciò, per Gv, assume una portata cosmica in cui umanità e universo sono solidali.

«Il mondo passa e così la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno» (lGv 2,17). Sia i beni di questo mondo sia il desiderio di possederli sono passeggeri, caduchi, non danno la salvezza. Soltanto la volontà di Dio può far vivere per sempre.

3. CONCLUSIONE - Nel NT abbiamo notato che il termine/concetto di 'cosmo' tende ad assumere un'accezione prevalentemente antropologica, per cui cosmo e storia sono connessi inseparabilmente. Cosmo e umanità non sono dei 'dati', che possano essere considerati e possano 'realizzarsi' in sé, separatamente l'uno dall'altro. Il cosmo manifesta il proprio modo di essere nell'uomo; esso segue ed è solidale con il destino dell'uomo.

Non meraviglia, perciò, che il NT non manifesti grande interesse per l'universo in sé, ma consideri il mondo nell'umanità e con l'umanità. È l'uomo che decide il destino del cosmo. Ma l'uomo non è comprensibile e non si realizza se non in e mediante Cristo. Non c'è quindi una visione cristiana del cosmo se non in chiave antropologica e, ultimamente, cristologica.

L'uomo non è spettatore del cosmo né semplice fruitore. Egli riceve ogni giorno il cosmo dalle mani di Dio Padre, che nutre gli uccelli del cielo (Mt 6,26) e veste l'erba del campo (Mt 6,30). Dio è il donatore: «Ogni donazione buona e ogni dono perfetto viene dall'alto, discendendo dal Padre delle luci» (Gc 1,16-17). Dio che è Padre degli uomini è colui dal quale viene, come dono per l'umanità, il cosmo intero.

i

CRONACHE

Tuttavia l'autore, che opera forse sulla fine del IV sec. a.C., si preoccupa (talora anche in modo artificioso) di insistere sulle fonti a cui egli attinge. Di esse ci offre un elenco immenso, esplicito ed implicito: il libro dei re d'Israele (lCr 9,1; 2Cr 20,34), il libro dei re d'Israele e di Giuda (2Cr 27,7; 35,27; 36,8; cf. 16,11; 25,26; 28,26; 32,32), il *mìci ras* del libro dei re (2Cr 24,27), gli Atti dei re d'Israele (2Cr 33,18), le Cronache del re Davide (lCr 27,24), gli Atti di Samuele il veggente (lCr 29,29), gli Atti di Natan il profeta (lCr 29,29; 2Cr 9,29), gli Atti di Gad il veggente (lCr 29,29), la profezia di Achia di Silo (2Cr 9,29), le visioni di Jedo il veggente (2Cr 9,29), gli Atti di Iddo il veggente (2Cr 12,15), gli Atti di Se- maia il profeta (2Cr 12,15), il *midras* del profeta Iddo (2Cr 13,22), gli Atti di leu figlio di Canani (2Cr 20,34), il resto degli Atti di Ozia scritto da Isaia (2Cr 26,22), la visione di Isaia (2Cr 32,22), gli Atti di Cozai (2Cr 33,19), il canto funebre di Geremia su Giosia (2Cr 35,25). L'autore, inoltre, conosce la profezia biblica, Isaia (7,9 in 2Cr 20,20) e Zaccaria (4,10 in 2Cr 16,9), conosce i Salmi (132,8-11 in 2Cr 6,41-42 e 96; 105; 106 in lCr 16,8-36), conosce i libri di Samuele e dei Re sui quali traccia la nuova impostazione teologica, le sue modificazioni, le sue omissioni, le sue correzioni. Nella lunga lista di lCr 1 che traccia la genealogia da Adamo ad Israele si attinge anche al Pentateuco che ha ormai raggiunto la sua forma definitiva.

Naturalmente la finalità teologica che regge la ricostruzione e che successivamente presenteremo condiziona l'elaborazione storica che è più teologica che storiografica, pur basandosi su dati e documenti. Come scriveva E. Osty, il Cronista non sfigura completamente gli eventi ma li trasfigura e può darsi che in qualche caso conservi tradizioni storiche genuine ed inedite rispetto a l-2Sam e l-2Re (cf. 2Cr 11,5-12; 14,5-7; 16,14; 17,2.7-9.13; 19,4-5; 20,1-2; 21,2-4; 21,16-28; 22,1; 26,6-15; 27,3-7; 28, 9-19; 35,23-24), È evidente altrove, invece, l'intervento della tesi teologica che rende sospetto storicamente il dato. Così tutta la progettazione del tempio attribuita a Davide (lCr 22, 2-29,20), il *midras* di 2Cr 20,1-30, i discorsi teologici (2Cr 13,4-12), le cifre mastodontiche (2Cr 12,3; 13,3; 14,7; 17,14-15; 26,13; 28,6), l'esilio babilonese di Manasse (2Cr 33,11-16) introdotto per salvare la teoria della retribuzione (il lungo regno di un re empio militava contro il principio stesso del "delitto-castigo").

II - LA MAPPA DELLA NARRAZIONE — L'articolazione sostanziale del filo storico teso dal Cronista conosce due segmenti: gli elenchi di lCr 1-9 e la storia vera e propria di lCr 10-2Cr 36. Da un punto di vista narrativo vediamo, però, delinearsi abbastanza nettamente tre aree, quella che da Adamo conduce a Davide, Davide e Salomone e, infine, la storia della teocrazia ebraica nelle tappe successive.

1. DA ADAMO A DAVIDE - Attraverso una catena genealogica molto complessa (lCr 1-9) si cerca di annodare i due poli della creazione (Adamo) e dell'elezione (Davide). Come si è detto, non mancano riferimenti concreti al testo biblico come nel caso di Nm 26 (il censimento), arricchito da Gen 46, da passi storico-topografici della tradizione deuteronomistica e da Rut, nonché da fonti a noi ignote. Si configura, così, la comunità d'Israele con le sue tribù che al centro hanno ovviamente Levi, la tribù sacerdotale (lCr 6), la cui genealogia viene "raffinata" attestandosi su quella purissima ed altissima di Aronne-Zadok (lCr 6,38). Il c. 9 è un'addizione che registra la popolazione rimpatriata dall'esilio (vedi Ne 11).

Certo, questa interminabile sfilata di nomi e di elenchi che si fermano, riprendono, s'intrecciano, talora si contraddicono e si ripetono costituisce per il lettore odierno un terreno arido, ma per il Cronista e per i suoi contemporanei era invece un paesaggio noto e caro destinato ad orientarsi verso un centro ed una persona, il tempio e Davide. Attorno a questo cuore della storia delle Cronache gira non solo tutto Israele ma anche tutta l'umanità e tutta la terra, secondo un sottile reticolo di connessioni "storiche" e spirituali.

2. DAVIDE E SALOMONE - Il Davide delle Cronache è ben diverso da quello

di l-2Sam, passionale, umano, peccatore, battagliero, percorso da incubi e da splendori [Samuele II, 2], Ora il grande re appare quasi avvolto in un'aureola luminosa, il suo ritratto oleografico non conosce miserie, passioni, intrighi. Egli si erge come il supremo architetto di quel tempio che suo figlio costruirà, ma basandosi sul suo particolareggiato e minuzioso progetto. Il vero sovrano resta, comunque, il Signore di cui Davide è solo luogotenente (2Cr 9,8) e Israele il regno (lCr 17,14). Il trono di Davide è in realtà «il trono di Jhwh, il trono della regalità di Jhwh su Israele» (lCr 29,23; 28,5). La formulazione della teocrazia è, quindi, netta e senza esitazioni. L'omissione dell'adulterio di Davide con Betsabea e dell'assassinio di Uria rientra in questo processo di tipizzazione. Rimane, invece, l'evento del censimento perché esso si apre sull'acquisto dell'area destinata all'edificazione del tempio. Spoglia delle manovre per la successione, la narrazione degli ultimi momenti di Davide e della consacrazione di Salomone diventa, come scrive E. Cortese, «una pagina solenne e immacolata, dove occupano un posto di primo piano le raccomandazioni relative alla costruzione del tempio. Al successore Davide consegna addirittura il modello dell'edificio (c. 28)».

Salomone, re pio e giusto, è degno di «costruire una casa per il nome del Signore» (2Cr 6,8-9.18). Il racconto dell'impresa occupa 2Cr 2-8, in pratica quasi tutta la relazione dedicata al regno di Salomone, inaugurato col rito solenne di Gabaon e concluso dall'apoteosi della teocrazia nell'esaltazione fatta dalla regina di Saba. D'altronde la promessa fatta a Davide secondo lCr 17 comprendeva questa esplicita clausola per Salomone: «Io lo farò star saldo nella mia casa, nel mio regno; il suo trono sarà sempre stabile» (v. 14).

3. SPLENDORE, CROLLO E RINASCITA DELLA TEOCRAZIA - Ignorando la vicenda del regno scismatico settentrionale di Samaria per ovvie ragioni (la teocrazia davidica, la polemica antisamaritana dei rimpatriati registrata anche da Esdne, lo "scisma" samaritano del 332 a.C. secondo Giuseppe Flavio), le Cronache si fissano sulla storia della casa di Giuda i cui peccati sono regolati dalla rigida legge della retribuzione (cf. lCr 22,13; 28,9; 2Cr 13,18; 14,6; 15,2.15; 16,7-9; 21,10; 24,22-26; 25,14-22; 28,6; 32,30) così da permettere che il filo della storia della salvezza si svolga intatto. Tre figure in questo senso sono particolarmente significative: Roboamo, Ozia e Giosia (rimandiamo ai rispettivi passi). Se essi si conservano fedeli, il successo è a loro subito assicurato; rovina e miseria piombano su di loro se essi abbandonano la fedeltà jahwistica. Una collezione di discorsi profetici serve a introdurre questa ermeneutica fondamentale della storia (2Cr 12,5-8; 15,1-7; 16,7-10; 19,1-3; 20,14-17.37; 21,12; 24,19-21; 25,7-9.15-16; 28,9-11; 33,10; 36,15-16).

Tre grandi re, Giosafat, Ezechia e Giosia, con le loro riforme esaltano la teocrazia ebraica, ma gli ultimi tre re, Ioiakim, Ioiachin, Sedecia, non fanno che accelerare la catastrofe per i loro peccati. «Si ostinarono e decisero fermamente in cuor loro di non convertirsi al Signore Dio d'Israele. Anche tutti i capi di Giuda, i sacerdoti e il popolo moltiplicarono le loro infedeltà, imitando tutti gli abomini delle altre nazioni, rendendo impuro il tempio che il Signore aveva consacrato a Gerusalemme. Il Signore Dio dei loro padri inviò con premura e senza sosta i suoi messaggeri per ammonirli perché amava il suo popolo e la sua dimora. Ma essi si beffarono dei messaggeri di Dio, disprezzarono le sue parole e schernirono i suoi profeti al punto che la collera del Signore contro il suo popolo raggiunse il vertice così da non esserci più scampo» (2Cr 36,13-16).

Ma la rovina del 586 a.C. sotto Nabucodonosor non è l'ultima parola di Dio per il suo popolo. Il libro delle Cronache, infatti, approda alla citazione dell'editto di Ciro del 538 a.C. col quale si apre anche il libro di Esdra (36,22-23). Al centro di esso risuona la parola tanto amata, vero e proprio cuore della teologia sacerdotale: il tempio. Col rimpatrio e con la ricostruzione del tempio la speranza rinasce e la teocrazia, considerata parte decisiva del progetto divino, ritorna a risplendere e si rivela indistruttibile e perenne.

III - LA PROSPETTIVA TEOLOGICA — Il profilo che finora abbiamo

i

tracciato della storia secondo le Cronache ci ha già abbondantemente rivelato quale sia l'angolo di visuale fondamentale. Gli eventi, i re, i profeti sono finalizzati al tempio e alla teocrazia. L'organizzazione religioso-cultuale di Giuda e di Gerusalemme costituisce la pietra di paragone sulla quale si misurano persone e fatti. In scena, in posizione di prestigio, appaiono, allora, Davide, Salomone, i sacerdoti e i leviti, con accenti ben diversi da quelli dell'opera deuteronomistica. Le tappe decisive della storia della salvezza sono la genealogia levitica di lCr 6,33ss con le sue città, la costruzione del tempio e l'istituzione del servizio liturgico, le riforme prevalentemente descritte in chiave cultica (Giosafat, Ezechia, Giosia), l'altare e il tempio postesilici.

1. DIO CON NOI - La teocrazia ha il suo fondamento nella coscienza della presenza costante di Dio accanto al suo popolo e nella città santa. Egli, come si è detto, è il vero re d'Israele e la sua azione politica, giudiziaria, religiosa è percepibile attraverso i suoi luogotenenti e messaggeri (re, sacerdoti, profeti). Il motto "Dio-con-noi", dalle sfumature anche marziali, dominava già nell'opera deuteronomistica (Dt 1,42; 2,7; 31,6.8.23; Gs 1,5.9.17; 3,7; 7,12; 22,31; Gdc 1,19; 6,12-13.16; ISam 3,19; 16,18; 18,12.14.28; 20,13; 2Sam 5,10; 7,3.9; 14,17; 15,20; IRe 8,57; 11,38; 2Re 18,7, ecc.). Ma ora esso diventa un vero e proprio emblema teologico.

Dio è con Davide (lCr 11,9; 17,2.8; 22,11.16; 28,20), con Saio- mone (2Cr 1,1), con Giosafat (2Cr 17,3) e coi suoi magistrati (19,6-7); è persino col faraone Necao quando egli ha una missione di giudizio da espletare (2Cr 35,21). Ma Davide è certo che «Dio è con noi» (lCr 22,18), è perciò in mezzo a tutto l'Israele santo (cf. 2Cr 8,18; 12,5; 13,10ss; 15,2.9; 20,17; 24,20.24; 25,7). È con Israele soprattutto nel tragico momento dell'assedio di Sennacherib: «Siate forti e coraggiosi dice Ezechia non temete e non abbattetevi davanti al re assiro e davanti a tutta la moltitudine che l'accompagna, perché *con noi* c'è uno più grande di chi è con lui. Con lui c'è un braccio di carne, *con noi* c'è Jhwh nostro Dio per aiutarci e per combattere le nostre battaglie» (2Cr 32,7-8). Il pensiero corre spontaneamente alla profezia di Isaia che aveva chiamato Ezechia "Emmanuele, Dio-con-noi" (Is 7,14). E nell'editto di Ciro, con cui l'opera si chiude, risuona lo stesso grido: «Il suo Dio sia con Israele» (2Cr 36,23). L'azione con cui Dio regola la storia è quella della retribuzione che col suo ritmo rigido binario di delitto-castigo / giustizia-premio amministra tutta la vicenda umana secondo il progetto divino.

2. IL TRIONFO DEL CULTO - Come si è visto, la prevalenza anche quantitativa (25 capitoli su 65) è riservata al tempio, la cui presenza incombe sui regni di Davide e Salomone quasi esaurendoli, ma la cui realtà fa da sfondo anche ad altre fasi della storia biblica (si pensi solo al regno di Ezechia). Tutto il libro è pervaso dalla gioia del culto, dalla musica, dall'aroma dei sacrifici. Ha scritto H. Cazelles: «Il gusto del canto sacro dà a tutta l'opera un'atmosfera musicale che non si riscontra altrove nella Bibbia». E W. Rudolph aggiungeva: «La lode divina è 0 massimo dovere del popolo che a Dio deve tutto». Il racconto è, infatti, tutto pervaso dalla musica degli «strumenti sonori di Jhwh» (2Cr 7,6).

Riprendendo un'antica e consolidata tradizione (ISam 16,18.23; 18,10; 19,9; 2Sam 23,1; Am 6,5 e i 74 titoli "davidici" dei Salmi), il Cronista vede in Davide il progenitore di questa genealogia musicale che giunge sino ai suoi giorni: a lui si attribuisce non solo l'ordinamento della "schola cantorum" del tempio ma persino l'invenzione di molti strumenti musicali (lCr 23,5; Ne 12,36). Musica e acclamazioni liturgiche costellano i momenti fondamentali della storia, dalla consacrazione de) tempio sino alle battaglie sante come quella di Giosafat (lCr 20,21-22.28), dall'incoronazione dei nuovi re (2Cr 23,13.18) sino alle grandi riforme liturgiche come quella di Ezechia (2Cr 29,25-28) ed alle celebrazioni pasquali (2Cr 30,21; 35,15). La musica fa da sfondo ad un tessuto ricchissimo di orazioni pubbliche e private.

Davide invoca per Salomone intelligenza politica e fedeltà religiosa alla legge del Signore (lCr 22,12) e per il popolo buona volontà (lCr 29,18). La preghiera è

efficace (2Cr 13,18; 14,10; 16,7-8; 20,1-2; 28,8; 32,lss) perché Dio l'esaudisce dall'alto della sua trascendenza onnipotente (2Cr
30.27) ma anche dalla sua santa sede terrestre, il tempio (2Cr 6,20-21), dando ai suoi fedeli secondo la retribuzione delle opere lunga vita (2Cr 24,15; 33,1-12), discendenza numerosa (2Cr 13,21; 24,3), bottino di guerra (2Cr 20,25) e pace (lCr 21.28). Stese spesso in forma ritmica, le preghiere (2Cr 13,18ss; 14,8ss; 32,20 ecc.) non hanno, però, effetto magico, ma suppongono la conversione del cuore e la fiducia in Dio (2Cr 12,7.12; 13,18; 14,10; 16,7ss; 20,1-30; 25,8; 28,18; 32,26; 33,11-12). Il clima generale spirituale che pervade l'opera potrebbe essere ben espresso con le parole di Neemia in Ne 8,10: «Non vi rattristate, perché la gioia del Signore è la vostra forza».

Un cenno particolare nel culto meritano i leviti. «Essi rivestono una funzione decisiva presso l'arca dell'alleanza (lCr 15-16), nel tempio ove, prima ancora che esso sia eretto, le loro funzioni sono regolate (lCr 23-26), nelle riforme di Ezechia (2Cr 29-31) e di Giosia (2Cr 34-35). Ma anche fuori di questi passi, essi intervengono quasi continuamente» (R. de Vaux). Il Cronista, infatti, è attento a delineare la loro genealogia e a definire i nominativi in numerosi e fitti elenchi (lCr 6,1-9.14-15; 2Cr 17,8; 29,12-13; 31,12-13; 34,12; 35,8-9); non manca di esaltare il loro zelo (2Cr 35,10-15) e la loro competenza (2Cr 30,22); sottolinea la loro missione catechetica (2Cr 17,7-9; 35,3; cf. Ne 8,7-9). A questo proposito è interessante sottolineare il primato che in quest'ulti- ma funzione viene riservato ai leviti rispetto ai sacerdoti, al contrario di quanto avveniva in testi precedenti (Dt 17,9-10; 33,10; Ag 2,11-13; Zc 7,3; MI 2,7). Emblematica in questo senso è la dichiarazione di 2Cr 29,34: «I leviti erano più zelanti dei sacerdoti nel purificarsi». [Sacerdozio]

3. LA SPERANZA DEL CRONISTA - La promessa di Natan alla dinastia davidica è certamente anche per il Cronista uno dei punti di riferimento capitali: «Io lo farò star saldo nella mia casa, nel mio regno e il suo trono sarà stabile per sempre» (lCr 17,14). Il filo della speranza davidica è, perciò, rinnovato anche dopo la tragedia del 586 a.C. e anche dopo la pratica estinzione della dinastia e dell'istituto monarchico di Giuda: «Signore Dio, non respingere il tuo 'messia', ricordati i favori fatti al tuo servo Davide!» (2Cr 6,42). Ci si attenderebbe, allora, nella teologia delle Cronache il passaggio da un'ideologia monarchica ad una prospettiva esplicitamente messianica in cui al davidide dinastico inesistente si sostituisca il Davidide perfetto messianico. Dopo tutto l'idea era già balenata con Ger 23,5-6; 33,15-16; 30,9.21, con Ez 34,23-24; 37,24-25, con Zc 3 e 6, con Ag 2,21-22. Ed invece apparentemente tutto sembra tacere; anzi pare quasi che, per il Cronista, la dinastia davidica abbia solo la missione di progettare, costruire e proteggere il tempio. Una volta espletato questo compito, non è di grande rilievo il successivo destino della dinastia (vedi, invece, l'ansia del Sai 89).

In realtà la speranza esiste anche in queste pagine che rimeditano la storia biblica; solo che siamo in presenza, come ha osservato E. Osty, di un «messianismo discreto, velato, silenzioso, sorgente di rassegnazione, di costanza e in ultima istanza di ottimismo». La stessa rappresentazione idealizzata di Davide tende a fissare in lui i tratti non del re vissuto nel X sec. a.C. quanto piuttosto i lineamenti del Davide nuovo e perfetto. La santità, la purità, l'integrità della comunità che si muove nell'opera delle Cronache è in un certo senso la prefigurazione di quella comunità sperata come il popolo messianico. Lo spirito della teologia di l-2Cr può, perciò, essere definita con quella stupenda sintesi che Paolo fa nel suo discorso al re Agrippa II: è «la speranza nella promessa fatta da Dio ai nostri padri e che le nostre dodici tribù sperano di veder compiuta, servendo Dio notte e giorno con perseveranza» (At 26,6-7).

CULTURA/ACCULTURAZIONE

I - CONCETTO DI CULTURA E DI ACCULTURAZIONE — Le moderne accezioni di cultura sono sostanzialmente tre:

i

a. processo oggettivo di svolgimento della produzione (per es. “cultura del neolitico”, “feudale”, “industriale”);
b. visione del mondo e sistema di valori propri di un popolo, di un periodo o di un gruppo (per es. “cultura francese”, “rinascimentale”, “dei bantù”);
c. particolare genere e raggruppamento di attività intellettuali e artistiche (per es. “cultura filosofica”, “musicale”, “letteraria”, “storica”, “scientifica”). In ogni caso, occorre tenere presente la distinzione elementare tra cultura in senso soggettivo (come sinonimo di istruzione), equivalente ad un bagaglio più o meno grande e armonico di conoscenze varie, e cultura in senso oggettivo, come qualifica di un insieme strutturato di espressioni materiali e spirituali, caratterizzante l’identità di un popolo o di un momento storico. Il significato soggettivo (non necessariamente soltanto in senso individuale) fu proprio dell’antichità in generale, sia greca (cf. la *paideta)* che romana (cf. la *humanitas)*. Esso fu di fatto congiunto con una visione etnocentrica, la quale conduceva a qualificare gli altri popoli come “barbari” (cf. per es. T. Livio, *Hist.* 31,29: «Guerra esiste e sempre sarà tra i barbari e tutti i greci») e tutt’al più a indurre “colonie” nei loro territori con l’intento di ellenizzarne o romanizzarne le popolazioni.

L’etnocentrismo culturale (nonostante le grandi scoperte geografiche dei secoli XVI-XVII e alcuni tentativi di inserimento, come quello di Matteo Ricci in Cina) fu dominante fino al sec. XVIII, quando in ambito tedesco si formò la parola *Cuìtur* (poi *Kultur)* a indicare la totalità delle forme e dei processi della vita sociale e degli esiti del lavoro tanto spirituale quanto materiale. Pensatori come Montesquieu, G.B. Vico, Voltaire, con le loro teorie pionieristiche sui condizionamenti ambientali, sulle evoluzioni ed involuzioni della storia e con l’incipiente comparatismo fra i popoli, contribuirono all’affermazione di un nuovo approccio al problema.

Fu J.G. Herder (1744-1803) che per primo propose di parlare di “culture” al plurale, aprendo la via ad una comprensione socio-antropologica e quindi diversificata del fenomeno, la quale è rimasta prevalente fino ad oggi. Questa strada fu percorsa e ampliata in varia misura, oltre che da K. Marx (1844; per il quale la cultura è “natura ritornata uomo”), soprattutto da E.B. Tylor (1871; la cultura è «quell’insieme complesso che comprende la conoscenza, le credenze, l’arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall’uomo in quanto membro di una società»), B. Malinowski (1944; rispetto alla natura, la cultura costituisce l’ambiente artificiale dell’uomo, in quanto da lui creato in funzione di accrescere il livello di vita individuale e collettivo), A.L. Kroeber (1952; la cultura implica sempre solidarietà di tratti, sincronicità, inestricabili interazioni delle parti fra loro, al punto che l’insieme è superiore alle sue componenti e le condiziona), C. Lévi-Strauss (secondo dopoguerra; la cultura è spiegata nell’ambito dello strutturalismo e significa una produzione di simboli, cioè di realtà significanti, relativamente autonome dalla coscienza degli individui, e ottemperanti ad una logica profonda, guidata da categorie invarianti-inconsce), fino ai più recenti apporti della psichiatria trans-culturale (che studia il problema delle deviazioni individuali in rapporto ai modelli culturali).

Si venne così delineando la disciplina dell’antropologia culturale, la quale, a differenza della pura etnologia, non si accontenta di descrivere i costumi dei diversi popoli, ma «pone l’accento sulle differenze o sulle somiglianze come problema per la conoscenza di se stessi e quindi dell’uomo in quanto universale» (I. Magli, *Introduzione*); essa distingue anche la cultura dalla civiltà, a cui attribuisce un significato più vasto. Al centro della moderna ricerca antropologica vi è tuttora il problema dei contatti fra culture diverse. Il fenomeno può storicamente assumere sia un aspetto pacifico (come trasmissione-ricezione reciproca) che conflittuale (o come sopraffazione dall’esterno o come difesa della propria identità ritenuta comunque minacciata); in ogni caso, esso richiede una capacità di intercomunicazione tale da non indurre né all’abdicazione di sé

né all'intolleranza dell'altro, ma da permettere un'eventuale osmosi che possa approdare a nuove sintesi culturali.

Purtroppo, in questo campo non sembra ancora fissato un vocabolario univoco, specie per quanto riguarda i termini "acculturazione" e "inculturazione". Ciascuno dei due, nella letteratura specifica, può trovarsi riferito sia all'acquisizione soggettiva di una cultura personale, sia all'adattamento oggettivo di un individuo o di un gruppo alla cultura di un altro ambiente o popolo (addirittura l'*Enciclopedia Europea,* III, intende il primo vocabolo nel senso negativo di un assorbimento culturale di stampo occidentalizzante e distruttivo delle diverse caratteristiche etnico-culturali).

Nell'ambito dei testi ecclesiastici è da notare che, mentre il Vaticano II ricorreva soltanto ai termini *adaptatio* e *accommodatio* (cf. per es. *Ad gentes* 22), la parola "inculturazione" è stata usata per la prima volta nel *Messaggio al popolo di Dio* (n. 5) del Sinodo dei vescovi del 1977; ma già nel 1953 il missiologo P. Charles aveva impiegato la voce "acculturazione" fin nel titolo di un suo studio *(*Bibl.). Ciascuno dei due termini viene impiegato dall'odierno linguaggio cristiano in riferimento all'evangelizzazione e nel contesto dell'opera missionaria. Si intende allora una prassi ecclesiale che, partendo dalla conoscenza e dall'accettazione di culture differenziate, riconosce la possibilità di innestare in esse il germe del vangelo, così che, sulla base di una mutua fecondazione, si realizzi tanto un'autentica incarnazione del vangelo stesso quanto una fruttuosa rigenerazione della rispettiva cultura.

Ciò comporta una preliminare concezione del vangelo (e dei concetti correlativi di parola di Dio e di fede) come di una realtà non *a priori* vincolata ad un determinato modello culturale, ma talmente trascendente e formale da potersi coniugare con le più varie espressioni dell'umana cultura. Nello stesso tempo, il messaggio cristiano viene preventivamente compreso come destinato, tutt'altro che a sopravvivere in un limbo disincarnato o peggio ad opporsi o giustapporsi polemicamente ai diversi fenomeni culturali, invece a scendere e mescolarsi ad essi come sale nelle vivande (cf. Mt 5,13), come lievito nella pasta (cf. ib. 13,33), come seme nella terra (cf. Gv 12,24). Giovanni Paolo II, durante il viaggio in Africa del maggio 1980, disse all'episcopato del Kenya: «L'acculturazione o inculturazione che voi a ragione promovete sarà realmente un riflesso dell'incarnazione del Verbo, quando una cultura, trasformata e rigenerata dal vangelo, produce dalla sua propria tradizione espressioni originali di vita, di celebrazione, di pensiero cristiano». In effetti l'impresa non è di poco conto e l'interrogativo che vi sta alla base non è certo accademico. Vi sono implicati dei risvolti che interessano sia la vita della chiesa in generale sia quella del singolo battezzato. Se il messaggio cristiano viene ritenuto caduto dal cielo come un meteorite, già definitivamente confezionato prima ancora di toccare la storia, allora i rapporti chiesa mondo saranno considerati solo in termini di diversità inconciliabile, se non di urto e di conflitto, e in definitiva di rigetto. Ma se si ritiene che le stesse culture umane hanno storicamente contribuito in qualche modo alla formulazione di quel messaggio, allora si scopre non solo la dignità nativa delle culture stesse, ma soprattutto la necessità imprescindibile di un atteggiamento dialogico, che non è tattico, ma esprime una mutua disponibilità richiesta dalla natura delle cose e tendente ad un reciproco arricchimento.

Proprio questa seconda possibilità è quella seguita dalla rivelazione divina, come ora verifichiamo a livello biblico. [5] to a gomito con altri popoli, senza percorrere un suo proprio corridoio asettico né confinandosi in un ghetto.
[Scrittura; / Esegesi biblica]

Nell'incipit della lettera agli Ebrei leggiamo che Dio ha parlato ai padri antichi «molte volte e in diversi modi» *(polymerós kaì polytrópos),* dove i due avverbi greci alludono ad una comunicazione divina, avvenuta rispettivamente in modo graduale (cioè non tutta d'un colpo, ma rispettando i ritmi storici del

---

i

divenire umano) e in forme diverse (cioè senza vincolarsi ad un solo genere di comunicazione, ma con una versatilità tale da non escludere alcun veicolo culturale). Si combinano così insieme l'Autore divino della "parola" e il linguaggio umano che le dà espressione. Il libro del profeta Isaia, sia pure in termini poetici, ha colto bene la complessità del fatto, che non è unidimensionale: «Gocciolate, o cieli, dall'alto e le nubi facciano piovere la giustizia! Si squarci la terra, fiorisca la salvezza e insieme germogli la giustizia!» (Is 45,8). La rivelazione divina è appunto il frutto di tale congiungimento, di una cooperazione tra il cielo e la terra. E quando il quarto evangelista proclamerà che «il Verbo si fece carne» (Gv 1,14) certamente esprimerà la tipica fede cristiana dell'incarnazione del *Lògos* divino in Gesù di Nazareth, ma potrà pure essere analogicamente inteso in riferimento alla successione e varietà di modi, con cui Dio da tempo comunicava con gli uomini. Al punto che s. Giustino nel II secolo potrà sorprendentemente scrivere: «Egli è il *Lògos* di cui fu partecipe tutto il genere umano; e coloro che vissero secondo il *Lògos* sono cristiani, anche se furono giudicati atei, come, fra i greci, Socrate ed Eraclito ed altri come loro» *(I Apologia* 46,2-3).

Ma, rimanendo strettamente nell'ambito della tradizione biblica, Giovanni Paolo II, rivolgendosi alla Pontificia Commissione Biblica il 27.4.1979, affermava che ancor prima di farsi carne «la stessa Parola divina s'era fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture, che da Abramo al Veggente dell'Apocalisse hanno offerto al mistero adorabile dell'amore salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile alle varie generazioni, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni storiche». Ciò è vero anche solo a livello linguistico-lessicale e letterario, per cui la parola di Dio ha adottato le lingue umane già esistenti dell'ebraico, dell'aramaico e del greco (comprese le loro variazioni storiche) e i vari generi del dire, propri dei diversi momenti e ambienti culturali (come la storiografia, la narrazione popolare, la poesia, il genere legislativo, annalistico, sapienziale, epistolare, apocalittico) per farsi adeguatamente comprendere dall'interlocutore umano. Non che le tre lingue suddette o i generi letterari citati siano in sé realtà "divine", ché anzi appartengono in tutto e per tutto al genio dell'espressività umana; ma di fronte alla loro utilizzazione biblica vale la stupita constatazione del Deuteronomio: «Hai visto come il Signore tuo Dio ti ha portato, come un uomo porta il proprio figlio, per tutto il cammino che avete fatto, finché siete arrivati qui» (Dt 1,31; cf. Os 11,3-4).

Così, nella storia biblica, le culture di volta in volta nomadica, fenicio-cananea, mesopotamica, egiziana, hittita, persiana, ellenistica, e poi per il NT la cultura giudaica (sia del giudaismo palestinese che della diaspora ellenistica) e quella greco-romana e gnostica sono servite di momento in momento alla rivelazione di quella verità, che Dio ha voluto fosse consegnata nei libri sacri *nostrae salutis causa (Dei Verbum* 11). È tutta una serie di modelli culturali, di cui ciascuno ha dato il suo contributo al formarsi del patrimonio ideale proprio della Bibbia, anche se va tuttavia detto che la sua fisionomia tipica sta ancora al di là non solo dei singoli apporti ma anche della loro somma (sotto: III). Adduciamo ora alcuni esempi, che illustrino le connessioni realizzatesi da una parte tra il popolo d'Israele e le prime generazioni cristiane e dall'altra i vari ambienti culturali con cui essi vennero a contatto nei susseguenti momenti storici. L'esposizione seguirà il filo delle diverse culture, che la parola di Dio trovò sulla propria strada.

1. ANTICO TESTAMENTO - a. *Cultura nomadica* - La cultura nomadica rappresentò la più antica esperienza storico-sociale d'Israele (cf. Dt 26,5) e lasciò nella sua identità anche religiosa alcuni elementi non certo secondari. Già si potrebbe citare il tema del cammino, che resta fonda- mentale a partire da "Àbramo (cf. Gen 17,1: «Cammina nella mia presenza e sii integro») fino all'antica designazione del cristianesimo come *hodós* strada, via" (cf. At 9,2; 19,9.23) . Un dato specifico e concreto è il costume della circoncisione (propria

ancora di alcuni popoli primitivi africani, oltre che degli arabi): intesa in un primo tempo come rito pre-nuziale (di cui forse sopravvive una reminiscenza in Es 4,25-26), essa fu poi trasformata in segno di alleanza con Dio stesso (cf. Gen 17,10-14). Ancor più importante è il sacrificio dell'agnello pasquale, che sembra affondare le sue radici in una celebrazione pastorizia di primavera per propiziare la transumanza dei greggi (cf. Es 12,1-14; forse 5,1; Pasqua I-II).

b. *Cultura fenicio-cananea* - Essa ha lasciato segni molteplici nella configurazione del popolo di Israele, a partire dalla sua sedentarizzazione nella terra del Canaan e dall'assunzione della sua cultura urbana e agricola. Proprio l'agricoltura sta all'origine delle tre grandi festività liturgiche, quando ogni maschio era tenuto a comparire davanti al Signore nel suo santuario: la festa degli “azzimi” o *massòt,* la festa della “mietitura” o *qaslr* (detta poi delle “settimane” o *sebuót* o anche “di pentecoste”), e la festa del “raccolto” o *'asif* (detta poi delle “capanne” o *sukkót);* esse corrispondevano grosso modo all'inizio della primavera, dell'estate e dell'autunno, ed erano perciò connotate dal ciclo stagionale (cf. Es 23,15-16; Lv 23,4-22; solo in un secondo tempo e in momenti diversi esse saranno messe in relazione con i fondamentali eventi storici dell'esodo). Anche il “sabato” è già un nome dato al riposo del settimo giorno dai semiti del Canaan settentrionale (Ugarit), forse come reinterpretazione di antichi giorni nefasti che ritmavano il mese lunare (così H. Cazelles), anche se l'interpretazione israelitica è improntata dalla fede jahwistica (cf. Gen 2,2-3; Es 31, 12-17).

Lo stesso si dica del nome divino di *'EI,* venerato come dio supremo del pantheon cananeo-fenicio. Quanto al nome di *Jhwh,* se è gratuito (come qualcuno ha ipotizzato) vederlo già attestato nel III millennio a.C. ad Ebla in base alle recenti scoperte delle tavolette di Teli el-Mardik in Siria, è invece oggetto di discussione una sua eventuale provenienza pre-mosaica dalle popolazioni dei keniti o dei madianiti (tra la Palestina del sud e l'Arabia del nord). Addirittura il nome divino di Baal è passato a formare alcuni nomi di persona israelitici (cf. lCr 8,33-34).

Probabilmente, anche la struttura architettonica del tempio di Gerusalemme è debitrice dei templi pagani cananei o siro-fenici (documentata anche dalla presenza di operai di Tiro, Sidone e Biblos durante la sua costruzione; cf. IRe 5,15-32). Elemento di particolare rilievo è l'assunzione della lingua e della scrittura fenicia, di cui l'ebraico non è che una variante, che in Is 19,18 viene chiamato addirittura “la lingua di Canaan”, sottoposta in seguito ad una sua evoluzione autonoma. In appendice, va notato che per un certo periodo gli ebrei dipesero totalmente persino dal progresso tecnico-culturale dei filistei, popolo d'importazione sul suolo cananeo, vicini e mortali nemici degli israeliti, tra i quali «non si trovava neppure un fabbro», dovendo perciò «scendere dai filistei per affilare chi il vomere, chi la zappa, chi la scure o la falce» (ISam 13,19-22). [Liturgia e culto I]

c. *Culture mesopotamiche* - Le culture sumerica e assiro-babilonese non rimasero certo estranee alla costituzione del patrimonio teologico d'Israele, tenuto anche conto del fatto che il clan di Abramo proveniva di là (cf. Gen 11,27-12,1) e che poi in epoca monarchica la Palestina fu variamente soggetta a quegli imperi. Entrano qui in conto certi costumi patriarcali, come l'unione di Abramo con la schiava Agar (cf. Gen 16), che è conforme al diritto stabilito nella prima metà del sec. XVIII a.C. dal codice di Hammurabi (cf. Vili 40-59 = §146; XII 60-89 = 171). Soprattutto vanno ricordati i grandi poemi babilonesi dell'*Hmaelis,* di *Gilgames* e di *Atrahasis*, che hanno variamente influito sulla redazione dei primi capitoli del Genesi, cioè sul ripensamento dei grandi temi della cosmogonia, dell'uomo, del peccato, del diluvio, concernenti le origini dell'umanità, anche se il loro patrimonio mitologico è passato attraverso il filtro purificante della tipica fede monoteistica d'Israele. Inoltre, non è improbabile che sullo sfondo del celebre capitolo 53 del libro di Isaia ci sia la festa babilonese dell'er*kitu,* cioè del Capodanno, quando il re veniva umiliato per essere poi

reintegrato nelle sue funzioni, con conseguente influsso sulla delineazione della figura del Servo sofferente di Jhwh. Si può anche accennare, sia pure come elemento secondario, ai mostri assiri alati, mezzo uomini e mezzo animali, detti foznòi="cherubini", posti addirittura nel *sancta sanctorum* del tempio di Salomone (cf. IRe 6,23-29), nonostante la forte proibizione del Decalogo di fare qualsivoglia immagine di esseri creati (cf. Es 20,4s). Infine, non va dimenticata la presenza nel testo biblico (cf. Tb l,21s; 2,10; 11,8; 14,10) del saggio Achikar, ministro dei re assiri Sennacherib e Assarhaddon, al quale è attribuita una raccolta sapienziale (*Massime di Achikar)* celebre nell'antichità e affine a parte dei libri biblici dei Proverbi e del Siracide. Occorrerebbe anche ricordare le varie scoperte archeologiche, che attestano gli avvenuti incontri-scontri tra gli ebrei e gli assiri (cf. l'obelisco nero di Salmanassar III che riproduce l'omaggio prestato da leu re d'Israele; il prisma esagonale di Sennacherib che attesta l'assedio di Gerusalemme nel 701 a.C.; le tavolette cuneiformi babilonesi che menzionano sia la conquista di Gerusalemme sia la presenza del re Ioiachin a Babilonia).

d. *Cultura egiziana* - Essa ha offerto un contributo di particolare rilievo alla storia sacra, sia in quanto Israele ne ha subito l'influsso in stato di schiavitù, sia perché fino a Davide il Canaan appartenne alla sfera d'influenza dei faraoni, ma anche perché si trattava di una cultura talmente ricca e splendida da irradiarsi inevitabilmente e con forza sulle popolazioni del bacino orientale del Mediterraneo. Secondo molti studiosi, già il nome di Mosè (a dispetto della etimologia popolare proposta in Es 2,10) è di derivazione egiziana e significa "nato, figlio", con elisione di un nome divino di cui inizialmente poteva essere portatore (cf. Tutmoses, Ramoses). È poi degno di nota il fatto che proprio l'Egitto della XIX Dinastia ci ha fornito la più antica attestazione del nome di *Israele,* ovviamente in geroglifico, databile attorno all'anno 1230 a.C. (sulla stele del faraone Merneptah, ritrovata a Tebe nel 1897), anche se non è facile precisare in che cosa consistesse la sua distruzione, di cui appunto il testo parla. Va inoltre ricordata la prassi dell'"unzione" del re (la quale addirittura sta all'origine della formulazione della speranza messianica): essa significava già in epoca pre-israelitica la sudditanza e la rappresentanza dei vari re cananei nei confronti del faraone (cf. le lettere di El-Amarna, del sec. XIV a.C.). Anche l'amministrazione del nuovo regno costituito da Davide e Salomone sembra riflettere le strutture di un modello egiziano, in particolare per quanto concerne la figura degli scribi di corte (cf. 2Sam 8,15-18; IRe 3,1; 4). Non va poi dimenticato che un intero salmo (0 104) riecheggia il celebre *Inno al sole* del faraone Amenofis IV Achenaton (sec. XIV a.C.), che aveva tentato una riforma religiosa in senso enoteistico, avversata e poi sopraffatta dai successori. Parzialmente paragonabile con la personificazione biblica della Sapienza è la dea *Maat,* che impersona la giustizia-verità e l'ordine universale ovvero la legge divina che regge il mondo. Non c'è quindi da stupirsi se, oltre a numerosi contatti sia nello stile che nel contenuto della letteratura sapienziale biblica con una analoga produzione del paese dei faraoni, c'è persino un intero settore del libro dei Proverbi (22,17-24,22) che risente di una composizione egiziana detta *Sapienza di Amenemope* (dei secc. IX-VIII a.C.), la quale istruisce in termini paralleli su vari aspetti della vita concreta (il rapporto con i potenti, la correzione dei giovani, i rapporti con la donna, con il vino, con i malvagi).

e. *Cultura hittita* - Neanche l'antica e in parte misteriosa cultura hittita è rimasta estranea alla tradizione biblica. Legata all'omonimo impero (con capitale Hattusas nel centro- nord dell'Anatolia), il quale è praticamente scomparso senza apparenti spiegazioni verso il 1200 a.C., essa (secondo alcuni studiosi come G. Mendenhall, K. Baltzer, D.J. McCarthy) sembra aver lasciato alcuni segni molto interessanti nella stessa formulazione dell'alleanza tra Dio e Israele. Le pagine in questione sono essenzialmente il Decalogo (cf. Es 20,1-17; Dt 5,6-22) e alcuni testi di rinnovamento o di ratifica del patto (come Gs 24,1-28). Punto di confronto sono i cosiddetti trattati hittiti di vassallaggio (i quali peraltro vanno inseriti nella più vasta cornice della realtà giuridica dell'antico Oriente, anche del

periodo post-hittita), dove si possono rinvenire analoghi elementi strutturali del formulario, tra cui soprattutto: il prologo storico, la dichiarazione fondamentale, le determinazioni particolari. Ciò non significa stabilire necessariamente un nesso genetico tra i due ambiti: «Gli scienziati non useranno facilmente forme letterarie come argomenti per datazioni... Con ciò tuttavia non si deve in nessun modo negare che il formulario del trattato ha influito sull'AT» (D.J. McCarthy, *Per una teologia del Patto nell'AT,* Torino 1972). L'accostamento mette comunque in risalto che la richiesta precettiva di determinati comportamenti morali si spiega solo in base a precedenti interventi di pura grazia da parte del sovrano-Dio in favore del popolo.

f. *Cultura persiana* - Va presa in considerazione anche la cultura persiana, con la quale Israele entra in contatto a partire dalla conquista di Babilonia da parte di Ciro (nel 539 a.C.) fino alla sottomissione del paese da parte di Alessandro Magno (nel 332 a.C.). Si tratta di un periodo storico che, nonostante i libri biblici di *A* Esdra e Neemia, non è molto conosciuto; e non è neppure molto facile individuare quale tipo di osmosi culturale si sia verificato nei suoi confronti da parte di Israele. Per esempio, è possibile osservare che in tempo persiano compare nella Bibbia un nuovo titolo dato a Jhwh: "Dio del cielo" (Esd 1,2; 5,11; 6,9; Ne 1,4-5; 2,20; cf. semplicemente "Cielo" in IMac 3,18.19.22.60; 4,24.55), ma è difficile dire se esso abbia qualche connessione con lo zoroastrismo. Di maggior rilievo, ma oggetto di discussione, è l'ipotesi di alcuni studiosi, secondo cui la fede biblica nella risurrezione dei morti avrebbe anche delle radici persiane. In realtà, nelle fonti iraniche bisogna distinguere tra gli "Inni" (*Gathas*) di Zarathustra, dove la fede nella risurrezione è assente, e parti più recenti dellM *vesta,* dove invece essa è presente (cf. Yast 19,11.89). La notizia di questo articolo di fede è data soprattutto da fonti greche (cf. Erodoto 3,62; Plutarco, *De Is. et Osir.* 47; Diogene Laerzio 1,9), che lo attribuiscono al patrimonio ideale della tribù dei Magi; anche il culto di Mitra, diffuso nell'Impero romano e di origine iranica, sembra che comportasse la stessa fede (cf. Tertulliano, *De praescr. haer.* 40). È cosa ardua però affermare una derivazione di questa fede biblica dalla Persia (sia degli Achemenidi che dei parti). Tuttavia è dato notare una coincidenza: in Israele questa fede è piuttosto tardiva, cioè prende forma nel periodo post-esilico.

g. *Cultura ellenistica* - Essa rappresenta l'ultimo interlocutore, con cui l'AT è storicamente venuto a contatto. Dopo le folgoranti imprese di Alessandro Magno (morto a Babilonia nel 323 a.C.), la splendida cultura ellenica si propagò e si impiantò in tutta l'area del vicino Oriente. Due furono le aree geo-culturali, nelle quali Israele si trovò di fronte ad essa: la Palestina e l'Egitto; e in ciascuno dei due casi, gli atteggiamenti furono diversi, anzi opposti: rispettivamente, di rifiuto e di assimilazione. In Palestina, come reazione agli intenti di colonizzazione culturale- religiosa del seleucide Antioco IV Epifane, prese corpo la gloriosa resistenza dei Maccabei (cf. l-2Mac), che portò ad una recuperata indipendenza del paese. Il fatto, tuttavia, non fu tale da impedire l'infiltrazione dell'ellenismo nella terra d'Israele (pur con l'opposizione dei farisei), come risulta dalla diffusione della lingua greca (cf. già gli *óstraka* di Khirbet el Kòm, a ovest di Ebron, del sec. III a.C.) e di nomi greci (per es. Giasone, Alessandro, Andrea, Filippo...); dalla dichiarazione di una presunta parentela fra ebrei e spartani (cf. IMac 12,6-23); dall'influsso della grecità sugli stessi libri sapienziali biblici di *A* Qohelet e del Siracide (cf. M. Hengel, *Judentum*); e dagli atteggiamenti filoellenici degli Asmonei.

Ma la simbiosi culturale si verificò come fenomeno veramente vistoso in Egitto e specialmente ad Alessandria. Qui il giudaismo, impiantatosi già sotto i primi Tolomei, attuò una vera osmosi con l'ambiente circostante. Ne è prova già la traduzione dei testi biblici ebraici ed aramaici nella lingua greca (cf. i LXX), sicché l'idioma di Omero e di Platone venne impiegato per riproporre (e parzialmente reinterpretare) i grandi concetti propri della fede israelitica. Da parte sua, il secondo libro dei Maccabei offre una configurazione letteraria di

i

stampo ellenistico (cf. 2,23-32; 15,38-39); ed esso per primo conia il neologismo *ioudaismós* di chiara impronta lessicale greca (ibid. 2,21) e in più usa per primo il raro sostantivo *ellènismós* nel senso lato di stile di vita e cultura greca (ibid. 4,13). Nel libro della Sapienza, poi, emerge in piena chiarezza l'idea tipicamente greca dell'immortalità individuale "post mortem" (cf. Sap 2,23; 3,4), che prima nella Bibbia era soltanto sottintesa e abbastanza confusa. Con lo stesso libro (cf. 8,7) entrano nel linguaggio biblico (cristiano) le cosiddette quattro virtù cardinali della "temperanza, prudenza, giustizia, fortezza" di origine platonica (cf. Platone, *Repubbl.* IV 427e- 433e). E qui non prendiamo in considerazione l'enorme produzione letteraria extra-biblica del giudaismo alessandrino, che va almeno da Aristobulo (inizio sec. II a.C.) fino al romanzo di *Giuseppe e Aseneth* (fine del sec. I d.C.), passando per le grandi opere di Filone l'Ebreo.

2. Nuovo Testamento - Non meno che nell'AT, troviamo anche qui il verificarsi dello stesso fenomeno di incontro culturale tra Gesù e le prime generazioni cristiane, da una parte, e il circostante ambiente, dall'altra. È doveroso però, per motivi storico-ideali, operare una quadruplice distinzione di momenti.

a. *Gesù di Nazareth e la cultura giudaica* - Gesù di Nazareth visse pienamente inserito nella cultura giudaica del suo tempo. In questa sede non prendiamo tanto in considerazione i fattori di superamento e di innovazione della tradizione religiosa del giudaismo, che pur sono forti e innegabili, quanto piuttosto gli elementi di assunzione e di condivisione. Del resto, tra i due atteggiamenti c'è un rapporto dialettico ben espresso in Mt 5,17: «Non sono venuto ad abrogare, ma a compiere». C'è infatti una continuità tra Gesù e il suo ambiente immediato (giudaismo palestinese del I secolo), come ben dimostrano le celebri antitesi di Mt 5,21-48, dove si vede all'evidenza che egli innesta la novità del suo messaggio sul tronco antico e robusto della *tórah* d'Israele. Colpisce, inoltre, il fatto che, quando gli fu chiesto quale fosse il primo e massimo dei comandamenti, Gesù rispose citando semplicemente e alla lettera un passo dell'AT, senza formulare nulla di nuovo: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima con tutte le tue forze» (Lc 10,27 = Dt 6,5: lo *Sema)* e aggiunse come secondo l'amore del prossimo, citando ancora una volta un testo dell'AT, Lv 19,18. Così facendo (e molti altri casi si potrebbero addurre), Gesù manifesta di considerare altrettanto valide per sé, e indirettamente per i suoi discepoli, le sacre Scritture del popolo ebreo; vedi anche la frequente formula «come sta scritto» (cf. Mc 7,6; 9,13; 11,17; ecc,), che non rimanda ad altra letteratura che non sia quella dei libri santi d'Israele.

L'esemplificazione potrebbe continuare in riferimento al giudaismo contemporaneo: a partire dall'inserimento nel quadro liturgico ebraico (cf. la celebrazione delle feste ebraiche; la frequenza sia alla sinagoga che al tempio; la conoscenza della preghiera del *Qaddìs* che si riflette parzialmente nel *Padre nostro;* l'aggancio dell'ultima cena con la cena pasquale ebraica) alla prassi del suo discepolato (che va in ogni caso confrontato con il discepolato rabbinico del tempo) fino a toccare il nucleo della sua tipica predicazione (come il concetto di "regno di Dio", il titolo di "Figlio dell'uomo", la polemica sul puro e l'impuro, la tecnica delle parabole, certo materiale del discorso apocalittico, e diversi *lóghia* paralleli con la tradizione ambientale). Ma anche certe originali prese di posizione da parte di Gesù di Nazareth si comprendono meglio sullo sfondo dell'ambiente, con il quale possono essere in stridente contrasto (cf. per es. il comandamento dell'amore per i nemici in Mt 5,44 con quello dell'odio vigente a Qumran, 1QS 1,9-10), ma che ne costituisce pur sempre l'orizzonte semantico; al contrario, vedi il detto sull'appartenenza non reversibile del sabato all'uomo in Me 2,27, che ha un chiaro parallelo nell'antico *midras* rabbinico *Mekilta Ex.* 23,13. Sicché, non sarebbe cosa abnorme rileggere l'affermazione di Gv 1,14 («Il Verbo si fece carne») in questi termini: «II Verbo si fece ebreo», senza che ciò significhi un'assolutizzazione di quella cultura (che di fatto non avvenne; cf. sotto). Nell'un caso come nell'altro, la fede cristiana rimane intatta; ma la seconda formulazione specifica e concretizza maggiormente la prima, dato il

fatto incontestabile che Gesù non è nato e vissuto né in Grecia né in India né altrove, ma si è legato ad una precisa cultura, di cui molti e non secondari elementi sono diventati patrimonio stabile e irrevocabile del suo movimento (cf. Gv 4,22).

a. *La chiesa primitiva di fronte al giudaismo (palestinese ed ellenistico)* - Anche la primitiva comunità cristiana si trovò per non breve tempo confrontata con il giudaismo. Come lo stesso Gesù, così tutti i cristiani della prima ora furono di origine giudaica, e ciascuno di loro avrebbe potuto dire insieme a Paolo di Tarso a proposito degli ebrei: «Miei fratelli, che sono della mia stessa stirpe secondo la carne» (Rm 9,3). Ma il giudaismo delle prime generazioni cristiane si distendeva su due versanti: palestinese ed ellenistico (che è utile mantenere distinti, anche se il primo non fu affatto immune dalle irradiazioni dell'ellenismo: cf. sopra). Il primo è caratterizzato, oltre che dalla lingua ebraica e aramaica, dalla crescente influenza del fariseismo rabbinico, tendenzialmente ostile alla cultura greco-romana; infatti, mentre una posteriore sentenza rabbinica ammetterà che «per quanto riguarda i libri di Omero... chi li legge è come chi legge una lettera» (*Talmud* palest. *Sanhedrin* 10,28a; cf. *Talmud* babil. *Meghillah* 9b: commentando Gen 9,27 è detto che «la cosa più bella di Iafet [cioè la lingua greca] deve entrare nelle tende di
Sem»), nel I secolo si giustificava la conoscenza del greco da parte dei familiari di R. Gamaliele solo «perché essi erano in rapporto con il governo romano» (*Toseftah Sota* 15,8) e nel II secolo il celebre R. Aqiba computò tra coloro che non avrebbero avuto parte al mondo futuro «anche chi legge libri stranieri» (*Misnah Sanhedrin* 10,1; cf. *Sota* 9,14). Il secondo, invece, per la sua stessa collocazione nella diaspora (occidentale), oltre ad impiegare abitualmente la lingua greca, subì coscientemente nei suoi maggiori esponenti l'influenza della cultura ellenistica, dimostrandosi ecumenicamente aperto, al punto che Filone Alessandrino parlerà un po' atipicamente del "santissimo Platone" *(Quod omnis probus libersit* 13); ma esso scomparirà definitivamente con i primi decenni del II secolo, soppiantato totalmente dal primo.

Con entrambi questi ambiti del giudaismo del tempo, la chiesa delle origini fu a contatto e ne fu condizionata. È soprattutto per i rapporti di simbiosi con il giudaismo *palestinese* che si formò quel fenomeno che si chiama "giudeo-cristianesimo". Esso continuò a restare fedele alla *tòrah* d'Israele, tanto che persino dei farisei aderirono al movimento cristiano pur rimanendo tali (cf. At 5,33-39; 15,5; 21,20), ed è quindi spiegabile Io shock provato alla conversione del centurione Cornelio che prescindeva dalle leggi rituali (cf. ibid. 10,14.45; 11,2s); rimase fedele al tempio e alla preghiera che là si svolgeva (cf. ibid. 2,46; 3,1; 5,12. 20s.25.42); la sua fede nell'imminente ritorno di Gesù, Figlio dell'uomo, messia e Signore (cf. l'arcaica titolatura cristologica in ibid. 3,13-15, che non ritornerà più in seguito nel NT), sembra inserirsi nel quadro della speranza escatologica giudaica (cf. l'invocazione aramaica *Maranathà* in ICor 16,22); risulta assente in esso l'interesse per una missione ai pagani. Sicché la primitiva comunità cristiana palestinese «non si sentì affatto una nuova religione distinta dal giudaismo» (J.D.G. Dunn, *Unity,* p. 239). Elementi di questo atteggiamento si possono riscontrare nella redazione di Mt 5,18-19 sul valore intramontabile della "legge"; nella scarsa dimensione cristiana della lettera di Giacomo; e soprattutto nella denigrazione dell'apostolo Paolo (cf. 2Cor 10-13; Gal 2s), che la setta giudeo-cristiana degli ebioniti rigettò come "ribelle alla legge" (in Ireneo, *Adv. haer.* 1,26,2). Un aspetto che meriterebbe un discorso approfondito è l'influenza del giudaismo apocalittico in particolare su "'Paolo, come potrebbe risultare da un confronto tra i concetti paolini di "giustificazione per fede" e di "mistero" con Qumran.

Per ciò che riguarda il versante *ellenistico,* quando il cristianesimo uscì dalla terra di Palestina, il suo primo interlocutore fu ancora il giudaismo, ma quello della diaspora, di cui i missionari cristiani frequentavano normalmente le sinagoghe (cf. At 9,20; 13,5; 14,1; 17,1.10; ecc.). Per la verità, già a

Gerusalemme la comunità cristiana degli inizi risentì la presenza di un manipolo di convertiti dal giudaismo ellenistico, il cui maggior esponente fu Stefano (cf. At 6,1), accusato di proferire "parole offensive" contro il tempio e contro la legge (cf. ibid. 6,13-14). Ma sarà soprattutto nei grandi centri di Antiochia, Corinto, Efeso che il messaggio cristiano subirà l'influsso del giudaismo extra-palestinese, la cui sede di maggior prestigio era Alessandria d'Egitto. Si pensi soltanto all'indubbia influenza delle speculazioni giudeo-ellenistiche circa la *Sopirla* e il *Logos* di Dio sulla formulazione della fede cristologica, special- mente in Paolo e in Giovanni. 1 temi correlativi della preesistenza e della missione di Cristo, presenti in questi due scrittori neotestamentari (cf. Rm 1,3; 8,3; Gal 4,4; Gv 1,1.14; ecc.), trovano la loro preparazione più adeguata proprio nelle elaborazioni del giudaismo alessandrino sui concetti di Sapienza e di Parola come ipostasi divine (cf. Sir 24; Sap 9; Filone Aless., *De opificio mundi* 139; *De confusione linguarum* 146).

In conclusione, il cristianesimo nascente riprodusse in sé la medesima complessità del giudaismo del tempo, con la differenza che, mentre in campo giudaico la componente ellenistica si dissolse, in campo cristiano invece a soccombere, anche se gradualmente, fu il giudeo-cristianesimo (cf. già polemicamente Ignazio di Antiochia, *Ad Magnesios* 10,3: «È assurdo avere Gesù Cristo sulle labbra e vivere alla maniera giudaica; infatti non è stato il cristianesimo a credere nel giudaismo, ma il giudaismo nel cristianesimo»; vedi invece il tono più conciliante in Clemente Rom., *Ad Corinthios* passim; ma già negli anni 80 del I secolo il si- nodo giudaico di Iamnia inserì una invocazione "contro i nazareni e gli eretici" nella Preghiera delle 18 Benedizioni: cf. *Talmud* babil. *Berakót* 28b-29a). Perciò, il cristianesimo si staccherà non senza traumi dalla sua innegabile matrice giudaica; e non è facile emettere un giudizio di valore su questo fatto, che purtroppo fu all'origine di non poche incomprensioni e opposizioni anche violente nei secoli post-costantiniani.

La chiesa primitiva di fronte alla cultura greco-romana - L'incontro con l'ambiente pagano greco-romano storicamente si rivelò molto fecondo. Già negli scritti del NT, oltre alle innumerevoli citazioni delle Scritture bibliche, si trovano tre rimandi, tutti attribuiti a Paolo, ad altrettanti scrittori greci: Arato di Soli, *Fenomeni* 5 (sec. Ili a.C.; in At 17,28: «Di lui infatti noi siamo stirpe»), Menandro, *Taide* fr. 218 (sec. IV a.C.; in ÌCor 15,33: «Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi»), Epimenide di Creta, fr. 1 (sec. VI a.C.; in Tt 1,12: «I cretesi sono sempre bugiardi, male bestie, ventri pigri»). Ma la presenza della cultura ellenistica nel NT si misura non tanto nelle citazioni esplicite quanto piuttosto negli addentellati oggettivi, che si ritrovano nelle sue pagine. Il problema, tutto sommato, si pone prevalentemente per l'epistolario paolino (e per ciò che in At riguarda Paolo, come il discorso all'Areopago 17,22-31); quanto al quarto Vangelo, è da confrontare il tema del *Lògos* sia con Eraclito che con lo stoicismo. Premesso che occorre evitare un diffuso malinteso consistente nello scambiare l'influsso del giudaismo ellenistico con quello dell'ellenismo pagano (per cui certi sviluppi cristologici vengono erroneamente ascritti al secondo invece che al primo), bisogna riconoscere che i contatti con la cultura del mondo greco-romano si riducono sostanzialmente a tre settori principali.

In primo luogo, si notano delle affinità con la filosofia dominante del momento, che è lo stoicismo; ciascuno dei maggiori filosofi della Nuova Stoà (L.A. Seneca, Musonio Rufo, Epitteto, Marco Aurelio) presenta degli agganci con il NT, come nei concetti del bastare a se stessi, già di derivazione cinica (cf. Fil 4,11), della dignità umana inerente sia agli schiavi che alle donne (cf. Gal 3,28), del rapporto con le cose eterne (cf. 2Cor 4,17-18), del celibato per una causa superiore (cf. ICor 7,35), del vasto contesto unitario in cui l'uomo vive (cf. Ef 4,4-6), e persino del perdono delle offese (cf. Le 23,44).

In secondo luogo, la prassi dei culti misterici pone il problema di un eventuale influsso sul messaggio della morte-risurrezione di Gesù. In questa materia però non si può che essere molto cauti; infatti, mentre il tema della morte del dio è

assai marcato (cf. Persefone, Osiride, Adone, Attis), quello di una sua rinascita è quanto mai problematico (sia perché manca uno specifico vocabolario di risurrezione, sia perché le fonti sono abbastanza tardive e scarse, sia perché esse sono in buona misura di parte cristiana). Diverso è il tema di una partecipazione da parte del fedele al destino della divinità venerata; e il linguaggio paolino del morire e risorgere con Cristo potrebbe riecheggiare questo sfondo religionista almeno a livello espressivo (cf. Rm 6,1-5; Col 2,18), dato che i contenuti divergono non poco; in particolare, il concetto paolino della comunione sacramentale con Cristo (cf. ICor 10,14-22) è accostabile solo al dato ellenistico della *koinònfa* col dio cultuale nel pasto sacro (cf. in specie Dioniso), essendo questo tema totalmente assente dalla tradizione biblica.

In terzo luogo, il culto ellenistico dei sovrani (che nel I secolo stava confluendo nel culto dell'imperatore) può aver influito su di una certa terminologia cristologica, soprattutto sui titoli maggiormente onorifici di "Signore", "Dio", "Salvatore" (per es. la locuzione "dio da dio", che si troverà nel Simbolo niceno-costantinopolitano, è già presente nella nota Pietra di Rosetta del 196 a.C. in riferimento a Tolomeo V Epi- fane: *OGIS* 90,10). Il problema della cosiddetta ellenizzazione del cristianesimo interessa soprattutto i secoli seguenti dell'età patristica (cf. J. Daniélou, *Message)* ma essi esorbitano dal quadro della nostra indagine.

b. *Chiesa primitiva e gnosticismo* - Un capitolo a sé è quello che concerne lo gnosticismo; poiché esso oggi non è più considerato un fenomeno interno alla chiesa degli inizi, ma di origine e composizione assai di- versificate, si pone anche la questione del rapporto fra le sue dottrine e il sorgente cristianesimo. E non si può ragionevolmente negare che alcune affinità è dato constatare, per esempio, con il *Corpus Hermeticum* e i manoscritti copti di Nag Hammadi. Esemplificando, si può citare: l'idea del mondo dominato da potenze nemiche (cf. 2Cor 4,4; Ef 6,12; Gv 14,30); il vocabolario dualistico "luce-tenebra", "alto-basso", "verità-menzogna" (caratteristico di Gv); il concetto di una "venuta di Gesù in "questo mondo" (ibid.); la terminologia "psichico-pneumatico' ' per definire due diverse categorie di uomini (cf. ICor 2,12-15); certe tendenze ascetico-encratiche (combattute in lTm 4,3); l'idea della risurrezione già avvenuta (cf. 2Tm 2,18); la menzione esplicita dei "nicolaiti" (Ap 2,6.16). Ma il fatto va considerato come espressione non tanto di un proto-gnosticismo quanto di un pre-gnosticismo (cf. anche elementi gnosticheggianti sia a Qumran che in Filone Alessandrino), dato che il movimento, pur variamente sfaccettato, si imporrà in maniera vistosa e sistematica nei seguenti sec. II-1I1. In ogni caso, si vede che il NT non è estraneo neppure a questo complesso fenomeno culturale della tarda antichità (anche se di fatto si porranno in alternativa).

III-CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE — Dunque, la rivelazione biblica non solo è progressiva, ma soprattutto essa non avviene in una terra di nessuno, non si compie a mezz'aria, né percorre un suo corridoio asettico e isolato. Al contrario, essa «pone le sue delizie tra i figli dell'uomo» (Pr 8,31), manifestando quella «multiforme sapienza divina» (Ef 3,10), che il Signore «ha diffuso su tutte le sue opere, su ogni mortale, secondo la sua generosità» (Sir l,7s). È legge biblica che Dio, proprio manifestando la sua *philanthròpia* (Tt 3,4), intervenga «perennemente per riedificare umanamente l'uomo» (G. Ungaretti, *Mio fiume anche tu* 3,9-10). Ci sono pertanto mille fili, che legano la parola di Dio alle parole degli uomini in una reciproca compenetrazione, tale che non sempre è agevole sceverare con incontrovertibile precisione l'una dalle altre.

Si comprende perciò quanto sia difficile ma ineludibile e prezioso il lavoro dell'ermeneutica biblica. Infatti è in gioco la distinzione fra la variabile delle culture e la costante del messaggio divino. Per esempio, ci si può chiedere: fino a che punto il fuoco inestinguibile della geenna (cf. Me 9,48) o l'imposizione del velo alle donne (cf. ICor 11,2-16) appartengono al patrimonio irrinunciabile della rivelazione e non piuttosto ai suoi condizionamenti culturali? In campo cattolico, anche il magistero ecclesiastico è consapevole della complessità del

i

fenomeno, dato che i suoi pronunciamenti autoritativi su determinati testi biblici si contano sulle dita di una mano.

In ogni caso, occorre rendere ragione di un tipico paradosso, secondo cui persone-avvenimenti-linguaggi storicamente contingenti sono portatori di un messaggio trascendente e assoluto. Infatti le culture passano (Isaia 40,8 direbbe che «secca l'erba e appassisce il fiore»; e Paolo in 2Cor 4,7 parla di "vasi di argilla" tutt'altro che infrangibili), «ma la parola del nostro Dio rimarrà in eterno» (Is ibid.); e tuttavia questa parola resta indelebilmente contrassegnata proprio dalle sue ripetute inculturazioni. Detto in linguaggio scolastico, se le culture sono solo un *quo,* è pur vero che il *quod* della rivelazione giunge all'uomo sempre e soltanto passando per la loro mediazione; e questa non sta con la parola di Dio in un rapporto di pura estrinsecità, ma di vicendevole contaminazione. Di qui a parlare di sincretismo in senso livellatore ce ne passa, e oggi si vede bene come abbiano ormai fatto il loro tempo le posizioni di inizio secolo, cosiddette del movimento *Bibel und Babel* (che voleva spiegare tutto l'AT in base al comparatismo con le culture mesopotamiche) e della *Religions geschichtliche Schule* (che pretendeva di risolvere il NT in un'ottica tutta ellenistica). A questo punto, infatti, bisognerebbe ricordare la costante preoccupazione interna alla Bibbia stessa di salvaguardare sempre la propria originale identità; si pensi, per esempio, all'insistente e anche violenta predicazione profetica contro l'idolatria o all'ammonimento paolino a non conformarsi agli schemi di questo mondo (anche se, comunque, questi interventi sono essi stessi condizionati dai linguaggi del tempo, rispettivamente deuteronomistico e apocalittico).

Ma due conseguenze, insieme diverse e complementari, si possono trarre con chiarezza. In primo luogo, risultano evidenti dalla Bibbia il valore e la dignità delle culture umane, poiché esse di fatto sono state capaci di fare da supporto e da veicolo alla parola di Dio. Ciò significa che in esse c'è qualcosa di altamente positivo e di nobile già a livello nativo; secondo la legge dell'innesto, ci dev'essere omogeneità tra una pianta e un'altra perché l'una attecchisca sull'altra, senza incorrere in un rigetto. Ecco perché il Vaticano II proclama che i cristiani sono «lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo, che si nascondono nelle tradizioni nazionali e religiose degli altri» *(Ad gentes* 11). In secondo luogo, è inevitabile prendere atto della relatività storica delle culture, sottoposte come sono a evoluzione e a forti mutamenti, come già dimostra la loro stessa pluralità. In tal senso, esse sono specchio dell'uomo, che Dio ha creato non monocorde ma estremamente versatile, a immagine della propria pienezza di possibilità. Perciò, parafrasando un testo paoli- no, è possibile dire che «la parola di Dio non è incatenata» ad una sola cultura (cf. 2Tm 2,9), ma corre in libertà (cf. 2Ts 3,1), sempre operando ciò per cui è stata mandata (cf. Is 55,11).

D

DANIELE

I - IL LIBRO — Daniele (in ebr. *Danijel,* “Dio giudica” oppure “Dio è il mio giudice”) è un nome portato da varie persone, tra le quali la più nota è il protagonista dell’omonimo libro profetico. Il libro consta dì dodici capitoli: i primi sei ne rappresentano la sezione narrativa e raccontano alcuni episodi della vita di Daniele e dei suoi compagni. Come il libro di Esdra, anche questo è scritto in due lingue: sono in ebraico i tratti:1,1-2,4 e 8,1-12,13; sono in aramaico: 2,4b—7,28; ma il nostro testo ha in più un’appendice in greco (cc. 13-14). Daniele, Anania, Misaele e Azaria, rifiutarono di nutrirsi con i cibi passati dalla reggia e chiesero al capo degli eunuchi di potersi cibare soltanto di acqua e legumi. Pur nel timore che tale cibo non fosse sufficiente al loro armonioso sviluppo, il favore richiesto venne accordato, e dopo dieci giorni il loro aspetto risultò migliore di quello degli altri giovani. Fin qui il c. 1.

L’opera si presenta come uno scritto su Daniele e compagni deportati in Babilonia da Nabucodonosor nel 605, ma già all’epoca di Origene ci si accorse che la narrazione non era da intendere così piattamente. Molte sono le difficoltà storiche: le date del libro non concordano tra loro e neppure con quella parte di storia che noi conosciamo. Si ha la netta impressione che anche l’inizio del libro sia esente da qualsiasi preoccupazione storica; Baldassar (c. 4) non fu figlio di Nabucodonosor ma di Nabonide e non ebbe mai il titolo di “re”; Dario il Medo è ignoto a tutta la storia.

L’autore, dunque, scrisse in un periodo relativamente recente rispetto all’epoca nella quale volle inquadrare i propri personaggi, e il suo intento non era storico: non intendeva tramandare eventi del passato, nonostante l’apparente accuratezza di alcuni dati cronologici. Per questo, la distinzione tra i dati storici (che in realtà sono sempre contestabili e restano molto dubbi) e quelli fittizi non apporta alcun giovamento all’interpretazione dei singoli racconti, che, invece, devono essere valutati nella cornice voluta dall’autore e non distogliendo lo sguardo dallo scopo dell’opera e dal periodo concreto di composizione. I quattro giovani, trascorso il periodo di preparazione, vengono introdotti a corte e fanno parte della categoria dei “saggi” che vengono interrogati in ogni questione riguardante la sapienza e la dottrina. E Daniele eccelleva al di sopra di tutti gli altri.

2. DANIELE E LA STATUA DAI PIEDI D’ARGILLA - Nel c. 2 è narrata l’occasione offerta a Daniele di mostrare la sapienza donatagli da Dio. Il re Nabucodonosor ha un sogno, di cui coglie l’aspetto enigmatico, ma non lo ricorda più e domanda ai suoi saggi che gli riferiscano sia il sogno sia la sua interpretazione, sotto pena di morte. Daniele ottiene da Dio tutto quanto vuole il re: il sogno aveva per oggetto una grandiosa statua, dalla testa d’oro, il petto e le braccia d’argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro, i piedi in parte di ferro e in parte d’argilla; una pietra colpì i piedi di ferro e argilla, li frantumò, la statua fu ridotta in polvere finissima che fu portata via dal vento, e di essa non

rimase più traccia; a sua volta, la pietra che aveva infranto la statua diventò una montagna che si estese su tutta la terra. Ricordatosi del sogno, il re ascolta con attenzione Daniele che ne dà l'interpretazione tessendo profeticamente la linea di quanto avverrà dopo Nabucodonosor. Quanto alla pietra che aveva colpito la statua il significato è chiaro: «Il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà distrutto in eterno e il suo potere non sarà dato a un altro popolo» (2,44).

Il re ricompensa Daniele ponendolo a capo di tutti i suoi saggi. Nella Bibbia i sogni sono sempre stati canali di comunicazioni divine: così fu per ^ Abramo (Gen 15,12), per Abimelech (Gen 20,2), per Giacobbe (Gen 28,10), per Giuseppe (Gen 37,5), per i compagni di prigionia di Giuseppe (Gen 40,5), per il faraone (Gen 41,1), per Samuele (ISam 3,2), per Salomone (IRe 3,5), ecc., e qui in Dn ancora i cc. 4 e 7.

Nell'interpretazione del sogno della statua infranta da una pietra è presentata la successione dei regni neobabilonese, medo, persiano, greco-romano. La pietra rappresenta il regno celeste suscitato da Dio, cioè il regno messianico.

3. DANIELE NON ADORA LA STATUA D'ORO - Dn 3,1-33 assume uno sviluppo drammatico. Nabucodonosor fece innalzare una grande statua d'oro, inviò i suoi messi in tutte le province perché le autorità venissero all'inaugurazione e all'adorazione di essa in una grande festa di popolo. Daniele e i suoi compagni erano presenti, ma non si prostrarono e non adorarono la statua. Denunziati, per ordine del re vennero rinchiusi in una fornace ardente: «Sappi, o re, che il Dio che noi serviamo è capace di liberarci dalla fornace... Ma se non vuole liberarci, sappi, o re, non serviremo i tuoi dèi» (3,17). Il fuoco non li lese minimamente, anzi «passeggiavano in mezzo alle fiamme» benedicendo Dio. A questo punto il testo greco ha una lunga inserzione deuterocanonica che non ha corrispondenza nell'ebraico: prima il canto di Azaria (3,25-45), poi quello degli altri tre (3,51-99). Il re, dopo avere constatato il miracolo, li fa uscire, benedice il loro Dio e aumenta il loro prestigio alla corte. I due inni, che non hanno alcuna particolare ispirazione ma sono una monotona ripetizione di identici motivi, attestano l'incrollabile fede di questi giovani (ed è quanto interessava all'autore). L'aggiunta deuterocanonica apporta poco o nulla alla sostanza del testo ebraico, nonostante la lunghezza dei due canti.

4. IL GRANDE ALBERO TAGLIATO - In Dn 4,1-34 (corrispondente nel testo ebraico a 3,31-4,34) incontriamo una delle narrazioni più singolari. Il re Nabucodonosor sogna un albero di straordinaria grandezza e bellezza al centro della terra, ma mentre egli contempla l'albero, un angelo ordina di tagliarlo, di lasciargli il ceppo con le sue radici, legarlo con catene e mutarlo in animale. Tentarono inutilmente altri saggi di decifrare il senso del sogno. Alla fine Daniele ne diede l'interpretazione: l'albero grande e potente è lo stesso re Nabucodonosor; il taglio significa che sarà scacciato di mezzo agli uomini; ceppo, radici e animale significano che egli avrà dimora con gli animali, mangerà l'erba e vivrà con le bestie dei campi fin quando avrà riconosciuto che l'Altissimo è il sovrano di tutti i regni: «La parola è per te, o re Nabucodonosor...». E così avvenne e durò fin quando egli lodò e glorificò «Colui che vive in eterno».

Il capitolo ha un singolare riscontro indipendente in un manoscritto di Qumran denominato *Preghiera di Nabonide* (o *Nabunai,* 4Q Pr Nab). Questo testo di Qumran fornisce notizie più precise sulla malattia e sulla guarigione ed è probabile che lo scrittore di Qumran abbia attinto alla stessa fonte, orale o scritta, dell'autore del nostro libro. Colpito da una malattia, il re fu allontanato per sette anni dai suoi sudditi, finché, miracolosamente guarito, proclamò per scritto la gloria del Dio Altissimo e i prodigi compiutisi in lui: così il testo sacro. E il testo di Qumran: il re colpito da «un'infiammazione maligna, fu relegato lontano, a Teima [oasi dell'Arabia, lungo la via carovaniera], ove pregò istantemente gli dèi, ma fu poi guarito dal Dio Altissimo per intercessione di un esorcista ebreo», uno degli esiliati di Babilonia. Il fatto della vita di Nabonide è sostanzialmente narrato pure da un'iscrizione e da una stele. Il cambiamento, da parte di Daniele,

i

di Nabunai in Nabucodonosor è intenzionale e corrisponde al genere letterario del libro. È storicamente certo che Nabunai visse vari anni nell'oasi di Teima, lungi dalla capitale, che fu considerato alienato e, forse, lo era davvero, e venne sostituito dal principe ereditario Baldassar (555-539).

5. «MENÉ, TEKÉL, PERÉS». - Il capitolo 5 narra un'altra visione straordinaria, questa volta non più di Nabucodonosor ma del luogotenente di Nabunai, cioè suo figlio Baldassar (o Belshazar oppure Balta- zar, secondo le tradizioni). Costui imbandì un festino nel quale fece portare i vasi sacri asportati da Nabucodonosor dal tempio di Gerusalemme. Durante il festino apparve una mano che vergò sul muro una scritta misteriosa: «*Mené, tekél, perés»,* che nessuno riuscì a interpretare. Ci si ricordò allora di Daniele, che, chiamato, la lesse e ne manifestò il significato. Il re ordinò che gli fosse dato un terzo del regno, ma in quella stessa notte il re fu ucciso e Dario il Medo ne prese il posto. Le tre parole misteriose non sono altro che i nomi di tre misure o monete comuni nell'antico medio Oriente: mina, siclo, mezza mina. Ma questo significato ovvio nascondeva il significato misterioso colto dal profeta e che il lettore moderno afferra soltanto guardando all'originale aramaico, così: *mené* nasconde l'espressione aramaica *meneh elaha,* "Dio ha misurato"; *tekél* nasconde *tekilta,* "sei stato pesato"; *perés* nasconde *pensai,* "è stato diviso". Il significato profondo è, naturalmente, dato dal profeta e dal contesto.

6. DANIELE NELLA FOSSA DEI LEONI - L'ultimo capitolo della prima parte del libro (6,1-29) ci presenta Daniele nella fossa dei leoni. Dario divise il regno in centoventi satrapie, ne affidò una a Daniele, che eccelleva su tutti, «essendo in lui uno spirito superiore». Gli altri satrapi decisero di metterlo in disgrazia, e non trovarono altro mezzo che persuadere il re a ordinare che per la durata di trenta giorni nessun suddito rivolgesse preghiere e adorasse altri all'infuori di lui, il sovrano, e che ogni trasgressore fosse gettato nella fossa dei leoni. Daniele, che aveva le finestre della sala alta in direzione di Gerusalemme, tre volte al giorno si inginocchiava e pregava "il suo Dio". Fu dunque accusato presso il re (all'uopo avvertito che per consuetudine di corte non gli era lecito mutare il decreto già firmato). Daniele venne rinchiuso in una fossa di leoni con grande rammarico del re. Questi però, constatato che le belve non toccavano il profeta, ordinò che nella fossa venissero rinchiusi i suoi detrattori con le loro famiglie, e decretò infine che per tutto il regno si temesse "il Dio di Daniele". E così l'assoluta fedeltà religiosa di Daniele indusse lo stesso sovrano a una grande professione di fede.

IlI - PARTE SECONDA: LE VISIONI DI DANIELE (cc. 7—12) — Questa parte consta di quattro visioni che, a eccezione della prima e della quarta (introdotte in terza persona), sono raccontate in prima persona.

1. LE QUATTRO BESTIE SALITE DAL MARE –

La prima visione è narrata in 7,1-28). Daniele vede salire dal mare quattro bestie: la prima è simile a un leone con ali d'aquila; la seconda è come un orso; la terza ha quattro ali e quattro teste; la quarta è un essere spaventoso, diverso dalle precedenti e munito di dieci corna. Ma ecco che si raduna l'assemblea celeste presieduta dall'"Antico di giorni", cioè da Dio: viene uccisa la quarta bestia e il regno è dato a una persona simile a un "Figlio d'uomo" venuto sulle nubi del cielo. Daniele domanda il significato della visione, che gli viene fornito dall'angelo Gabriele: le quattro bestie rappresentano quattro regni, le dieci corna rappresentano dieci re; il corno più piccolo s'innalzerà e opprimerà "i santi dell'Altissimo"; infine verrà il giudizio e i santi dell'Altissimo riceveranno il regno.

2. L'ARIETE E IL CAPRO - Nella seconda visione (8,1-27) il profeta viene trasportato, in visione, presso la città di Susa, sulle rive del fiume Ulai, e vede un montone (o ariete) con due corna che viene a conflitto con un capro, avente un solo corno, giunto di corsa dall'Occidente; la vittoria arride al capro. Ma presto il suo unico corno si spezza e al suo posto ne sorgono altri quattro. Da uno di questi sorge "un corno piccolo" che si erge contro Dio e i suoi fedeli e ne abolisce il culto; Daniele ode "un Santo" parlare a un altro "Santo" e assicurargli che

l'azione del piccolo corno avrà la durata di 2300 sere-mattine (1150 giorni, Dn 8,14). L'angelo Gabriele spiega la visione: il montone (o ariete) con due corna è l'Impero dei medi e persiani; il capro è l'Impero macedone, il corno solo è Alessandro Magno, le quattro corna che ne sono spuntate sono i successori (i Diadochi), "il piccolo corno" discendente da uno di quelli sta a raffigurare i Seleucidi (prosperanti per un certo tempo e poi tolti di mezzo).

3. LE SETTANTA SETTIMANE E LA NUOVA ERA - La terza visione è scarsa di elementi visivi, ma tanto più ricca di contenuto profetico (9,1-27). Daniele stava riflettendo sulla durata delle rovine di Gerusalemme e si chiedeva quando si sarebbe compiuto il tempo annunziato dal profeta Geremia con le parole: «Compiuti i settant'anni, io visiterò il re di Babilonia... e il paese dei caldei e lo ridurrò a devastazione perpetua" (Ger 25,12; 29,10), e sfogava la sua pena in una fervente preghiera. Un angelo allora gli rivela che si tratta di settanta settimane di anni (490 anni); dopo spunterà la nuova era per Israele. L'angelo gli fa conoscere ancora alcuni avvenimenti: dopo le settanta settimane «sarà ucciso un Consacrato... Città e santuario saranno distrutti da un principe che verrà... Stringerà un'alleanza con molti, farà cessare sacrificio e oblazione...» (9,26-27).

4. LA RISURREZIONE - Nella quarta e ultima visione (cc. 10—11) da un angelo, che vince l'opposizione di un altro angelo, il profeta riceve la rivelazione dei più importanti avvenimenti tra il regno di Ciro e l'avvento della nuova era: dopo Ciro la Persia avrà ancora tre re, l'ultimo sarà vinto da un potente re greco (Alessandro Magno), il cui regno sarà poi diviso in quattro parti; seguiranno le vicende fra i Tolomei e i Seleucidi, con le malvagità ed empietà di Antioco IV e la sua fine. Questa parte straordinaria termina con aspettative nuove in rapporto allo stile dei profeti e nuove anche nei contenuti: per la prima volta nell'AT è annunziata chiaramente la risurrezione per certuni («Molti di quelli che dormono nel paese della polvere si desteranno... I saggi splenderanno... come stelle in eterno», 12,2-3). Così l'autore di tante visioni apre una porta all'ultima attesa dei buoni perseveranti sino alla fine: «Molti saranno purificati, lavati, provati, ma gli empi rimarranno empi; tutti gli empi non comprenderanno... Quanto a te, va' sino alla fine; ti riposerai e quindi ti rialzerai per ricevere la tua parte, alla fine dei giorni» (12,10-13).

IV - L'APPENDICE — Il libro termina con una celebre appendice in lingua greca, che è quindi deuterocanonica (non si legge cioè nella Bibbia ebraica) come gli inni già incontrati nel c. 3. Si tratta di due narrazioni nelle quali il profeta Daniele entra come protagonista.

La prima narrazione (13,1-64) è la storia di Susanna. Donna avvenente e ricca, moglie di un certo Ioakim, stava un giorno facendo il bagno nella vasca del suo giardino. La spiavano due anziani invaghiti di lei. A un certo punto essa inviò in casa le ancelle che l'assistevano a prendere i suoi profumi e rimase sola; ne approfittarono i due guardoni dicendo: «Datti a noi, altrimenti...». Fu così che la denunziarono come moglie infedele, sotto l'accusa che, in assenza delle ancelle, si era data a un giovanotto. Si celebrò allora il processo: da una parte l'accusata, Susanna, che si proclamava innocente, dall'altra i due anziani che testimoniavano contro di lei... Ma in mezzo si pose Daniele. Interrogati separatamente, i due anziani si contraddissero. Così l'assemblea del popolo fece a loro quello che essi intendevano fare a Susanna, cioè li lapidarono.

La seconda narrazione è la storia del dio Bel adorato dai babilonesi (14,1-22). Durante il regno di "Ciro il Persiano" Daniele volle provare al re e al popolo che quella statua tanto venerata e che si diceva divorasse le offerte che gli venivano fatte, non era altro che inganno. Una sera fece sigillare le porte e al mattino andò col re a vedere che cosa era successo. Scoprirono che i sigilli erano intatti, le offerte non c'erano più, ma, seguendo le orme rimaste sulla cenere che Daniele aveva fatta spargere per terra, si avvidero che erano passati i sacerdoti e altre persone. Il re fece uccidere costoro e, per conto suo, Daniele distrusse la statua del dio Bel e il suo tempio. Nello stesso contesto leggiamo ancora un altro racconto. I babilonesi veneravano un grosso drago vivo e il re invitò Daniele a

fare altrettanto; ma il profeta preparò un'offa speciale, la gettò nella bocca vorace del drago e lo fece scoppiare. Il re dovette cedere alle insistenze del popolo: Daniele fu gettato in una fossa di leoni affamati. Il Signore gli inviò il profeta / Abacuc col desinare pronto per i mietitori, mentre i leoni si erano accovacciati attorno a lui senza toccarlo. Il giorno dopo il re liberò Daniele e fece una solenne professione di fede nel suo Dio.

V - L'AUTORE — L'opera si presenta come uno scritto di un certo Daniele deportato in Babilonia, ma già nell'antichità gli si assegnava una data di composizione intorno al II secolo. La critica moderna e contemporanea non è d'accordo sulla data di composizione e sull'unità o meno d'autore. Acquista sempre più sostenitori l'opinione secondo la quale, sebbene la data di composizione sia da porre all'inizio del movimento maccabaico, è molto probabile che il materiale sia assai più antico. La genesi del libro con molta probabilità si può oggi configurare come segue. Un ebreo, per noi rimasto anonimo, aveva due principali gruppi di materiale con i quali formò il nostro libro, poco dopo l'anno 167. Una parte di questo materiale parlava delle fortune di Daniele e dei suoi tre compagni alle corti babilonese, meda e persiana, nonché del dono di Daniele d'interpretare i sogni, tutti riguardanti la fine della prigionia e del mondo pagano. Una parte del materiale conteneva rapporti aventi l'aspetto di anticipazioni di accadimenti futuri, che risultarono essere poi genuine profezie, per le quali l'autore si servì di elementi mitologici nonché di espressioni e ripensamenti storici anticotestamentari. Ne risultarono due serie parallele: nella prima l'autore compilatore narra le vicende di Daniele e compagni sotto Nabucodonosor, Baldassar, Dario e Ciro; nella seconda (alla quale si collega il sogno di Nabucodonosor, c. 2) narra le visioni avute da Daniele sotto Baldassar, Dario e Ciro. In ambedue le parti lo scopo principale dell'autore è di consolare e confortare se stesso e i contemporanei nel grave pericolo che correvano la loro fede e tutto il giudaismo sotto la persecuzione di Antioco IV Epifane (175-163). Nei cc. 1-6 è sottolineato come l'adesione alla fede dei padri è da Dio ricompensata con la salvezza; in questi primi capitoli non traspare alcuna diretta allusione al preciso pericolo dell'epoca, mentre nei cc. 7-12 i riferimenti sono espliciti ed è chiaramente indicata la fine imminente.

Se le linee fondamentali di questa ricostruzione sono giuste, i cc. 1-12 costituiscono un'opera unitaria, compilata secondo un piano prestabilito da un solo autore in base a materiale molto antico. Procedimenti letterari e pensiero sono uguali nelle due parti, e non v'è alcun argomento valido che sia contrario alla composizione del libro all'epoca di Antioco IV Epifane. sostennero il movimento maccabaico fino alla pace di Lisia (nell'anno 153) e poi lasciarono che gli Asmonei conquistassero, senza di loro, l'indipendenza della nazione.

Il libro di Daniele, così come ci è giunto, ha notevolissime particolarità che lo distinguono da tutti gli altri libri profetici. L'esposizione letteraria ha i pregi della chiarezza e della semplicità che troviamo nelle migliori pagine narrative della Bibbia. Ma c'è qualcosa di molto più importante: Dn segna la fine del profetismo e l'atto di nascita dell'apocalittica. Il libro infatti esprime il mutamento avvenuto nel pensiero israelitico in conseguenza del cambiamento dei tempi: l'apocalittica è un genere al quale appartengono numerose opere giudaiche non ispirate, composte tra il III secolo a.C. e il II d.C., aventi lo scopo di preparare da vicino il rinnovamento del mondo di cui profezie antiche e tradizioni popolari avevano diffuso l'attesa. Quindi presentano un quadro del passato in cui la storia appare sviluppo di un disegno divino, e un quadro dell'avvenire nel quale si afferma soprattutto l'intervento di Dio per stabilire la giustizia. Questi libri dovevano essere riservati a circoli di iniziati: anche Dn, come d'altronde Ez, appartiene in certa misura a questo genere di libri. Dn vede tutte le cose della terra svolgersi sotto la direzione di fili che scendono dall'alto; la salvezza che annunzia deve compiersi, sulla terra, tra gli uomini rinnovati nella fede.

In questo annunzio di rinnovamento dell'umanità è situato il centro del

pensiero e del significato religioso di Dn. In Dn divengono mezzo rivelatorio ordinario gli atteggiamenti escatologici che si scorgono già in Is (7,16; cc. 24-27), in Ger (28,16s) e specialmente in Ez, qua e là anche in Gl e Zc. Perciò di lui si nutre la posteriore escatologia giudaica, le lettere di s. Paolo ai Tessalonicesi, l'Apocalisse di s. Giovanni e in seguito tutta l'escatologia cristiana.

Le preoccupazioni ideologiche e culturali che determinarono un tale interesse si riscontrano in Oriente negli ultimi secoli precristiani dalla Persia all'Egitto, ma, per la verità, in Dn tali preoccupazioni sono spiegabili come sviluppo interno della precedente cultura giudaico-biblica, sollecitata dall'evoluzione della storia; in Dn tutto resta giudaico. Ecco alcuni esempi che rappresentano la più antica documentazione (o una delle più antiche) di pratiche giudaiche: la puntigliosa osservanza della legge sui cibi (l,8ss), il valore della preghiera (in contrasto con le arti magiche, 2,17ss), le elemosine e le opere buone (4,24), i tre tempi della preghiera giornaliera in direzione di Gerusalemme (6,11), la preghiera lungo un corso d'acqua (8,2), la preparazione a una divina rivelazione per mezzo della mortificazione (10,3), i tipi di "benedizioni" divenuti poi così comuni nella pietà giudaica (2,20ss; 3,33ss; 4,31ss; 6,27s), la lunga preghiera nello stile che caratterizzerà poi le preghiere sinagogali (c. 9) e la successione continua nella seconda parte tra preghiera e rivelazione, infine l'intervento continuato di un angelo "interprete" che divenne, in seguito, personaggio ordinario nell'apocalittica.

Dn è anche il risultato di speculazioni e di passione religiosa in cerca di una spiegazione della vita che parte dai presupposti della rivelazione precedente. In questa direzione è prezioso il testo che rivela lo studio in tal senso: «Io Daniele cercavo di capire nei libri...» (9,2); di qui il tratto caratteristico dell'apocalittica che concentra la sua attenzione nello sforzo di capire il mondo nascosto dell'aldilà e dell'avvenire, e la distinzione tra questo mondo e l'altro, due nozioni che assommano i concetti del "regno del mondo" e del "regno di Dio" in reciproca opposizione. Da tali approfondimenti Dn denunzia il fatto che la salvezza non la si può raggiungere; neanche il "popolo di Dio" la può raggiungere con la fede e neppure con il martirio, ma soltanto Dio la può dare. Ecco allora il contesto del pensiero profondo: il campo d'azione di Dio è al di là dei confini di questo mondo, al di là dei confini della vita di un singolo individuo, nelle generazioni e nei secoli futuri.

L'attesa della fine è presente in tutto il libro, ma il compimento sarà realizzato in un lasso di tempo che abbraccia tutta la durata dell'umanità, sicché i momenti della storia umana diventano i momenti di un disegno divino sul piano eterno; passato, presente e futuro diventano una profezia perché Dn vede tutto nella luce di Dio. In questa visione temporale ed extratemporale l'autore manifesta il senso profondo che ha della storia e da questo preciso contesto derivano i due versetti sulla risurrezione dei morti (12,2-3).

- IL "FIGLIO D'UOMO" — Un'espressione di Dn si allaccia singolarmente al NT: "Figlio dell'uomo" [Apocalittica IV,4]. Si legge anche altrove nell'AT (cf. Sal 8,5) e spessissimo in Ez, ove equivale a "uomo". In Dn il senso è diverso. Per presentare concretamente la successione dei regni terrestri che crolleranno cedendo il posto al regno di Dio, il profeta tratteggia le quattro bestie che emergono dal mare e vengono private della loro potenza non appena compaiono davanti al tribunale di Dio (raffigurato come un vegliardo, "un Antico di giorni"); giunge allora, sulle nubi del cielo, come un "Figlio d'uomo" (7,13), che avanza fino al tribunale di Dio dal quale riceve la regalità universale. Siccome sono i "santi" dell'Altissimo che avranno il regno (7,18.22.27), è verosimile che il "Figlio d'uomo" rappresenti proprio questo popolo di santi. Come è dei capi degli altri popoli, così anche del "Figlio d'uomo" non si può escludere che sia rappresentante, perché capo, del popolo santo al quale sarà dato il regno eterno, partecipazione del regno di Dio. Le qualità che qui si leggono del "Figlio d'uomo" sorpassano quelle del messia, figlio di Davide, giacché tutto il contesto lo pone in rapporto con il divino e accentua la sua trascendenza. La tradizione

apocalittica ebraica e cristiana prese questa figura (non quella di Ez) del Figlio dell'uomo e la interpretò in modo strettamente individuale. Così, ad es., nel *Libro di Enoch* (nelle cosiddette "Parabole") e nel *IV Libro di Esdra* (e qui i testi tradiscono senza alcun dubbio una mano ebreo-cristiana); tracce di questa tradizione si scorgono anche nella letteratura rabbinica. A questa figura sì riallaccia appunto l'espressione, apparentemente singolare, con la quale Gesù soleva designare se stesso, soprattutto in contesti della passione, e con essa si identificò nel momento solenne nel quale rispose al sommo sacerdote: «Vedrete il Figlio dell'uomo sedere alla destra...» (Mt 26,64).

DAVIDE

Figlio di lesse, della tribù di Giuda, Davide è il fondatore del più vasto impero israelita e della dinastia che per quattro secoli regnò a Gerusalemme. Alla sua persona è legata la promessa di un regno messianico. È da notare che il testo egiziano dei LXX presenta talvolta lezioni migliori di quelle del testo masoretico. La storia dell'ascesa di Davide al trono (ISam 16-2Sam 5,8) contiene dei racconti originali staccati, sorti a corte o per tradizione popolare. Dopo la divisione del regno furono introdotti in questo materiale dei complementi, che riflettono l'influsso dei circoli profetici, come p.e. l'unzione di Davide (ISam 16,1-13) che sottolinea il ripudio del re Saul. Poco prima dell'esilio babilonese o durante l'esilio i libri di Samuele furono sottoposti ad una revisione deuteronomistica ed inseriti nel grande complesso storico letterario che abbraccia i libri dal Dt ai Re. Furono aggiunte delle indicazioni cronologiche (2Sam 2,lOs; 5,4s) e dei compendi storici (2Sam 7,18-29). Probabilmente fu elaborata la profezia di Natan (2Sam 7.1-24). Data la complessa formazione dei libri di Sam e Re, non fa meraviglia trovare in essi numerose ripetizioni, interruzioni, racconti che si incrociano. Si assiste ad una idealizzazione della figura di Davide, soprattutto nella narrazione dei suoi inizi; si mettono in rilievo i suoi successi, le sue virtù, quali la modestia, l'affetto, la magnanimità.

Si leggono due narrazioni circa l'ingresso di Davide alla corte di Saul: una volta viene introdotto come musico, che placa lo spirito tormentato del re (ISam 16,4-23; 17,1-11), un'altra invece come giovane pastore, che sconfigge Golia (ISam 17,12-31.40-58;18.1-5). Duplice è l'attentato ordito contro la vita di Davide (ISam 18,lOs; 19,9s), come pure il racconto del suo successo e della sua popolarità (ISam 18,12-16; 25-30). Due volte si legge la promessa di dare in moglie a Davide una figlia di Saul (ISam 19.1-7; 20,1-10.18-39) e l'intervento di Gionata in favore di Davide (ISam 19,10-17; 20,1-10.18-39). Vengono narrati due volte la fuga di Davide (ISam 19,10-17; 20,1—21,1) e il tradimento da parte dei suoi protetti (1 Sam 23,1-13.19-28). Davide risparmia due volte la vita di Saul (ISam 24; 26).

Il redattore deuteronomistico filo- davidico raccolse insieme questo materiale onde provare che Davide era il legittimo successore di Saul, perché era stato eletto da Dio (ISam 16,1-13) e poi anche perché aveva diritto alla successione regale per il matrimonio contratto con la figlia del primo re e tenuto conto anche della sua prodezza e della volontà del popolo.

2. LA STORIA DELLA SUCCESSIONE - La storia della successione al trono (2Sam 7; 9-20 e IRe 1-2) presenta una mirabile unità e compiutezza letteraria. Questo è il più notevole monumento storico della prosa narrativa di Israele. La descrizione è vivace, oggettiva, parca di elementi meravigliosi, ma non per questo meno profondamente religiosa. L'autore è probabilmente uno scriba della corte di Salomone, incaricato di redigere quella storia con lo scopo di mostrare che il più giovane figlio di Davide, Salomone, ne era il legittimo successore. L'autore ebbe a disposizione delle fonti di prima mano. Non si notano preoccupazioni cronologiche né rinvii alle fonti di informazione. Davide viene descritto in modo realistico, in un contesto che pone in risalto sia le sue doti eccezionali sia i suoi errori e le sue disgrazie.

3. LE CRONACHE - Nel primo libro delle "'Cronache (11-29) vengono dedicati 18 cc., una quarta parte di tutta l'opera cronistica, al re Davide. Lo scopo di questo libro tardivo è più teologico che storico. L'autore fa un uso particolare dei libri di Sam - Re, idealizzando la figura del re, omettendo tutto ciò che potrebbe sminuire la sua gloria. Le notizie proprie al Cronista che si riferiscono a Davide sono da utilizzarsi con cautela. 1 titoli dei salmi attribuiti al re sono tardivi e i brevi commenti storici premessi ad undici salmi nel testo masoretico non sono che delle citazioni di passi che ricorrono nei libri di Sam - Re. 1 titoli dei salmi perciò non rappresentano una fonte di notizie concernenti il re Davide.

II - NOTE BIOGRAFICHE —

1. NOME - Il sostantivo *dawìd* sembra derivare dalla radice *jdd* e dal nome *dód,* che ha il significato di 'amato', 'prediletto'. Sembra che si tratti del nome assunto quando Davide divenne re. Prima di allora portava probabilmente il nome di Elcanan (derivato da Baalhanan), al quale un testo di 2Sam attribuisce l'uccisione del gigante Golia (2Sam 21,19; 23,24). Il nome *daudum,* trovato nei testi di Ebla, sembra confermare l'interpretazione data del nome di Davide.

2. ALLA CORTE DI SAUL - Davide nacque nella seconda metà del secolo XI a.C. a Betlemme, capitale della tribù di Giuda. Il padre lesse era imparentato con il clan di Efrata, che era dominante in Betlemme. Benché la tribù di Giuda non si trovasse sotto l'autorità del re Saul, Davide, dalla bella presenza e dalla carnagione rossa (ISam 16,12), entrò al servizio del re. Quando Saul si propose di creare un esercito di professione, Davide divenne portatore delle armi del re (ISam 16,21) ed in seguito comandante delle truppe. I successi militari lo resero famoso e potè entrare in stretti rapporti con la famiglia di Saul (Gionata, Mikal). Questo fatto gli faceva arridere un magnifico futuro politico. Si era conquistato anche l'affetto di Saul, ma ben presto avvenne la rottura. Il re sospettava che Davide potesse sostituire Gionata nella successione o addirittura, togliendogli la simpatia del popolo, lo potesse sbalzare dal trono prima della morte. Se Davide non rimase vittima della gelosia e dell'avversione di Saul, lo dovette ai molti amici che aveva a corte e che gli resero possibile la fuga.

3. L'AVVENTURIERO - Ripudiato dal re, Davide si circondò di un gruppo di mercenari a lui legati da un vincolo di fedeltà. Divenuto capobanda indipendente, trovò impiego sulle colline della Giudea tenendo testa ai filistei. Poi si trasferì più a sud, nella regione del Negheb, dove difese il territorio dalle razzie dei nomadi, soprattutto degli amaleciti, fuori di ogni dipendenza statale. Come ricompensa per la protezione, esigeva un tributo, probabilmente in vettovaglie. In questa circostanza strinse buoni rapporti con le tribù del sud, che dovevano essergli più tardi molto utili. Sposò Abigail, originaria di Maon (ISam 25,42), e Achinoam di Izreeì (ISam 25,42) e portò aiuto militare agli abitanti di Keila, insidiati dai filistei (ISam 23,1-5).

Per sfuggire alle manovre di Saul che in tutti i modi cercava di arrestarlo e metterlo a morte, Davide prestò i suoi servigi al condottiero filisteo Achis di Gat, che gli diede in affitto la località di Ziklag (ISam 27,5ss). Come vassallo dei filistei, ebbe il compito di difendere il meridione del paese filisteo contro le incursioni dei nomadi. Fu capace però, dietro le spalle del suo signore, di conservare buone relazioni con le tribù meridionali della Giudea (ISam 27,8-12; 30,26-31).

4. RE DI GIUDA E D'ISRAELE - Dopo la tragica morte di Saul (ISam 29.31), Davide si recò con le sue truppe a Ebron dove fu proclamato re di Giuda, non solo da parte degli appartenenti alla tribù di questo nome, ma anche dai gruppi non israelitici abitanti nel sud, con i quali aveva intrattenuto amichevoli rapporti. Il motivo immediato che favorì la costituzione del regno di Giuda fu l'aspirazione delle tribù meridionali a crearsi un sistema politico e militare più sicuro di quello rappresentato dallo stato di Saul. Il presupposto morale era l'antica, particolare situazione, che legava insieme le tribù meridionali, ma il fattore decisivo fu certamente la personalità stessa di Davide.

In Israele Abner, condottiero di Saul, aveva proclamato re Is-Baal, figlio del

defunto re (2Sam 2,8s); tuttavia la successione dinastica di Saul non era molto gradita alle tribù. Davide attese con pazienza l'evoluzione degli eventi. Abner ruppe con Is-Baal e passò dalla parte di Davide. Mentre si recava a Ebron per consultarsi col re, Abner fu ucciso per vendetta da Ioab, comandante dell'esercito di Davide. Ci si può chiedere se Davide non fosse implicato in questo omicidio. Is-Baal fu ucciso dopo due anni di regno da due comandanti del suo esercito, che volevano ingraziarsi Davide (2Sam 2,10). I due furono fatti uccidere da questo, forse anche perché erano al corrente di certe macchinazioni ordite dal re di Giuda. Dopo la morte di Abner e di Is-Baal i rappresentanti delle tribù del nord decisero di riconoscere Davide come loro re (2Sam 5,1 ss). Giuda e Israele rimasero due entità distinte, però erano unite nella persona del re Davide. Egli stava in mezzo e al di sopra dei due regni.

5. CONQUISTE MILITARI - Anzitutto Davide attaccò i filistei (2Sam 5,17). Non è noto quante battaglie combattesse contro di loro; comunque, dopo Davide, i filistei non giocarono più alcun ruolo politico e il loro territorio fu sottomesso a Israele. Inoltre il re si impadronì delle città-stato cananee, divenendo sovrano di uno stato territoriale palestinese. Con grande abilità politica scelse come sua residenza la città-stato gebusea di Gerusalemme, punto di congiunzione tra il nord e il sud del paese. La occupò con uno stratagemma e ne fece sua proprietà personale; ne cambiò anche il nome (Città di Davide). Fece trasportare a Gerusalemme l'arca dell'alleanza, dovendo la Città di Davide diventare anche il centro religioso del regno unito (2Sam 5,6; JCr 11,4). Fece guerra anche ai popoli della Transgiordania sottomettendoli al suo potere (2Sam 8,10ss; IRe 11,15-25). Il territorio degli edomiti divenne possesso personale del re e fu retto da un governatore militare. Moab fu ridotto a stato vassallo dopo che due terzi dell'esercito furono uccisi e feriti i cavalli. Sconfisse gli ammoniti, di cui divenne re a titolo personale. Inoltre Davide rivolse le sue campagne contro gli stati aramei del nord: Bet-Recob, Tob, Ghesur, Maaca. Il regno di Damasco, dopo le vittorie sul re Adad-Ezer, fu incorporato al regno d'Israele, mentre gli altri regni divennero vassalli. Strinse relazioni diplomatiche con le corti straniere, avendo sposato la figlia del re di Ghesur (2Sam 3,3; lCr 3,2) e avendo dato in sposa al figlio Salomone la principessa ammonita Naama.

L'attività militare di Davide ebbe un benefico influsso anche sui fenici, che poterono liberamente sviluppare il commercio marittimo. Con essi Davide aveva stretto dei buoni rapporti (2Sam 5,11; lCr 14,1).

6. GOVERNO - Lo stato davidico era un'entità composita e complessa, tenuta insieme dalla persona del re e dall'esercito permanente. Si leggono due liste di funzionari del regno di Davide (2Sam 8,15-18; lCr 18,14-17 e 2Sam 20,23-26). Nell'istituzione degli uffici il re si ispirò al modello egiziano. Importanti funzionari erano l'araldo (*mazkir*) e il segretario o ministro degli esteri, che attendeva alla corrispondenza (*sòfer*). Acquistò importanza anche il sacerdozio palatino (Zadok e Ebiatar). Il territorio della Palestina fu probabilmente diviso in province. L'esercito, che aveva un comandante in capo, era formato da diversi gruppi mercenari; la guardia del corpo del re era costituita da stranieri: cretesi e filistei; così anche il gruppo scelto dei prodi di Davide. La milizia regolare invece era composta dagli uomini validi di Giuda e di Israele chiamati alle armi in occasione delle campagne militari. Le finanze dello stato erano alimentate dai bottini di guerra, dai tributi dei popoli vassalli e dalle contribuzioni dei cittadini. Il censimento doveva servire a precisi scopi militari e fiscali (2Sam 24). La peste che scoppiò durante questa iniziativa inaudita in Israele, fu considerata come una punizione da parte di Dio.

Davide istituì le città di asilo con lo scopo di limitare la vendetta del sangue (Gs 20) e assegnò come residenza ai leviti delle città particolari (Gs 21). Il re si mostrò zelante nel promuovere la fede dei padri, che rappresentava un elemento unificatore dei vari gruppi che componevano lo stato. Non è escluso che abbia rispettato anche la religione cananea. Non costruì il tempio, ma iniziò il culto intorno all'arca dell'alleanza trasportata a Gerusalemme. Nel campo culturale

Davide promosse anche la poesia e la musica.

7. ROVESCI FAMILIARI - Dopo che il re commise adulterio con Betsabea e fece uccidere il marito di lei Uria (2Sam 11,2-16,26s), la fortuna non arrise più al grande sovrano d'Israele. Ebbe otto mogli conosciute per nome (ISam 18,27; 25,42s; ICr 3,2ss), che gli generarono sei figli in Ebron (2Sam 3,2ss; ICr 3,1-9) e tredici in Gerusalemme (2Sam 5,14; ICr 3,5-9; 14,4-7), in più una figlia, Tamar (ICr 3,9). Ebbe anche altri figli dalle concubine (2Sam 5,13). Il numero dei figli e la complicata situazione dello stato spiegano le frequenti rivalità e le gravi crisi che tormentarono gli ultimi anni della vita di Davide. Amnon si innamorò di Tamar, sorella di Assalonne, che fu sedotta e violentata (2Sam 13,1-22). Per vendicarsi Assalonne tramò l'uccisione di Amnon e prese la fuga (2Sam 13,23-39). Per interessamento di Ioab Assalonne ritornò e si riconciliò col padre (2Sam 14,21-33). Durante un'altra ribellione Assalonne si proclamò re e Davide dovette fuggire da Gerusalemme con il suo esercito permanente (2Sam 15). Nella sollevazione di Assalonne erano coinvolte anche le tribù del nord. Ma le truppe di Assalonne furono sconfitte, egli fu ucciso e Davide potè rientrare nella capitale. Egli pianse amaramente la morte del figlio ribelle (2Sam 19). Una nuova rivolta capeggiata dal beniaminita Seba oppose le tribù del nord a quella di Giuda. Nella disputa tra Adonia e Salomone per la successione al trono, Salomone potè imporsi con l'appoggio del profeta Natan e con il sostegno dei mercenari del padre e della sua guardia del corpo. Alla fine della vita di Davide il regno cominciò a barcollare e dopo la morte di Salomone si divise in due.

8. L'UOMO - Sotto molti punti di vista Davide fu una personalità eccezionale. Fu un valente e indomito guerriero, un fortunato conquistato- re, un astuto politico che seppe sfruttare le situazioni del momento, un saggio organizzatore dello stato, soprattutto nel primo periodo del regno, ed un equo amministratore della giustizia. Di animo generoso, fu fedele con gli amici fino alla tenerezza, come prova il suo atteggiamento verso il figlio di Gionata e verso Gionata stesso quando morì. Verso i figli si mostrò accondiscendente fino alla debolezza; non seppe punire Amnon, perdonò il fratricidio ad Assalonne senza prendere le dovute precauzioni. Davide fu crudele con i suoi oppositori, facendo sparire la discendenza di Saul, decimando i moabiti e provocando l'uccisione di Uria. Fu un uomo religioso secondo il modello della sua epoca; di sincera pietà, faceva ricorso alla preghiera ed ai consigli degli uomini di Dio, come Gad e Natan. Giunse persino ad accettare di essere scacciato dal trono nel timore di opporsi alla volontà di Dio (2Sam 15,25s). Fece penitenza dei suoi peccati accettando i suggerimenti del profeta (2Sam 12,15-25). Mostrò un atteggiamento penitente anche in occasione del censimento (2Sam 24,17). Non è da escludersi che abbia composto dei salmi in onore del Signore.

Con il passare del tempo furono dimenticati i difetti e Davide divenne il re ideale d'Israele, profondamente umano e totalmente dedito al servizio di Dio. Così è presentata la sua figura nel libro delle Cronache e dal Siracide (Sir 47,1-11).

III - L'ALLEANZA DAVIDICA — Il punto culminante di tutta la tradizione concernente Davide è la promessa divina fatta a lui e ai suoi successori circa il governo del popolo d'Israele. Essa si legge in 2Samn 7.1-17 a coronamento delle vittorie riportate dal grande re; inoltre la promessa è riferita anche in ICr 17.1-15 e nel Sai 89,20-38.

1. TESTO - I testi delle Cronache e del Salmo sembrano essere delle riletture recenti del testo di 2Sam. Però anche quest'ultimo brano contiene diversi segni di elaborazione redazionale, soprattutto deuteronomistica. Ma è opinione comune tra gli studiosi che la pericope contenga un nucleo essenziale che rimonta all'epoca di Davide e che è stato pronunciato quando il re pensava ad erigere un tempio al Signore. In quell'occasione il profeta Natan prese posizione di fronte all'iniziativa del re in nome di Dio. Dopo una prima risposta positiva, il profeta informò il re che la costruzione del tempio non sarebbe stata gradita a Dio, che per secoli abitò in una tenda e non ha mai chiesto la costruzione di una

residenza permanente (2Sam 7,1-7). Però, come per il passato, cosi anche in futuro il Signore ricompenserà il suo servo Davide, concedendogli la vittoria sui nemici e rendendo illustre il suo nome. Il popolo d'Israele godrà pace, stabilità e libertà dai nemici. Dopo la morte di Davide, il trono rimarrà stabile, perché viene assicurata la continua successione della discendenza reale davidica (2Sam 7,8-15). Il Signore guarderà con particolare benevolenza alla casa di Davide comportandosi come un padre. Se i discendenti faranno defezione, saranno puniti come gli altri uomini, ma con moderazione; tuttavia questa punizione non giungerà mai a privare della dignità regale la discendenza davidica, facendola passare ad un altro casato. Giacché «la tua casa e il tuo regno dureranno per sempre alla mia presenza. II tuo trono sarà saldo in eterno» (2Sam 7,16).

2. CONTESTO DI ALLEANZA - Benché nell'oracolo di Natan non ricorra il termine alleanza, tuttavia sono presenti alcuni dettagli che conferiscono alla promessa divina la forma di un patto. A Davide viene dato due volte il titolo di "servo" (2Sam 7,5.8), che significa vassallo, sottomesso al sovrano. Il re e la dinastia sono oggetto della benevolenza divina (*hesed*), termine tecnico dell'alleanza (2Sam 7,15). La promessa è presentata in modo corrispondente alle clausole di un trattato di alleanza: ricordo del passato, stipulazione concernente l'avvenire, clausole annesse. Ricevendo il rito dell'unzione regale (ISam 2,4; 5,3; 2Re 23,30), Davide divenne vassallo di Jhwh cioè suo luogotenente, incaricato di stabilire il regno in Israele, mantenere il popolo nella condizione di alleato del Signore e ottenere il favore del suo Dio.

La promessa fatta a Davide non abroga l'alleanza del Sinai, ma la precisa e la completa incentrandola nella dinastia davidica. Quale vassallo del Signore il re assicura al popolo il diritto e la giustizia del suo Dio, gli procura stabilità e benessere. La casa davidica riceve una missione, in cui si realizzano i beni messianici. In questo senso la dinastia diventa portatrice della speranza messianica. L'istituto monarchico diventa un organismo di grazia, un canale di salvezza. Per mezzo di esso Dio porta a compimento il destino di Israele, giacché la felice sussistenza del popolo è legata alla permanenza della monarchia. L'idea messianica assume la forma di un regno presieduto da un re stabilito da Dio.

3. APPROFONDIMENTO - L'oracolo di Natan fu riletto e approfondito nello stesso libro di Samuele (2Sam 23,5) e in quello dei Re (IRe 2,12.45.46; 8,22ss; 9,5; 11,36; 15,4; 2Re 8,19). Esso fu commentato nei Sai 89 e 132: la promessa è esplicitamente collocata nel quadro delle antiche tradizioni anfizioniche d'Israele. I salmi regali, in cui viene esaltata la figura del re davidico, il suo ruolo di garante della giustizia (Sal 45.72), la sua filiazione divina (Sal 2.110), si sono ispirati al testo di 2Sam 7.

L'idealizzazione del monarca, già in atto nel Salterio, viene ripresa e ampliata dai profeti. Il loro sguardo si poserà non tanto sulla successione dei singoli davididi, quanto su un discendente straordinario, su un re unico e definitivo, che porta a compimento in modo eminente la funzione della dinastia davidica, in un contesto escatologico (Is 9,1-6; 11,1-9; Mi 5,1-5; Ger 23,5s; Zc 9,9s). [Messianismo III]

DECALOGO

I - IL DECALOGO OGGI — Nel 1981 apparve la traduzione francese di un libretto di Jan Milic Lochman, teologo cecoslovacco protestante fuggito in Svizzera in seguito agli eventi del 1968, intitolato: *Dobbiamo ancora parlare dei comandamenti?* È la domanda che sorge dal confronto tra il vangelo e la legge dell'AT: i comandamenti sono davvero un messaggio di liberazione, ci guidano veramente verso la libertà come fa il vangelo di Gesù Cristo?

Ma la cultura moderna mette ancor più radicalmente in discussione il senso dei comandamenti o, più in generale, di una legge morale obiettiva, non costruita dalla nostra coscienza. I comandamenti corrispondono a una concezione legalista della morale? Può esistere una norma morale universale che si identifica con un codice legislativo di un popolo particolare da noi lontanissimo nel tempo

e per cultura? Le norme etiche non sono in continua e radicale mutazione? Non intendiamo qui riprendere i gravi problemi che sono oggi dibattuti sia dall'etica filosofica sia dalla teologia morale. Ci basta avervi fatto allusione per richiamare alla nostra memoria tutta una serie di interrogativi che giustificano uno studio sempre rinnovato del senso dei dieci comandamenti biblici. Non possiamo contentarci di quella rudimentale erudizione che ci è stata fornita nella nostra infanzia! Perciò esamineremo dapprima il Decalogo nel contesto dell'AT, soffermandoci sui passi classici di Es e Dt. Poi vedremo come il NT riprende e reinterpreta il Decalogo.

Dall'osservazione attenta di queste due redazioni del Decalogo alcuni studiosi hanno cercato di ricostruire ipoteticamente, sulla base di ciò che è comune e tenuto conto della formulazione apodittica proibitiva, un presunto Decalogo 'originario' *(Urdekalog)*, che risalirebbe ad epoca molto antica o addirittura a Mosè. Ma tale impresa si è rivelata priva di reali giustificazioni e inconcludente. Un ideale "Decalogo originario" è per noi irraggiungibile.

D'altra parte testimonianze antiche come Os 4,2 e Sal 81,10-11 non ci riportano più indietro del sec. VIII a.C. Non esiste alcun vero parallelo extrabiblico del Decalogo che consenta un confronto utile, almeno per la datazione. Né il contenuto dei singoli comandamenti né la struttura di dieci precetti forniscono argomenti convincenti per una datazione precisa.

L'esegesi del Decalogo non può quindi fondarsi su un ipotetico "Decalogo originario", ma deve partire dalle due redazioni di Es e Dt, che presentano una formulazione cronologicamente posteriore così come oggi noi la leggiamo al sec. VIII a.C.

2. LE DIECI PAROLE - Decalogo significa "dieci parole", ma il testo biblico non esibisce nessuna enumerazione. II termine 'decalogo' deriva dal greco, ma ha il suo corrispondente ebraico in *'aseret haddebarim* di Dt 4,13; 10,4 (la versione dei LXX in Dt 10,4 ha *oi dékalógoi*); Es 34,28. Delle due tavole si parla soltanto in Dt 5,22. I precetti non sono divisi parte in una tavola e parte nell'altra (cf. Dt 9,10-11.15.17); le due tavole richiamano il contesto dell'alleanza-contratto che veniva scritto in duplice copia per i due contraenti, ciascuno dei quali depositava la copia del patto presso il santuario. L'alleanza è presentata sotto forma di contratto e il Decalogo è espressione degli obblighi dell'alleanza. Fu, dunque, la scuola deuteronomica a canonizzare il numero dieci con la formula "dieci parole". Alcuni hanno cercato di ricostruire un 'Dodecalogo', cioè una serie di dodici comandamenti, poiché la cifra 12 è simbolo delle tribù di Israele. Ma è un'ipotesi poco probabile.

Nella tradizione postbiblica l'enumerazione dei comandamenti non è uguale per tutti. La tradizione giudaica considera come primo comandamento Es 20,2: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù». Poi il secondo è costituito da Es 20,3-6; il terzo da Es 20,7 e così via. La tradizione cattolica e luterana considerano come primo co- mandamento Es 20,3-6 («Non avrai altri dèi»), mentre le tradizioni ortodossa e riformata scindono questi versetti in due comandamenti («Non avrai altri dèi non ti farai idoli»). Cattolici e luterani scindono in due l'ultimo comandamento («Non desiderare la donna d'altri non desiderare la casa d'altri»), mentre gli altri lo considerano un unico precetto; tale scissione è possibile soltanto seguendo Dt 5,21, mentre è impossibile per Es 20,17.

I 'comandamenti' sono 'parole', non 'decreti', 'leggi consuetudinarie', 'prescrizioni', 'stipulazioni di alleanza' o 'sentenze oracolari dei sacerdoti' (*tòròt*): il Decalogo non è una vera e propria 'legge' in senso giuridico. La terminologia usata ci orienta verso le 'parole' profetiche. Dovremmo allora intendere il Decalogo come una proclamazione profetica della volontà di Dio, un insegnamento simile a quello che il padre dà al figlio. La formulazione è negativa, eccetto per il sabato e l'onore da rendere ai genitori, ma non è quella delle proibizioni giuridiche alle quali è connessa la minaccia di una pena. Infatti la particella negativa non è quella di una proibizione *('al),* bensì quella di una

i

negazione ordinaria *(lo)*. Non si tratta di divieti cui segue immediatamente la sanzione penale, qualora non siano rispettati. Si tratta piuttosto quasi di una constatazione: «Dio vi ha liberati, dunque tra voi non è più così e così». Anche la formula «Io sono Jhwh», con cui è introdotto il Decalogo, è caratteristica dell'insegnamento del sacerdote. Il Decalogo sembra provenire dall'ambiente profetico-sacerdotale. Certamente non è un diritto emanato dallo stato. L'assunzione del Decalogo all'interno della *tòrah,* cioè del ^Pentateuco, evidenzia che esso non è inteso come una legge naturale universale né come un diritto statale, ma è l'ordinamento proprio del popolo dell'alleanza con Jhwh. Soltanto all'interno della comunità dell'alleanza è comprensibile e praticabile il Decalogo.

3. ORIGINE DEL DECALOGO - Non è possibile scrivere una 'biografia' dei Decalogo. Tuttavia possiamo tentare di fare un'ipotesi di lavoro.

Il Decalogo è costituito da precetti apodittici, cioè espressi nella forma: «Tu devi tu non devi», che, presi singolarmente a prescindere dalla forma attuale, potrebbero risalire all'antica esistenza tribale degli israeliti (modo di vivere che non è totalmente scomparso nemmeno in epoca monarchica). Il capofamiglia dava ai figli delle regole di comportamento, trasmesse poi di padre in figlio. Tali regole di vita erano emanazioni non di un'istituzione religiosa o politica ma della autorità paterna. La vita delle tribù aveva bisogno di alcune fondamentali regole di condotta. I membri della tribù si considerano 'fratelli': il 'prossimo', termine che compare anche ne) Decalogo, sarebbe in tal caso equivalente di 'fratello': colui che vive all'interno della stessa comunità. Data l'esperienza secolare di Israele come società acefala nel periodo precedente la monarchia, non è improbabile che quel tipo di vita clanica sia all'origine di una serie di evidenze morali, di precetti che costituirono un patrimonio mai rinnegato. Soprattutto l'esclusiva adorazione di Jhwh (monolatria; Es 20,3) e il divieto di immagini nel culto (Es 20,4) potrebbero risalire all'esperienza più antica di Israele. Ma non è certo possibile dimostrare che il Decalogo, come serie fissa di dieci precetti, si sia formato in epoca così antica. Alcuni singoli precetti potrebbero radicarsi nell'antica etica clanica, ma la 'serie' del Decalogo è recente.

Confrontando le redazioni di Es e Dt eccetto l'aggiunta tardiva di Dt 5,11-16 riguardo all'uso del nome di Jhwh, al sabato e all'onore da rendere ai genitori e la rielaborazione tardiva di Dt 5,8 sulla proibizione di immagini (cf. Dt 4,12b. 15-18 di epoca esilica) sembra che il testo più antico sia conservato in Dt. In Dt 5,6-10.17-21 avremmo, dunque, sette precetti che possiamo considerare la più antica redazione dei comandamenti, di epoca preesilica. Il Dt conteneva, già nella sua più antica redazione, il nesso tra Decalogo e alleanza divina all'Oreb: il Decalogo, cioè, faceva parte dell'alleanza-trattato sinaitico. Durante l'esilio furono aggiunti i precetti sul sabato e sull'onore verso i genitori. Il precetto del sabato, per la sua posizione centrale e per la sua ampiezza, divenne il co-mandamento principale la cui osservanza a partire dall'esilio dovette caratterizzare e distinguere il pio giudeo. L'onore verso i genitori è così motivato: «Affinché [il Signore] prolunghi i tuoi giorni e sia felice sul suolo che il Signore tuo Dio ti dona» (Dt 5,16). La promessa di lunga vita è separata dalla promessa della terra perché il popolo si trovava in esilio. Anche la proibizione di fare figure scolpite (Dt 5,8) è formulata negli stessi termini di Dt 4, che è molto probabilmente di epoca esilica. Se prima di Dt possono esserci state piccole serie di proibizioni, è soltanto con Dt che è nata la prima redazione del Decalogo.

Il redattore del Pentateuco ha inserito Es 20,2-17 nel contesto della teofania sinaitica attingendo a Dt, ma anche alla tradizione sacerdotale per il precetto sul sabato, adattando il Decalogo alla sua teologia. Nel complesso di Es 19-24 il Decalogo è un'inserzione tardiva.

Il Decalogo non è, dunque, la semplice registrazione di una rivelazione comunicata da Dio sul Sinai a Mosè, ma un'elaborazione avvenuta lentamente in diverse fasi. Ha detto molto bene N. Lohfink: «Per lo storico molta nebbia avvolge il monte Sinai ed egli non riesce più a distinguere esattamente quanto un

giorno si è lassù verificato e quanto solo più tardi fu in quel contesto inserito per sottolineare la portata di quell'evento decisivo. La storia del Decalogo gli appare perciò ben più complessa e ricca di quello che non pensassero le generazioni di un tempo. Fu solo ad un determinato momento di questa sua storia che quel testo diventò un elemento centrale del patto, stipulato sul Sinai. Da quel momento il Decalogo crebbe davvero in questo contesto e sarebbe stolto sottrargli qualcosa dell'autorità attribuitagli in passato quando si credeva che fosse stato ascoltato dal cielo, in un avvenimento mistico e collettivo, da parte di tutte le dodici tribù di Israele».

La ricostruzione, sempre ipotetica, dell'origine del Decalogo non toglie nulla al carattere ispirato del suo testo, ma fa spazio all'umano perché Dio ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana. L'attribuzione a Mosè, e quindi a Dio, delle leggi del Pentateuco è il modo in cui Israele ha espresso la convinzione di fede che quei precetti erano manifestazione della volontà salvifica di Dio.

Il Decalogo, come si trova attualmente nella Bibbia, si è formato al- l'incirca tra la caduta del regno di Israele (722 a.C.) e la riforma di Giosia (622 a.C.), come esigenza fonda- mentale per superare la crisi religioso-politico-sociale che affliggeva Israele. Sia la versione deuteronomica sia quella esodica rinviano all'ambiente deuteronomico come luogo di origine della collezione del Decalogo in quanto tale. Anche la tendenza alle generalizzazioni, evidente per es. nell'uso di 'prossimo' invece del termine 'fratello' (sebbene l'uno possa valere come sinonimo dell'altro, cf. Dt 15,2), rinvia a un'epoca tardiva. [*?* Cultura/Acculturazione]

4. I DESTINATARI - Il Decalogo è rivolto a persone che hanno dei genitori (Es20,12), ma anche dei figli (Es 20,5.10) e possono essere tentati di desiderare la moglie di un altro (Es 20,14.17). I destinatari hanno schiavi e schiave (Es 20,10), possiedono un campo (Es 20,12; Dt 5,14) e del bestiame (Es 20,10; Dt 5,14). Vivono tra uomini e donne che hanno case, campi e bestiame (Es 20,17; Dt 5,21), possono essere tentati di adorare altri dèi (Es 20,3.5) e costruire immagini idolatriche (Es 20,4-5). 1 destinatari possono essere chiamati a testimoniare nei processi (Es 20,16) ed essere tentati di fare giuramenti falsi invocando il nome di Jhwh (Es 20,7).

L'ambiente di vita dei destinatari è quello contadino: essi sono dei contadini possidenti, liberi, che hanno schiavi e schiave. I diretti destinatari non sono dunque i bambini, né le donne, né gli schiavi.

Ciò è perfettamente coerente con il libro del Dt, il cui 'diritto' è formulato in vista dei proprietari contadini e di coloro che hanno una responsabilità in un settore determinato della società (nel villaggio, alla porta della città o tribunale, nell'amministrazione). Lo stile e il modo di pensare di Dt sono probabilmente quelli della classe dirigente di Gerusalemme, che si rivolge ai contadini possidenti costituenti la maggioranza della popolazione.

Tra i contadini possidenti c'erano gravi ingiustizie, come testimonia la predicazione di Amos, Michea e Isaia: c'erano ricchi e poveri, oppressori e oppressi. Al singolo contadino possidente è rivolto il Decalogo, che mira a instaurare un ordine religioso e sociale giusto all'interno della comunità del popolo di Dio. L'etica del Decalogo si comprende solo a partire dall'immagine di Dio che vi è proposta, il Dio della libertà: viene così disegnato un progetto di società religioso-statale che si contrappone sia a quello delle città-stato cananee sia a quello colonialista dell'Egitto. Ma il Decalogo non si rifà al diritto statale della monarchia israelitica, bensì all'etica familiare e clanica dell'epoca precedente. La riforma deuteronomica di Giosia, nel cui ambito abbiamo collocato il Decalogo qui sopra, si proponeva appunto di ricostruire lo 'stato' in base al "diritto di fraternità" dato da Jhwh, ma non ebbe successo. Il tentativo giosiano, riflesso anche nel Dt, fu quello di conciliare 'stato' e 'ideale clanico'; ma si rivelò un'impresa impossibile.

Originariamente, dunque, il Decalogo non nacque come legge universalmente valida, come norma etica astratta e atemporale rivolta ad ogni uomo di qualsiasi

i

tempo e luogo; né volle essere un concentrato o una summa di tutta l'etica anticotestamentaria. Nel Decalogo sono enunciate le esigenze fondamentali che devono essere rispettate se si vuole garantire alla comunità dei credenti il minimo vitale della libertà fraterna donata dal Dio liberatore. Il Decalogo non è tutta l'etica biblica, ma soltanto la delimitazione dei confini oltrepassando i quali la comunità del popolo di Dio mette in pericolo la sua identità e la sua stessa esistenza.

Così compreso, il Decalogo si prestò a un 'uso' più ampio e generale, al di fuori del preciso contesto storico in cui nacque. Esso servì da base, sia al giudaismo postesilico sia al cristianesimo, per una formula sintetica, di tipo catechistico, delle esigenze etiche minime e non trasgredirli, in vista della sussistenza stessa del popolo di Dio.

5. LIBERATI PER ESSERE LIBERI (PROLOGO) - Il prologo del Decalogo traccia l'orizzonte entro cui leggere tutte le dieci parole: non come precetti isolati ma come sviluppo del tema enunciato all'inizio. In Dt 5,6 si legge: «Io sono il Signore tuo Dio che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù» (cf. Es 20,2). Dio si autodefinisce mediante la menzione della sua azione liberatrice nei confronti di Israele, ossia mediante la storia liberamente e misteriosamente messa in moto da lui stesso. Il Decalogo non è espressione di una legge naturale universale elaborata filosoficamente, sebbene la sua origine, quanto ai singoli precetti, sia da collocarsi nell'ambito della "morale naturale" già da sempre inserita nel piano salvifico di Dio. Il Decalogo si radica nella storia salvifica del popolo di Dio, liberato dalla schiavitù egiziana per grazia divina.
Al popolo israelitico che abitava in Canaan, direttamente ai contadini israelitici, il richiamo all'articolo di fede fondamentale valeva come invito a considerare la loro condizione socio-economica un dono del Dio liberatore che li aveva tratti dalla schiavitù: «Quando il Signore tuo Dio ti avrà introdotto nella terra che ha giurato ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe, tuoi padri, di darti, nelle grandi e belle città che non hai edificato, nelle case piene di ogni bene che non hai riempito, presso pozzi che non hai scavato tu, presso vigne e uliveti che non hai piantato; quando dunque avrai mangiato e ti sarai saziato, guardati dal dimenticare il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù» (Dt 6,10-12).

Dio ha liberato dalla schiavitù e ha dato al suo popolo il dono della terra; ciò costituisce la premessa, liberamente e gratuitamente posta da Dio, per la legge di libertà che segue. Il Decalogo, di conseguenza, non è l'imposizione di un 'dovere' di obbedienza, ma concessione di un 'potere' di obbedienza riconoscente di fronte al dono salutare della terra.

Il prologo fa valere il Decalogo per tutto il popolo di Dio che abita la terra promessa e fonda l'impegno dell'adorazione esclusiva di Jhwh, perché egli soltanto ha liberato e introdotto in quella terra. Abitare nella terra equivale a dimorare nella libertà donata da Dio. Ma tale libertà è sempre minacciata e in pericolo, se non diventa libertà comunicativa e costruttiva. Come se si dicesse: «Quella libertà che il Dio dell'Esodo ti ha donato, tu donala al tuo prossimo (mediante l'osservanza dei co- mandamenti) e così tu stesso garantirai la tua permanenza nella libertà».

Il contadino israelita, che presenta al tempio le primizie dei frutti della terra, deve professare la sua fede: «Dichiaro oggi al Signore mio Dio di essere arrivato alla terra che il Signore ha giurato ai nostri padri di darci. Ora, ecco, ho portato le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai concesso» (Dt 26,3.10).
La libertà data da Dio non è soltanto per l'anima ma anche per il corpo, non solo del singolo ma anche del popolo; è intesa in senso non solo spirituale ma anche socio-economico.

Il Decalogo è la condizione per dimorare nella libertà: «Il Signore ci ha ordinato di mettere in pratica tutte queste prescrizioni, perché temiamo il Signore nostro Dio per il nostro bene, tutti i giorni, e per conservarci in vita, come è avvenuto oggi» (Dt 6,24). Il Signore ha liberato Israele dalla schiavitù e ha

quindi acquisito il diritto nei confronti di Israele di imporgli le sue esigenze, obbedendo alle quali Israele può ottenere la 'vita'. [Liberazione/Libertà]

6. «NON AVRAI ALTRI DÈI DAVANTI A ME» (DT5,7; ES20,3) - "Davanti a me" è forse espressione che rimanda all'ambiente del culto, per dire che il pio israelita deve avere davanti agli occhi, nel santuario, soltanto Jhwh. L'espressione potrebbe anche fare allusione alla sfera politica e militare, in cui «non avere altri davanti a me» significa scegliersi un capo e seguire risolutamente soltanto quello. Potrebbe anche significare "in opposizione a me" oppure "a mio svantaggio" (cf. Gen 16,12; 25,18). In ogni caso è chiaro che il Signore non vuole che Israele segua gli dèi dei popoli stranieri, ma adori soltanto lui. Il comandamento esclude ogni possibilità di avere 'altri' dèi, cioè qualsiasi rapporto con qualsiasi altra divinità.

Si tratta di monoteismo? Oggi è opinione comune tra gli esegeti che solo a partire dall'esilio, soprattutto con il Deutero-Isaia, comincia ad affermarsi chiaramente la convinzione che esiste un solo Dio (monoteismo teorico), mentre già prima dell'esilio Israele adorava un solo Dio (monolatria o monoteismo pratico), pur ammettendo teoricamente l'esistenza di molti dèi. Con un linguaggio politeistico il comandamento esige che l'unico rapporto di Israele con il divino sia quello con Jhwh. Nella mentalità politeistica ad ogni esperienza religiosa del trascendente si dava un volto, un nome, una figura. Poiché si danno molte esperienze religiose, ci sono molte 'figure' divine, che non sono intese come esseri in sé consistenti, bensì come tante possibilità di incontrare il divino trascendente. Con il *primo comandamento è* proibito ad Israele di cercare altre vie di incontro con il divino al di fuori di quella indicata da Jhwh. Tale unica via è quella per la quale Jhwh è venuto incontro al suo popolo, liberandolo dalla schiavitù d'Egitto. Accanto, contro o al di fuori di questa esperienza di liberazione non ci sono altre vie di accesso al divino.

Già Es 22,19 proibiva di sacrificare ad altri dèi oltre al solo Jhwh; Es 34,14 vietava di prostrarsi a un altro dio, poiché Jhwh è un Dio geloso; Os 3,1 ricorda che gli israeliti sono figli del Dio vivente e in 13,4 dice: «Io sono il Signore tuo Dio fin dalla terra d'Egitto; fuori di me tu non conosci altro Dio, fuori di me non c'è salvatore». È dunque probabile che già nell'VIII sec. a.C. Israele fosse certo di dover adorare esclusivamente Jhwh. Forse anche prima.

7. «NON TI FARAI NESSUNA FIGURA SCOLPITA» - Dt 5,8-10: «Non ti farai nessuna figura scolpita di qualsiasi genere: di ciò ch'è in alto nei cieli, di ciò ch'è in basso sulla terra e di ciò che è nelle acque sotto terra. Non li adorerai e non li servirai. Perché io, il Signore tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce l'iniquità dei padri sui figli, sulla terza e quarta generazione di coloro che mi odiano, ma fa grazia fino alla millesima generazione di coloro che mi amano e osservano i miei precetti» (cf. Es 20,4-6).

Né il cielo né la terra né gli abissi sotterranei possono contribuire a fare un'immagine di Dio. La proibizione riguardava raffigurazioni di divinità straniere, come appare anche dal v. 9: «Non li adorerai e non li servirai». Era ovvio, per gli israeliti, che Jhwh non fosse raffigurabile né mai essi sono stati tentati di farne immagini scolpite o fuse. Dt 4,16-19 chiarisce la proibizione delle immagini nel senso spiegato, facendo un commento al primo comandamento.

Poiché il culto degli dèi stranieri è già proibito al v. 7, alcuni studiosi intendono la proibizione delle immagini, almeno nella sua primitiva formulazione, in riferimento a Jhwh. Come è detto nel prologo ["qui sopra 5], Jhwh è il Dio liberatore, che fu sperimentato da Israele concretamente e storicamente come donatore di libertà: ebbene, proprio questo Dio non è manipolabile dall'uomo. L'immagine della divinità, infatti, era vista come una specie di 'incarnazione' della divinità, che così cadeva in qualche modo sotto il potere dell'uomo. Ma Jhwh non sopporta nessuna delimitazione di libertà e di sovranità, quindi non ammette nessuna possibile raffigurazione di sé.

Il testo attuale è decisamente incline a proibire le immagini di divinità straniere, come fece il re Ezechia (verso il 700 a.C.), che «eliminò le alture e

frantumò le stele, tagliò il palo sacro e fece a pezzi il serpente di bronzo che Mosè aveva costruito. Infatti fino a quel tempo i figli d'Israele gli avevano offerto sacrifici d'incenso e lo chiamavano Necustan» (2Re 18,4).

Anche la formula «Io sono un Dio geloso» esprime l'amore veemente con cui Dio è affezionato a Israele, dal quale esige un'adorazione esclusiva, intollerante del culto ad altri dèi. L'amore di Dio è assoluto ed esigente. 'Geloso' non ha in ebraico nessuna connotazione negativa, come in italiano; potremmo tradurlo con 'innamorato'. E in presenza dell'infedeltà di Israele, che si dedica al culto di dèi stranieri, esplode la 'gelosia' di Dio. Si vuole esprimere, come quando si ricorre al termine 'ira', l'incompatibilità tra una tale condotta e l'amore di Dio.

L'amore di Jhwh è tale che non tollera il male: egli punisce, se lo odiano, fino alla quarta generazione, cioè perfino un'intera grande famiglia patriarcale composta da padri, figli, nipoti e bisnipoti. Ma, se lo amano e osservano i suoi precetti, Dio usa misericordia senza limiti, anche se si trattasse di una famiglia composta da mille generazioni. La sua capacità di perdonare è infinitamente superiore a quella di castigare: mentre la misericordia si estende fino a mille generazioni, il castigo arriva soltanto fino alla quarta generazione. Questo passo, come anche Es 34,6-7, non va inteso nel senso che Dio castiga arbitrariamente i figli innocenti per il peccato dei padri. Ciò che conta qui è il contrasto tra mille e quattro, tra l'infinita capacità di perdonare e le limitate capacità di castigare. Leggiamo infatti in Dt 7,9-10: «Tu sai che il Signore tuo Dio, lui è Dio: il Dio fedele che mantiene l'alleanza e la benevolenza verso coloro che lo amano e osservano i suoi precetti, per mille generazioni, e ripaga nella sua persona colui che lo odia, fino a farlo perire; non tarda, ma lo ripaga nella sua persona».

8. «NON TI SERVIRAI DEL NOME DEL SIGNORE PER LA MENZOGNA» - Dt 5,11: «Non ti servirai del nome del Signore tuo Dio per la menzogna, poiché il Signore non lascia impunito chi si serve del suo nome per la menzogna» (cf. Es 20,7). Qui si usa la terza persona; ciò suona abbastanza strano in bocca a Dio stesso. Ma trattandosi di rapporti dell'uomo verso gli altri uomini, diventa plausibile.

L'espressione "per la menzogna" (*lassaw* è generica; l'ebraico può essere reso con "invano, per uno scopo vuoto, falso". Secondo alcuni critici, il *secondo comandamento* non riguarderebbe la bestemmia né i falsi giuramenti né le maledizioni, ma l'uso del nome di Jhwh per scopi magici. A me pare che la formulazione non abbia di mira soltanto un determinato crimine, ma escluda qualsiasi uso cattivo, falso, magico, ingannevole, del nome di Jhwh. Il comandamento proibisce che l'uso del nome di Jhwh serva per nascondere qualche malvagità umana. Ogni e qualsiasi abuso della forza di quel nome per danneggiare il prossimo o per un distorto rapporto con Dio è escluso.

9. IL SABATO - Le redazioni di Es e Dt sono molto differenti; perciò le consideriamo separatamente.

a) Dt 5,12-15: «Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come ti ha ordinato il Signore tuo Dio. Per sei giorni lavorerai e farai tutte le tue opere, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio; non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia né il tuo servo né la tua serva né il tuo bue né il tuo asino né alcuna delle tue bestie né il forestiero che si trova entro le tue porte affinché si riposi il tuo servo e la tua serva come te. Ricorda che sei stato servo nella terra d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano forte e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ha ordinato di celebrare il giorno del sabato».

Sulle origini del sabato non sappiamo nulla di certo. L'antico Egitto conosceva una scansione del tempo in periodi di 10 giorni, ma ciò non ha influenzato gli israeliti. A Babilonia *shappatu* era il 15° giorno del mese lunare, cioè il giorno della luna piena, celebrato come giorno nefasto o tabù nel quale era pericoloso compiere lavori. Che gli israeliti l'abbiano trasformato in giorno non nefasto, festivo, è possibile, ma non si può dimostrare. Il 'sabato', come giorno di riposo settimanale, entra a far parte regolarmente della religione israelitica soprattutto a partire dall'epoca esilica, quando esso divenne un distintivo

religioso di Israele. Tuttavia in Es 23,12 e 34,21, passi datati a prima del Decalogo, ricorre il precetto del riposo al "settimo giorno", senza però la menzione del termine 'sabato'. Già prima dell'esilio esisteva dunque un riposo periodico al settimo giorno.

Nel Decalogo di Dt il precetto sul sabato, sia per la sua ampiezza e la collocazione strutturale sia per il suo significato, ha la funzione di "comandamento principale". Come il primo, anche il *terzo comandamento* rimanda alla liberazione dall'Egitto, formulata letteralmente in modo identico. Evidentemente soltanto durante o dopo l'esilio il comandamento sul sabato acquistò tale rilievo.

Sia in Dt 5,12 sia in Dt 5,16 ricorre la formula: «come ti ha ordinato il Signore tuo Dio», che non si trova nel testo parallelo di Es 20,8.12. Da ciò alcuni studiosi deducono che il Decalogo di Es è più antico di quello di Dt, il quale rimanda a una primitiva formulazione (non necessariamente quella attuale di Es). Il Decalogo di Dt 5 appare come citazione di un discorso di Jhwh, che d'altra parte non sembra avere parlato prima. Probabilmente il testo attuale del comandamento sul sabato è, in Dt, una variante tardiva, giustificata dal redattore del Pentateuco con la formula di rimando.

Il precetto inculca di 'osservare' (Es 20,8 ha "ricordati") e di 'santificare' il sabato. Il verbo 'osservare' è caratteristico del Dt, così come il verbo 'celebrare' del v. 15 (letteralmente: 'fare'; in ebraico *'asah)*. Traspare qui la preoccupazione pratica di Dt, cioè l'interesse per il 'fare' concreto, il vivere nella prassi la legge di Dio. La 'santificazione' del sabato consiste nel riconoscere con la condotta che il settimo giorno è consacrato a Dio, è il "sabato per il Signore" (l'espressione "per santificarlo" forse andrebbe meglio tradotta con "santificando"; avremmo questa traduzione: «Osserva il giorno di sabato santificandolo»). Ora, nessun precetto del Decalogo prescrive l'osservanza di riti o feste cultuali e nemmeno quello sul sabato prevede atti cultuali da compiere per santificare il settimo giorno. Si insiste invece sull'aspetto sociale del comandamento, cioè il riposo per tutta la grande famiglia patriarcale (compresi gli schiavi): ciò era rivoluzionario per la società antica. Ma non è trascurata la dimensione religiosa: è il "sabato per Jhwh", giorno che appartiene soltanto a Jhwh. Il 'riposo', quale espressione di liberazione dalla schiavitù economica e sociale, viene dal Dio liberatore. Il giorno di sabato ricolloca tutta la creazione, compresi gli animali, dinanzi al Dio liberatore: il sabato deve ristabilire per tutti la libertà che l'organizzazione umana della società tende a sopprimere. Il 'riposo' sabatico è il contrario della 'schiavitù' creata dalla società; è quindi un messaggio di protesta.

Il sabato è dunque memoriale settimanale della liberazione dall'Egitto (v. 15; cf. Dt 15,15; 16,22; 24,18.22). La libertà data da Dio con la sua potenza («con mano forte e braccio teso») deve essere partecipata a tutta la famiglia patriarcale, fino a coinvolgere il forestiero o rifugiato politico, lo schiavo e il salariato emigrato, cioè i più poveri. Così si fa nascere la società di Dio.

Perché Dio ha liberato Israele dall'Egitto? Per fare di Israele una società nuova, libera. Il riposo sabatico è il memoriale dell'esodo come fondamento per una società nuova, che non nasce dall'organizzazione umana ma dalla celebrazione della festa di Jhwh. La "società giusta" infatti nasce come dono di Dio là dove l'uomo non si preoccupa soltanto di sé, mediante il lavoro, ma si apre a Dio, nella celebrazione della festa. Una società lavoristica, fondata sul lavoro e non sulla festa per Jhwh, è una società che crea schiavitù.

b) Es 20,8-11: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro, ma il settimo giorno è sabato per il Signore tuo Dio. Non farai alcun lavoro, tu, tuo figlio e tua figlia, il tuo servo e la tua serva, il tuo bestiame, il forestiero che sta dentro alle tue porte, perché in sei giorni il Signore fece il cielo, la terra, il mare e tutto quello che è in essi, ma il settimo giorno si riposò: perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e l'ha santificato».

i

Il giorno di sabato è benedetto, cioè reso fecondo dal Signore; è santificato, cioè consacrato a Dio. È il sabato "per il Signore": in questo giorno l'uomo scopre il senso della sua vita e anche del suo lavoro. In una società lavoristica, e perciò schiavizzante o alienante, il 'riposo' religioso conferisce senso al lavoro e non è semplicemente tempo libero. Il settimo giorno mette l'uomo in contatto con la benedizione che viene da Dio: non è dunque solo il lavoro umano che è fecondo e produttivo; c'è una 'produttività' o fecondità che viene da Dio.

La motivazione, in Es, fa riferimento al mito della creazione di Gen 1,1-2,4a. Il testo genesiaco è ripensato come 'mito', ossia non tanto come racconto di fatti, ma piuttosto come rappresentazione tipica di ciò che vale sempre e dovunque per tutti. Secondo quel testo, Dio non è un "deus otiosus" come gli dèi pagani, ma un Dio che lavora e riposa. Benedicendo il sabato, Dio ha immesso nel tempo della sua creazione la capacità di produrre sempre nuovi "settimi giorni", giorni di riposo e di santificazione. L'uomo non è creato solo per lavorare, come pensavano i babilonesi, ma è creato a immagine di Dio che lavora e riposa. Il 'ritmo' divino di lavoro e riposo, espressione mitologica e simbolica, è introdotto nel mondo umano perché il lavoro dell'uomo crei un'abitazione per Dio e il suo riposo dia spazio per una santa comunicazione con lui. Soltanto così il mondo dell'uomo può diventare una degna abitazione di Dio e una dimora di libertà e di gioia per l'uomo.

10. «ONORA TUO PADRE E TUA MADRE» - Dt 5,16: «Onora tuo padre e tua madre come ti ha ordinato il Signore tuo Dio, affinché prolunghi i tuoi giorni e sii felice sul suolo che il Signore tuo Dio ti dona» (cf. Es 20,12). Come gli altri, anche il *quarto comandamento* non è rivolto ai bambini, ma ai figli adulti. In una società dove gli anziani non godono dell'assicurazione o della pensione, i figli devono dare l''onorario' ai genitori vecchi, cioè garantire loro il sostentamento, il necessario per vivere e, alla loro morte, una onorevole sepoltura. Il padre e la madre sono considerati sullo stesso piano, a differenza di quanto avviene nell'ambiente circostante, per es. nel codice di Hammurabi.

Molti testi biblici proibiscono di percuotere (Es 21,15), maledire (Es 21,17), disprezzare (Ez 22,7), deridere (Pr 30,17), derubare (Pr 28,24), insultare (Pr19,26) i genitori. Tale modo di agire è il contrario di quel che il comandamento ordina.

Nell'antica società israelitica spettava ai figli aver cura dei genitori anziani. Il fatto che, oltre quello sul sabato, questo sia l'unico comandamento formulato positivamente, denota la sua importanza al centro del Decalogo. Soprattutto in epoca postesilica, dopo il crollo delle istituzioni nazionali e le gravi lacerazioni della vita sociale, la scuola deuteronomica ricerca la fedeltà alle tradizioni religiose e sociali che possono ritessere una nuova rete di rapporti nella società. Nell'onore da rendere ai genitori è implicito anche il riconoscimento del loro ruolo di salva- guardia della tradizione religiosa del popolo di Dio, soprattutto nella difficile congiuntura dell'esilio.

«Il comandamento sui genitori è soltanto la punta di un iceberg. La famiglia rappresenta anche altre forme naturali di comunità e autorità, soprattutto la comunità del popolo» (J. Becker).

Al comandamento è annessa una duplice promessa: una vita lunga e una esistenza felice nella terra di Canaan. L'onore reso ai genitori contribuisce, in maniera fondamentale, ad edificare una società sana, che è la condizione per un'esistenza lunga, serena e per poter dimorare nella terra promessa e data da Dio. In Ef 6,2, il NT riprende l'AT commentando: «Questo è il primo comandamento». Probabilmente si intende rimarcare il ruolo della famiglia per l'edificazione della società.

11. «NON UCCIDERAI» (DT 5,17; Es 20,13) - I tre comandamenti che seguono sono formulati senza limitazioni. Non sono riferiti soltanto a una classe sociale o a un gruppo determinato, ma valgono per tutti. Essi mirano a proteggere l'elementare diritto alla vita propria e della famiglia. Questi tre precetti ricorrono uniti insieme anche in Os 4,2; Ger 7,9; Gb 24,13-15.

Il verbo ebraico usato (*rsh*) indica «l'uccisione arbitraria di un uomo con un'azione violenta»; mai è adoperato per l'uccisione di animali, di schiavi o di stranieri, mentre serve per designare la vendetta del sangue (Nm 35,27) e anche la pena di morte (Nm 35,30).

Il *quinto comandamento,* nel suo significato originario, va inteso come proibizione di qualsiasi comportamento arbitrario e violento, che direttamente o indirettamente produce la morte di un uomo. Anche azioni sociali oppressive e violente potrebbero provocare la morte dei deboli e indifesi: il comandamento è una denuncia della violenza sociale che reca morte.

La legge israelitica contempla dei casi nei quali era prevista la pena di morte. Il comandamento proibisce che il singolo, indipendentemente dalla comunità e quindi arbitrariamente e attentando alla vita comunitaria del popolo, provochi la morte del prossimo con azioni violente e perciò ingiuste. Tutti gli altri casi, per es. la guerra o il suicidio, non sono presi direttamente o indirettamente in considerazione dal precetto, almeno nel suo senso originario.

12. «NON COMMETTERE ADULTERIO» (DT 5,18; Es 20,14) - Questo precetto non proibiva se non le relazioni sessuali di un uomo con una donna sposata o ufficialmente fidanzata. Non riguarda invece la prostituzione e l'immoralità sessuale in genere.

La donna sposata era considerata proprietà del marito, al quale non era vietato avere più mogli o avere relazioni sessuali con le sue schiave. L'uomo non commetteva adulterio se non quando aveva relazioni con una donna sposata, mentre la donna sposata violava sempre il suo proprio matrimonio se aveva relazioni con un uomo che non fosse suo marito.

Il *sesto comandamento,* come gli altri, è rivolto anzitutto agli uomini (cf.: «Non desidererai la moglie del tuo prossimo»), ma pure alle donne, poiché il verbo "commettere adulterio" (in ebraico: *naaf)* può avere come soggetto anche le donne (cf. Lv 20,10; Ez 16,38).

La grande famiglia patriarcale antica era un'unità economicamente autonoma, che provvedeva a tutte le necessità dei membri. In tale struttura sociale era fondamentale garantire la legittimità dei figli e quindi degli eredi, oltre che il dovere di prendersi cura dei genitori anziani da parte dei figli legittimi. L'adulterio rischiava di far crollare un'istituzione fondamentale della vita sociale, perciò era considerato un delitto capitale.

Alcuni testi dell'AT prevedono la pena di morte per gli adulteri: «Se un uomo viene trovato mentre giace con una donna sposata, moriranno tutti e due, l'uomo che giace con la donna e la donna. Estirperai il male da Israele. Se una giovane vergine è fidanzata a un uomo, e un altro uomo la trova in città e giace con lei, li condurrete fuori tutti e due alla porta di quella città e li lapiderete» (Dt 22,22-24; cf. Lv 20,10). Purtroppo non sappiamo se e a quali condizioni tale legge fosse messa in pratica, poiché nessun testo biblico ci dà informazioni in merito. Nel periodo postesilico l'esecuzione della pena di morte fu sostituita con la scomunica dalla comunità di culto.

13. «NON RUBERAI» (DT 5,19; Es 20,15) - Nel 1949 A. Alt ha sostenuto che, nel senso originario, il *settimo comandamento* proibiva di rapire un uomo libero per venderlo come schiavo. Si appoggiava su Es 21,16: «Chi sequestra un uomo e lo vende o si trova in mano sua, sarà messo a morte» (cf. Dt 24,7). Da allora questa ipotesi si è largamente diffusa, ma a noi sembra insostenibile. Infatti il verbo 'rubare', senza menzione dell'oggetto, non può significare "rapire una persona". Certamente l'ampiezza della formulazione del comandamento può arrivare a comprendere la proibizione del sequestro di persona, ma non può limitarsi a questo. Il precetto vieta ogni attentato ai beni del prossimo.

La libertà della persona, che il Decalogo vuole garantire secondo il prologo («Ti ho fatto uscire dalla casa di schiavitù»), è connessa anche alla proprietà o ai beni che si possiedono, mediante i quali l'israelita poteva sfuggire al pericolo di vendersi come schiavo. Il precetto non è un duplicato del «non desiderare» (Dt 5,21; Es 20,17), come si vedrà qui sotto.

i

14. «NON RENDERAI UNA TESTIMONIANZA FALSA CONTRO IL TUO PROSSIMO» (DT 5,20; Es 20,16) - Non si tratta della bugia in generale, ma della testimonianza resa in tribunale, come appare anche dal termine tecnico ebraico *(anah* = deporre). Dt 5,20 proibisce una testimonianza 'vana' *(saw),* mentre Es 20,16 vieta una testimonianza 'falsa' *(seqer);* tuttavia il senso non è differente. Forse si tratta di un indizio di rielaborazione del precetto.

Il termine ebraico *'ed* significa sia 'testimone' sia 'accusatore'. Infatti il testimone, nei tribunali, era colui che poteva e doveva affermare di aver 'visto' l'imputato trasgredire la legge, perciò era anche l'accusatore. La legge prevedeva la presenza di almeno due testimoni (Dt 17,6; 19,15; Nm 35,30) per evitare che l'accusa fosse falsa, interessata. Ma neppure questa regola evitava che due testimoni si mettessero d'accordo nel dire il falso (si ricordi il caso di Susanna in Dn 13), perciò era previsto che i falsi testimoni subissero la pena ch'essi volevano far ricadere su un innocente: «I giudici indagheranno con diligenza e, se quel testimone risulta falso perché ha deposto il falso contro il suo fratello, farete a lui quello che egli aveva pensato di fare al suo fratello» (Dt 19,18-19). Questo e altri precetti richiama Ger 7,9: «Come? Rubate, uccidete, commettete adulteri, giurate il falso, incensate Baal, andate dietro a dèi stranieri che non avete conosciuto...» (cf. anche Os 4,2).

È da notare che *l'ottavo comandamento* proibisce la falsa testimonianza-accusa contro il 'prossimo', non soltanto contro il 'fratello' di fede o connazionale. L'israelita non deve mai accusare ingiustamente nessuno, chiunque esso sia. La manipolazione del diritto non è mai giustificata in nessun caso. In tal modo l'israelita si fa testimone, di fronte ad ogni uomo, della volontà di liberazione dell'uomo che viene a lui donata dal suo
Dio. La legge deuteronomica aggiunge sempre anche 'fratello', non usa mai il termine 'prossimo' da solo: l'uso del termine 'prossimo' è probabilmente un indizio che il co- mandamento ha un'origine pre-deuteronomica. Tuttavia sia in Es sia in Dt 'prossimo' equivale spesso, nei contesti legislativi, a "fratello di fede". È ovvio che il Decalogo è innanzi tutto la regola di vita della comunità israelitica, ma il termine 'prossimo' permette di intenderla anche come esigenza morale nei confronti di qualsiasi uomo.

15. «NON DESIDERERAI LA CASA DEL TUO PROSSIMO» -
Dt 5,21: «Non desidererai la moglie del tuo prossimo; non bramerai la casa del tuo prossimo né il suo campo né il suo servo né la sua serva né il suo bue né il suo asino e nulla di quello che è del tuo prossimo» (cf. Es 20,17).

La formulazione è differente in Dt e in Es. Alcuni vedono nel testo di Dt due precetti: «Non desidererai la moglie» «Non bramerai la casa». I due enunciati sono espressi con due verbi diversi *(hamad* e *'awah).* La 'casa', in tale ipotesi, non implicherebbe le persone, ma soltanto le proprietà immobiliari del prossimo; l'espressione «né il suo campo né il suo servo né la sua serva né il suo bue né il suo asino» sarebbe un'aggiunta tardiva. I verbi usati (desiderare, bramare) esprimerebbero non soltanto un desiderio interiore, ma anche Tatto esterno, concreto, di appropriazione.

La redazione di Es contiene un solo comandamento, con la ripetizione di un unico verbo *(hamad* = desiderare); 'la moglie' appare tra i beni di proprietà del prossimo, ma ciò non significherebbe una svalutazione della donna; l'assenza di 'campo' nel testo esodico sarebbe irrilevante, forse estende il precetto anche alla casa di città, generalizzando.

Senza voler ovviamente risolvere la dibattuta questione se si tratti di *uno o due comandamenti* e quale sia la formulazione eventualmente più antica, dato che gli argomenti per una tesi o per l'altra sono piuttosto fragili, ci pare più rilevante notare che, in modi diversi, si proibisce di attentare a ciò che appartiene al prossimo per essere fedeli alla libertà di cui parla il prologo. Strutturalmente *l'ultimo comandamento* è un'unità duale (moglie-casa), parallelamente al primo (dèi stranieri - immagini di dèi): il primo comandamento riguarda il rapporto con Dio liberatore, l'ultimo concerne la libertà donata da custodire e far valere nelle

relazioni con il prossimo. In sostanza il comandamento proibisce quel che anche il profeta Michea denunciava: «Essi bramano campi e se ne impadroniscono; le case e se le prendono. Si impossessano così di un uomo e della sua casa, di un individuo e della sua proprietà» (Mi 2,2).

Probabilmente è nel contesto della predicazione sociale dei profeti dell'VIII sec. a.C. (Amos, Osea, Isaia, Michea) che si è formato questo duplice comandamento riguardante la famiglia e la proprietà. Ma non è una ripetizione del «non ruberai» e «non commetterai adulterio»? Non si può dire che il «non ruberai» si riferisca solo al sequestro di persona e neppure che qui ci sia un'interiorizzazione del precetto con la proibizione del desiderio, mentre il sesto e settimo proibiscono l'azione effettiva.

L'ultimo comandamento è da collegarsi con il precedente («Non renderai falsa testimonianza»). Si vuol difendere il diritto e la proprietà di ogni israelita sia contro le false accuse che tendono a spossessarlo sia contro attentati effettivi ai suoi diritti e alle sue proprietà. Ci sono modi illegali per opprimere e privare il prossimo dei suoi diritti e dei suoi beni, ma ci sono anche lacune e insufficienze in ogni legislazione, scappatoie giuridiche con le quali si potrebbe far passare come legale un'azione e un desiderio ingiusto. L'ultimo comandamento, riprendendo e ricalcando il sesto e settimo, esplicita anche la proibizione dei progetti interiori malvagi, ma non è un semplice duplicato, bensì un approfondimento e una radicalizzazione: niente può mai permettere di calpestare i diritti del prossimo, di violare il suo matrimonio e di privarlo della sua proprietà. Anche in questo caso il comandamento concerne anzitutto il 'prossimo', inteso come fratello di fede, e intende perciò proteggere la vita comunitaria del popolo di Dio. Tuttavia si tratta di una comunità disponibile a fare di ogni uomo il suo 'prossimo'.

16. RIFLESSIONE SUL SENSO DEL DECALOGO - Il Decalogo è una parola del Dio libero e liberatore rivolta all'uomo libero e responsabile. Non è una norma legale, giuridica, da intendersi 'materialisticamente' a prescindere dall'intenzione libera dell'uomo. Non vuole essere e non è un codice completo, esaustivo di regole di comportamento. Ma allora perché così pochi comandamenti? Coprono i dieci comandamenti tutto l'ambito dell'esistenza umana?

I dieci comandamenti riguardano soltanto alcuni atti 'tipici', che hanno una valenza simbolica, cioè di rivelare e questo non sarebbe possibile senza il riferimento ad atti emblematici il senso e il valore delle disposizioni libere dell'uomo nei confronti sia di Dio sia del prossimo. La stessa loro formulazione negativa suggerisce che non intendono prestarsi come 'princìpi' da cui sia plausibile dedurre ogni norma singola su ogni singolo atto, ma piuttosto come evidenze morali simboliche che delimitano un'area di significati e di valori entro cui soltanto è possibile rinvenire la norma materiale singola. In altri termini: il Decalogo non si propone come evidenza razionale o teoretica; non si rivolge soltanto all'intelligenza morale, ma è piuttosto appello alla libertà (conoscenza-volontà) umana nella forma di una evidenza simbolica, che non si dischiude all'uomo se non quando questi vi aderisce e vi consente liberamente.

Poiché si tratta del comandamento di Dio, l'adesione ad esso è espressione ed esercizio della fede teologale. Non è a caso, né per la ragione estrinseca di conferirgli autorità, che il Decalogo è collocato nel contesto della teofania sinaitica, ossia della rivelazione di Dio. Nel Decalogo non sono rivelate soltanto delle 'verità' o una 'dottrina', ma la stessa dedizione di Dio per l'uomo. E allora le dieci parole non sono dieci concetti fondamentali, ma 'parole' di rivelazione libera di Dio all'uomo. Sono parole rivolte alla libertà umana, sono la 'verità' della libertà di Dio che si apre e si dona alla libertà dell'uomo. Soltanto nell'adesione libera all'autodedizione libera di Dio l'uomo arriva a scoprire il senso o la verità morale istituita da Dio per lui. Ma la "verità morale", simbolicamente espressa nel Decalogo, non ha l'evidenza né delle idee chiare e distinte né dei concetti teorici, bensì quella propria della rivelazione divina

mediante la parola. Appare dunque significativo che il Decalogo non sia chiamato ‘legge’, in quanto non rappresenta una semplice serie di norme materiali singole, ma ‘parola’ di rivelazione che trova il suo compimento pieno nella Parola incarnata, Gesù Cristo.

È in quanto parola di rivelazione che il Decalogo è assunto e riproposto da Gesù (cf. Mt 5; 19,1-9; 19, 16-26, ecc.). Il «Dio che ti ha fatto uscire dall’Egitto» è il Padre di Gesù Cristo, che libera mediante il Figlio e con lui dona all’uomo le dieci parole della rivelazione, attraverso le quali apre alla libertà umana lo spazio della sua stessa libertà amante. La verità di Dio è compresa soltanto da chi osserva i comandamenti: «Da questo sappiamo di conoscerlo: se osserviamo i suoi comandamenti» (lGv 2,2).

Il comandamento principale è formulato così in Dt 6,4-5: «Ascolta, o Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l’anima, con tutta la forza». Non si tratta di un comandamento accanto agli altri, bensì della ‘parola’ che include tutte “le dieci parole” e apre quindi lo spazio designato appunto come l’ambito della libera dedizione incondizionata a Dio al quale rinviano tutte le dieci parole. Il termine ultimo del volere morale umano sollecitato e mosso dai singoli comandamenti è l’unico Jhwh: l’inadeguatezza materiale dei singoli comandamenti rispetto alla libertà totale dell’uomo è superata nell’atto morale che, osservando il comandamento, ne realizza tutta la valenza simbolica di apertura e di rimando al Termine assoluto, Jhwh, quale termine adeguato del volere morale libero dell’uomo.

III - NUOVO TESTAMENTO — In un articolo pubblicato nel 1982 su *Biblica,* la prestigiosa rivista del Pontificio Istituto Biblico di Roma, il teologo moralista H. Wattiaux scriveva: «Se è necessario in effetti conoscere l’AT per comprendere l’evento del Cristo, questa conoscenza non è indispensabile all’esistenza cristiana. Per i cristiani, vivere da figli di Dio nel tempo presente non implica per sé il ricorso all’AT; la condotta e la parola di Gesù sono loro sufficienti come criteri morali ultimi». Ognuno può scorgere la grave contraddizione: per conoscere l’evento Gesù è necessario l’AT; ma per conoscere la condotta e la parola di Gesù non è necessario l’AT! A posizioni come questa soggiace il diffuso pregiudizio che la morale (e perciò anche i comandamenti?) dell’AT sia ‘superata’ dalla morale del NT. Si tratta di ‘pregiudizio’, se si intende dire che il NT contiene norme etiche contenutisticamente più elevate. La ‘novità’ di Gesù non sta in contenuti etici nuovi.

1. NEI VANGELI - Al giovane ricco Gesù dice: «Se vuoi entrare nella vita eterna, osserva i comandamenti» (Mt 19,16-22; Me 10,17-22; Le 18,18-23). Me aggiunge: «Non frodare» (Me 10,19), preso da Dt 24,14. Anche nella questione su quale sia il primo comandamento, Gesù cita Dt 6,5 («Amerai il Signore Dio tuo») e Lv 19,18 («Amerai il prossimo tuo come te stesso»): cf. Mt 22,34-40; Me 12,28-31; Le 10,25-28. Nel discorso della montagna Gesù spiega il suo rapporto con l’AT: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la legge
o i profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (Mt 5,17). Le sei antitesi («Avete sentito che fu detto..., ma io vi dico»: Mt 5,21-48) sono da intendersi non come contrapposizione tra AT e NT, bensì tra le interpretazioni rabbiniche e l’interpretazione di Gesù riguardo ai comandamenti.

2. IN S. PAOLO - In Rm 13,9-10 leggiamo: «Infatti: Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualunque altro comandamento trova il suo culmine in questa espressione: Amerai il tuo prossimo come te stesso. L’amore, infatti, non procura del male al prossimo: quindi la pienezza della legge è l’amore». I contenuti sono i comandamenti dell’AT, la novità sembra il fatto che tutto sia ricondotto all’amore del prossimo. Ma in Lv 19, 15-18 dopo una serie di ‘precetti’ come «non commettere ingiustizia in giudizio», «non sparlerai in mezzo al tuo popolo», «non odiare il tuo fratello», si termina così: «Ama il tuo prossimo come te stesso».

Gesù Cristo non è venuto per proporci un codice morale diverso da quello dell'AT. Né il Decalogo è un 'comando', bensì un 'richiamo' a vivere l'alleanza con Dio nella effettiva condotta di vita. Anche il discorso della montagna non è un "codice di precetti", bensì un'esortazione e un invito a vivere non egoisticamente, a vivere come Gesù. La novità portata da Gesù è il dono dello Spirito santo che ci libera dal nostro egoismo e ci abilita ad amare Dio e il prossimo come ha fatto Gesù. [Beatitudine/Beatitudini]

DESERTO

L'esperienza monastica fin dall'antichità, la letteratura patristica e poi, via via, una serie innumerevole di scritti spirituali hanno cristallizzato un cliché teologico-spirituale relativo al 'deserto', sia in senso reale sia in senso metaforico, come 'luogo' di incontro con l'Assoluto, come scuola di ascesi e di preghiera. I Piccoli Fratelli di Spello, per es., insegnano anche come fare una "giornata di deserto". Il 'deserto' è diventato anche sinonimo di eremitismo o di ritiro spirituale. Questo cenno allusivo fa comprendere tutta la forza evocativa, per la spiritualità cristiana, del tema del deserto. Ma come la Bibbia ci presenta l'esperienza del deserto?

I - ANTICO TESTAMENTO —

1. IDEALIZZAZIONE DEL DESERTO? - L'AT usa vari termini per designare il deserto, cioè il luogo contrapposto alla terra coltivata o ricca di pascoli, abitata dall'uomo e trasformata dal suo lavoro. Il deserto è un 'luogo' non umanizzato. Tuttavia i deserti di cui parla la Bibbia non erano totalmente disabitati, sia per la presenza di oasi sia perché le abbondanti piogge autunnali e invernali facevano crescere un po' di erba e permettevano ai beduini un po' di pascolo. D'altronde in Palestina non vi sono grandi distese di sabbia. In primo piano, per molti testi biblici, sta il deserto associato con il periodo dell'esodo e l'ingresso nella terra di Canaan. Ciò che è caratteristico del linguaggio biblico del deserto è l'associazione del deserto con il caos primordiale. Nel deserto, infatti, regna «il disordine urlante delle solitudini» (Dt 32,10), simbolo della punizione di Dio che riduce a «terra arida come il deserto» (Sof 2,13). Il deserto è l'abitazione delle fiere, dei gufi, degli struzzi e dei satiri (Is 13,21), luogo frequentato dai cani selvatici e dalle iene e dal demonio della notte, Lilit (Is 34,14). Il deserto è una regione arida, cioè senza vita (Lv 16,22; cf. Is 53,8; Ez 37,11), perché manca l'acqua, fonte di vita. Esso è un luogo terribile e spaventoso, dove vivono soltanto serpenti brucianti e scorpioni, luogo di sete e senz'acqua (Dt 8,15). È infatti nel deserto che il Creatore pianta per l'uomo il giardino di Eden con abbondanza di acqua e di vita (Gen 2,8-14); l'azione creatrice divina è vista come vittoria sul deserto inabitabile, sul caos primordiale.

Dai passi citati non si ricava certo l'impressione che Israele abbia idealizzato il deserto. Esso mantiene, nell'AT, una connotazione negativa. Tuttavia nel deserto Dio interviene con amore a favore del suo popolo (Dt 32,10; Ger 31,12; Os 9,10) per legarlo a sé, lo guida perché passi sicuro attraverso la prova (Dt 8,15; 29,4; Am 2,10; Sal 136,16 ecc.), lo porta sulle spalle come un padre porta il figlio.

Il deserto fu il periodo dell'innamoramento: «Io ricordo dice il Signore di te la tua simpatica giovinezza, l'amore del tuo fidanzamento, il tuo venire dietro a me per il deserto, per una terra non seminata» (Ger 2,2). Ma ciò non significa che il deserto fosse il "tempo ideale", come a dire: Israele era afflitto e Dio si è innamorato di lui! Ciò che fa ricordare con nostalgia quel 'momento' non è tanto la bellezza o l'attrattività del deserto, ma piuttosto l'esperienza dell'amore di Dio. Forse l'attribuzione ai profeti preesilici di una idealizzazione del periodo del deserto dipende da una scorretta e pregiudiziale opzione, secondo la quale i profeti si sarebbero opposti a qualsiasi forma di culto e avrebbero auspicato una "fede nuda" (cf. Am 5,21-27).

Anche Osea auspica un ritorno al deserto, ma per esprimere il desiderio di un nuovo inizio della storia di Israele contaminatosi con i culti cananei (Os 2,14-19). Dice il Signore: «La ricondurrò al deserto e parlerò al suo cuore» (Os 2,16). Per Amos, Osea e Geremia il deserto non è un ideale di vita nomadica cui essi aspirano contro il modo di vita contadino urbano. Essi si distinguono nettamente dalla setta dei recabiti (Ger 35). Del resto la Bibbia non mostra mai nessuna 'passione' per il tipo di vita nomadica del deserto. L'ideale nomadico è sognato da Caino, Ismaele, Esaù, dagli amaleciti, madianiti e keniti: tutte popolazioni non israelitiche.

Il deserto è un luogo di passaggio verso la terra promessa: «La ricondurrò nel deserto e parlerò al suo cuore. Allora le restituirò i suoi vigneti e farò della valle di Acor la porta della speranza» (Os 2,16-17). 11 deserto non è il traguardo né l'ideale, ma il passaggio dalla schiavitù alla libertà. "Esodo-deserto-terra" designa un'esperienza che il popolo può ripetere nella sua storia: «Trovò grazia nel deserto la massa degli scampati dalla spada [esodo]. Israele se ne va verso il suo riposo [terra]... D'amore perpetuo ti ho amata, perciò ti ho condotta con amore. Di nuovo ti edificherò e sarai edificata» (Ger 31,2-3). Lo schema archetipale esodo-deserto-terra soggiace a tutta la predicazione del Deutero-Isaia.

2. ESPERIENZA ESODICA - Fermiamo la nostra attenzione, in modo particolare, sulla esperienza del deserto come viene presentata nel libro dell'Esodo.

a. *Geografia spirituale* - In Es 15,22 si dice: «Mosè fece partire Israele dal Mare delle Canne e si incamminarono verso il deserto di Sur». Poi partirono «da Elim e tutta la comunità dei figli di Israele arrivò nel deserto di Sin» (Es 16,1). Una terza tappa: «Tutta la comunità dei figli di Israele partì dal deserto di Sin per le loro tappe e si accamparono a Refidim» (Es 17,1). Infine il popolo di Israele arriva «al deserto del Sinai, dove si accamparono. Israele si accampò di fronte al monte» (Es 19,2). Da Nm 10-13 apprendiamo che la marcia continua dal Sinai, attraverso varie tappe, fino al deserto di Paran. Poi il popolo arriva a Kades, un'oasi nel deserto dove morì Maria, sorella di Mosè (Nm 20,1). Di là riprende il cammino verso Canaan.

La geografia, a una prima lettura, sembra chiara e precisa, ma a un esame più accurato risulta molto enigmatica. Quale tragitto ha compiuto il gruppo di Mosè dopo l'uscita dall'Egitto? È impossibile rispondere con certezza perché il testo biblico attuale riflette le diverse esperienze di differenti gruppi in diversi periodi. Perciò sarebbe possibile, in base ai dati assai vaghi, tentare diverse ricostruzioni dell'itinerario compiuto. D'altra parte i testi non sono di facile interpretazione e certi luoghi sono ignoti, non identificabili.

Una tappa è soprattutto importante e ben nota: il soggiorno nell'oasi di Kades, in una regione semidesertica situata ai confini con il Negheb; di là partì il tentativo fallito di 'conquistare' il paese di Canaan dal sud (Nm 13-14).

Data l'oscurità delle indicazioni geografiche e la loro difficile identificazione, bisogna dire che per gli autori biblici il periodo del deserto, più che un preciso ricordo di fatti ben documentabili, rappresentava piuttosto un'epoca emblematica, un luogo simbolico. Là Jhwh si rivelò come salvatore dalle acque mortali dell'Egitto (esodo) e guida verso le acque della vita nuova che egli voleva dare al suo popolo.

Il deserto diventa allora metafora della vita. Per i libri di Esodo, Numeri e Deuteronomio il deserto, più che una descrizione dettagliata dal punto di vista storico-geografico, è un dipinto dell'esistenza e dei problemi del popolo di Israele. Dietro il simbolo ci fu certamente una serie varia e molteplice di esperienze di diversi gruppi in differenti periodi, che per noi non è più ricostruibile con esattezza e sulla quale quindi è vano cercare soluzioni. Nei racconti sul deserto e sul Sinai Israele ha cercato di cogliere il mistero storico della propria esistenza, cioè il fatto di essere e come permanere popolo di Jhwh. Quel che è visto come permanente per il popolo di Dio è narrato come evento singolare e unico.

b. *Le acque di Mara* - È l'episodio narrato in Es 15,22-26. Mara significa 'amara', dall'ebraico *mar*. In quel luogo le acque erano imbevibili perché amare. Il popolo 'mormora', invoca il Signore, il quale indica un legno che rende dolci le acque.

Le acque di quel luogo erano 'amare': il termine 'amaro' non evoca soltanto un "cattivo gusto", ma suggerisce l'idea di acque che possono recare malattia e morte. Cerchiamo di capire bene. In quel luogo avvengono due fatti:

a) Dio dà al popolo una legge e un diritto («là il Signore gli impose un decreto

e un giudizio», v. 25a);

b) Dio mette alla prova il popolo («là lo mise alla prova», v. 25b). Il v. 26 chiarisce il nesso tra questi due fatti: «Se ascolterai la voce del Signore, tuo Dio, e agirai rettamente ai suoi occhi, se presterai orecchio ai suoi ordini e osserverai tutti i suoi decreti, non ti infliggerò nessuno dei flagelli che ho inflitto all'Egitto, perché Io sono il Signore che ti cura». Se Israele osserva la legge data da Dio, sarà guarito. Dio infatti ha inflitto delle infermità agli egiziani, ma vuole essere il medico per il suo popolo.

C'è dunque una connessione tra il dare la legge e il dare l'acqua dolce: se Israele osserva la legge divina, la sua vita non sarà minacciata da acque avvelenate e mortali, ma sarà dissetata da acque dolci. Jhwh è presentato come il medico di Israele suo popolo, non nel senso che lo libera soltanto da malattie 'spirituali', ma nel senso proprio di curatore di malattie e datore della salute fisica. Rileggiamo Es 25,25-26: «Voi servirete al Signore, vostro Dio. Egli benedirà il tuo pane e la tua acqua. Terrà lontana da te la malattia. Non vi sarà nel tuo paese donna che abortisca o che sia sterile. Ti farò giungere al numero completo dei tuoi giorni». La salute è uno dei beni concessi dalla benedizione divina. È da notare che qui non si tratta della salute in senso metaforico né della salute del singolo, bensì della salute della comunità israelitica alla quale sono rivolte le prescrizioni di Es 20-23. Se la società israelitica sarà obbediente alle norme date da Jhwh, essa sarà una società sana, in contrasto con le società corrotte e malate di questo mondo.

Il libro di Deuteronomio esprime bene l'azione risanatrice divina verso la società israelitica, qualora essa si costruisca in base alle sue leggi: «Se voi darete ascolto a queste norme, se le osserverete e le metterete in pratica, il Signore tuo Dio conserverà per te l'alleanza e la benevolenza che ha giurato ai tuoi padri. Egli ti amerà, ti benedirà, ti moltiplicherà; benedirà il frutto del tuo seno e il frutto del tuo suolo: il tuo frumento, il tuo mosto e il tuo olio, i parti delle tue vacche e i nati del tuo gregge, nel paese che ha giurato ai tuoi padri di darti. Tu sarai benedetto più di tutti i popoli e non ci sarà in mezzo a te né maschio né femmina sterile e neppure fra il tuo bestiame. Il Signore allontanerà da te ogni infermità e non manderà su di te alcuna di quelle funeste malattie d'Egitto, che bene conoscesti, ma le manderà a quanti ti odiano» (Dt 7,12-15).

La condizione della benedizione è l'ascolto della voce di Jhwh. Se una società, come quella voluta da Jhwh, ascolta la sua voce e la mette in pratica, allora Jhwh la 'guarisce' e la rende sana.

Nel deserto Israele è dunque messo alla prova: un pericolo mortale piomba su di lui. Sarà esso capace di affidarsi a Dio ascoltando e osservando la sua parola? Il popolo 'mormorò' e gridò al Signore. Il 'mormorare' non è indizio di rivolta, ma ha qui un senso positivo. Si tratta di una protesta legittima, un lamento contro una situazione insostenibile e 'amara'. L'episodio è un esempio di come Dio ascolti il grido del suo popolo che viene 'dal profondo, ossia dal 'deserto'. Il cammino verso la salute, la libertà e la gioia passa attraverso la prova del deserto, il pericolo di morte. La salute, tuttavia, viene dal rivolgersi a Dio e dall'osservanza della sua proposta di vita.

c. *La manna e le quaglie* - Nel deserto il popolo è sfamato con la manna e le quaglie. Si tratta di due fenomeni naturali della penisola sinaitica, ma che avvengono in regioni differenti. La manna del Sinai è la secrezione di due insetti che vivono sui tamarischi, che si trovano un po' dappertutto nella penisola sinaitica; ma gli insetti produttori della manna vivono soltanto nel Sinai centrale. Le quaglie migrano in autunno dall'Europa verso il Sinai; dopo la traversata del Mar Mediterraneo sono così esauste, che cadono a terra e sono facilmente catturabili. Il fenomeno delle quaglie interessa la zona della costa nord-ovest della penisola sinaitica. Si tratta di due fenomeni che alcuni gruppi, più tardi confluiti nel popolo di Israele, sperimentarono nel viaggio attraverso il deserto. Nel racconto biblico attuale essi hanno una portata simbolica per tutto Israele.

Ritorna anche qui il tema della 'mormorazione', sempre con un senso positivo.

Infatti si dice: «Domani mattina vedrete la gloria del Signore poiché egli ha ascoltato le vostre mormorazioni verso di lui» (Es 16,7). Il popolo si trova angustiato da una grave difficoltà e rimprovera
Mosèr «Ci hai fatto uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine» (Es 16,3). Ancora una volta si tratta di una prova «per vedere se [il popolo] cammina secondo la mia legge o no» (Es 16,4). Dio dà la manna, ma alcuni del popolo, contro l'ordine divino, vanno a raccoglierla anche in giorno di sabato e si meritano il rimprovero di Jhwh: «Fino a quando rifiuterete di osservare i miei ordini e le mie leggi?» (Es 16,28). Dio dà la sicurezza di avere il pane quotidiano, ma non bisogna cercare una sicurezza per il domani: ogni giorno il popolo trova la manna e non deve angustiarsi per il domani. Inoltre, Israele deve osservare le leggi divine, prima fra tutte quella sul sabato che insegna a riconoscere che il pane quotidiano è dono di Dio.

Dio vuole una società non angustiata e affannosamente alla ricerca del pane. Si legga Sal 78,18-20: «Nel loro cuore tentarono Dio, chiedendo cibo per le loro brame; mormorarono contro Dio dicendo: "Potrà forse Dio preparare una mensa nel deserto?". Ecco, egli percosse la rupe e ne scaturì acqua, e straripàrono torrenti. "Potrà forse dare anche pane o preparare carne al suo popolo?"». Il salmo interpreta i fatti dell'esodo dal punto di vista del popolo e non di Dio. Israele non ha avuto fiducia nel suo Dio, non si è affidato alla sua potente provvidenza. Invece, come il cristiano, avrebbe dovuto rivolgersi fiduciosamente a Dio pregando: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano».

d. *L 'acqua dalla roccia* - Un altro episodio della vita del deserto è narrato in Es 17,1-7. Il popolo era "assetato d'acqua" (v. 3). Ma non c'era acqua da bere per il popolo (v. 1), il quale allora protesta con Mosè dicendo: «Perché ci hai fatti salire dall'Egitto, per far morire me, i miei figli e il mio bestiame di sete?» (v. 3). La protesta del popolo è legittima, perché non è altro che un grido rivolto a Dio perché l'aiuti. Il popolo infatti ha fiducia che Jhwh lo aiuterà, mentre Mosè tenta di squalificare la protesta del popolo sostenendo che la sua mormorazione è un tentare Dio: «Perché mettete alla prova il Signore?» (v. 2). Mosè intende la critica del suo ministero come una critica rivolta a Dio stesso!

Qual è la risposta di Dio? Egli non si preoccupa della critica rivolta a Mosè, anzi si schiera a favore del popolo. Dio infatti incarica Mosè di dare al popolo quel che esso giustamente chiede. Non c'è la preoccupazione di difendere un ufficio, quello di Mosè, bensì di provvedere alle necessità del popolo nel suo cammino verso la libertà. E a Massa e Meriba Dio si rivela come il Salvatore del suo popolo assetato.

Si tratta di un *rib,* cioè di un processo, tra la base (il popolo) e la gerarchia (Mosè). Il nome Meriba deriva proprio da quel termine ebraico. Là il popolo israelita reclamò i suoi diritti di fronte a Mosè, che dovette prendersi la responsabilità di provvedere nel deserto al suo popolo.

Il versetto di Es 17,7 sembra un'aggiunta fatta dal redattore finale del /" Pentateuco e presa dal racconto parallelo di Nm 20,1-13. Il racconto di Nm 20 pone l'accento sui peccati di Mosè e Aronne: è cioè una forte critica verso i responsabili della comunità, i quali arrivano perfino a dubitare di sé e di Dio: «Vi faremo noi forse uscire acqua da questa roccia?» (Nm 20,10). Es 17,7 bilancia quel che è detto in Nm 20 attribuendo una parte di colpa al popolo che dubita: «Chiamò quel luogo Massa e Meriba per la contesa dei figli di Israele e perché tentarono il Signore dicendo: "Il Signore è in mezzo a noi o no?"». Così facendo, il redattore finale del Pentateuco ci vuol dire che sia i capi sia il popolo hanno peccato, ma Dio è ugualmente intervenuto per dare l'acqua al suo popolo.

Secondo Es 17,1 l'episodio si realizzò a Refidim, l'ultima tappa prima del Sinai, dove Dio diede al suo popolo la legge (in ebraico *tórah).* Ma al v. 6 la roccia su cui Mosè deve battere per far scaturire l'acqua è l'Oreb, un nome che viene dato al monte Sinai. Dunque, là dove viene data la *tórah,* il popolo riceve anche il dono dell'acqua vivificante.

L'associazione tra il dono del1' acqua e il dono della *tórah* è significativa.

i

Richiamandoci a Dt 8,2-3 ci si chiede: di che cosa vive l'uomo? La risposta è nota: l'uomo non vive soltanto di pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio, cioè della *tórah.* L'uomo ha bisogno di tutt'e due: pane e parola di Dio.

Ma non ogni sete può essere calmata con la *tórah'.* Dio infatti dà l'acqua insieme con la *tórah* sul monte Oreb. Dunque, anche noi non possiamo offrire al mondo la *tórah* invece dell'acqua o l'acqua invece della *tórah,* bensì tutte e due insieme. La *tórah* non deve essere un surrogato dell'acqua né l'acqua un surrogato della *tórah.* Gli uomini infatti hanno bisogno sia del pane materiale sia del pane e dell'acqua della 'parola'. La libertà può esistere veramente e autenticamente soltanto là dove gli uomini hanno sia il pane o l'acqua materiali, sia il pane o l'acqua della parola di Dio. Senza il pane o l'acqua e senza la *tórah,* l'esistenza umana è soltanto deserto arido e spaventoso.

3. SENSO DEL PERIODO DEL DESERTO - Un'interpretazione globale del periodo del deserto ci è offerta da Dt 8,2-6: «Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. Il tuo vestito non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant'anni. Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore tuo Dio corregge te. Osserva i comandi del Signore tuo Dio camminando nelle sue vie e temendolo».

Ci è data in questo passo un'interpretazione teologica dell'esperienza del deserto. Dio è l'educatore. Attraverso le prove del deserto Israele deve apprendere quale sia il giusto comportamento con il suo Dio. Lo sguardo all'indietro, all'epoca del deserto, deve far apprendere anche agli interlocutori del libro del Deuteronomio del sec. VI a.C. che pure la loro situazione presente è un 'deserto', ossia una prova nella quale Israele deve mostrare se veramente vede Jhwh come colui dal quale riceve ogni bene e se è disposto ad osservare i suoi comandi. Il 'benessere' non è un'impresa o conquista di Israele né qualcosa di ovvio che va da sé. Esso resta un 'miracolo' di Jhwh, anche nella terra promessa. In altri termini: Israele deve imparare la lezione del deserto: soltanto una società che ascolta la parola di Jhwh e la mette in pratica è una società sana e viva. Una società che cerca di costruirsi senza riferimento a Dio, con le sole sue forze, è una società malata che va incontro a mille corruzioni e malattie, cioè al deserto.

Il deserto è una prova per sapere se Israele crede in Dio: «Il Signore vostro Dio vi mette alla prova per conoscere se veramente amate il Signore vostro Dio con tutto il vostro cuore e con tutta la vostra anima» (Dt 13,4).

4. INCOMPIUTEZZA E LIBERTÀ - Il deserto è un luogo arido e sterile. Secondo Nm 20,5 il deserto è un luogo «inospitale, dove non si può seminare, non ci sono fichi, non vigne, non melograni e dove non c'è acqua da bere». Il deserto è il luogo dove l'attività umana non può produrre; è il simbolo della sterilità e della morte. È dunque il simbolo dell'incompiutezza e della limitatezza umana, ma nello stesso tempo è il luogo della potenza vivificante di Dio che dona l'acqua e la manna, insieme con la sua parola. Nel deserto Israele ha imparato che un'esistenza umana non è possibile se non si lascia nutrire da Dio. Il deserto è perciò la prova della fede.

Ma nel deserto Israele ha anche appreso a camminare con il suo Dio verso la libertà. L'Egitto era una società che rendeva schiavi, anche se dava la possibilità di sfamarsi quotidianamente senza preoccupazioni per il domani. Era inoltre una società malata, piena di 'piaghe', cioè corrotta e corruttrice, che alla fine conduce alla morte (cf. la morte dei primogeniti).

Gli israeliti rimpiangono quel passato, perché "si stava meglio quando si stava peggio"! Infatti dicono a Mosè: «perché non siamo morti per mano del Signore nel paese di Egitto, quando stavamo presso la pentola di carne, mangiavamo a

sazietà?» (Es 16,3).

Jhwh ha liberato il suo popolo dalla schiavitù d'Egitto, ossia da una società e da una cultura schiavizzante e sfruttatrice, senza salvezza. L'Egitto era infatti una società malata che di piaga in piaga non avrebbe saputo che produrre morte. Nel deserto Jhwh riunisce il suo popolo, gli dà il pane necessario e un ordinamento sociale (la *tórah),* perché vuol far nascere una nuova società che obbedisca alla voce di Dio e perciò sana e viva. Jhwh è il medico d'Israele.

L'ideale al quale vuole condurre la prova del deserto è la libertà. Ma la libertà va 'conquistata' attraverso la prova, il rischio e la sofferenza. La libertà, anzi, è dono di Dio, ma non può diventare realtà umana se non attraverso la responsabilità e la disponibilità umana. Israele però deve anche sapere che non è mai entrato definitivamente nella terra promessa, perché la sua vita è sempre 'nel deserto', ossia incompiuta e messa alla prova.

1. GESÙ TENTATO NEL DESERTO - Gesù fu spinto dallo Spirito nel deserto per essere tentato (Mt 4,1-11 e par.). La tentazione è superata con l'affidamento di sé a Dio e alla sua parola (cf. citazioni di Dt 8,3; 6,16; 6,13). Come per Israele, così anche per Gesù il deserto è il luogo della prova. La fedeltà di Gesù nella prova trasforma anche il deserto in un luogo paradisiaco: «Era con le fiere e gli angeli lo servivano» (Mc 1,13).

Più volte, nella sua vita, Gesù si ritirò «in un luogo deserto» per pregare o per sfuggire al fanatismo messianico delle folle (cf. Mt 14,13; Mc 1,35.45; 6,31; Lc 4,42). Ma in questi passi non si tratta più del 'deserto' vero e proprio. Gesù si rifugia in luoghi solitari.

Nei vangeli non ricorre più il tema del deserto. Ormai, con Gesù, è venuta l'ora della salvezza definitiva: non mancano più né acqua né cibo né luce né pace né prosperità. Gesù dà l'acqua viva, egli è il pane del cielo, egli è la luce del mondo, egli è la nostra pace, la via e la vita. Il deserto non c'è più! Gesù moltiplica i pani «in un luogo deserto» (Mt 14,13-21 e par.): così egli trasforma il deserto in luogo di prosperità e di abbondanza. Ciò che accadde ad Israele nel deserto è stato scritto «per ammonimento nostro, di noi per i quali è giunta la fine dei tempi» (ICor 10,11). Gesù Cristo è il nostro esodo, il nostro 'deserto', la terra promessa! Per il cristiano, la "spiritualità del deserto" non può significare che ricerca di Gesù Cristo come «via, verità, vita» (Gv 14,6) per attraversare il "deserto terribile" che è il mondo e giungere alla terra promessa della vita eterna.

IL DESERTO-SALVEZZA - In Eb 3,8-11 il deserto è ancora il luogo della disobbedienza e della ribellione a Dio. Ma il NT operò pian piano una certa idealizzazione e simbolizzazione del deserto come luogo di grazia, di prodigi e miracoli (At 7,36), di assistenza di Dio (At 13,18), di rivelazione delle parole di vita (At 7,38), di presenza di Dio in mezzo al suo popolo (At 7,44). In realtà, però, è la salvezza di Dio non il deserto come tale che viene esaltata.

Il giudaismo sviluppò pure la convinzione che il messia sarebbe apparso nel deserto. Così pensava quell'egiziano che condusse nel deserto quattromila sicari (At 21,38). Di qui l'ammonizione di Mt 24,26: «Se vi diranno: "Ecco, è nel deserto", non ci andate».

Una visione del deserto come luogo di rifugio in attesa della venuta del messia sembra presente anche in Ap 12,6: «La donna [la chiesa] riparò nel deserto, dove ha un luogo preparato da Dio per esservi nutrita». Così in Ap 12,14: «Furono date alla donna le due ali dell'aquila grande, con cui poter volare nel deserto, nel suo luogo, dove è nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo, al riparo dagli attacchi del serpente [Satana]». Andare nel deserto non è altro, in questo testo, che rifugiarsi in Dio, sotto la sua protezione.

DEUTERONOMIO

Questo libro ha il titolo piuttosto riduttivo e infelice di *Deuteronomio* (= Dt), "seconda legge". Ma l'opera merita maggiormente il titolo ebraico preso come al solito dal primo vocabolo del testo: *Debarim,* "parole". Infatti, più che un puro e semplice codice di leggi - replica di quello dell'alleanza registrato in Es 21-23 o

i

un arido manuale giuridico, il Dt si presenta come una collezione di omelie centrate sull'amore per la elegge divina, sulla passione per la scelta religiosa e sul ringraziamento per il dono della terra di Canaan, la patria della libertà. Come è stato scritto da N. Lohfink, il Dt schiude un nuovo giorno per Israele: la notte della schiavitù è passata, ora è l'aurora, e ci introduce nella giornata di sole che ci sta dinanzi e che dobbiamo vivere con impegno e fedeltà nella terra della promessa divina. Per questo il libro è posto in bocca a Mosè come se fosse un testamento che riassume la vicenda passata della salvezza, ma anche come se fosse una premessa per il futuro storico-salvifico che ora sta di fronte ad Israele.

È noto che il Dt è solo una parte della produzione fiorita all'interno di una vera e propria scuola teologica, la quale, partendo proprio da questo volume-premessa, ha tracciato l'intero itinerario della storia di Israele nella terra di Canaan elaborando materiali arcaici e componendo il ciclo Gs - Gdc - l/2Sam - l/2Re. La culla di questa scuola è quasi certamente da ricercare nel regno settentrionale d'Israele, nell'ambito dei leviti dei santuari fedeli allo jahwismo nonostante la politica spesso sincretistica dei sovrani di Samaria. Legati ai circoli profetici del IX- VIII sec., questi leviti si erano visti costretti, col crollo di Samaria del 721 a.C., a trasferirsi nel regno del sud dove si erano posti in alternativa alla teologia gerosolimitana. Là si erano progressivamente 'laicizzati' ed avevano sostenuto le riforme religiose come quella di Giosia (622 a.C.). È interessante notare che quest'ultima riforma si era basata sul ritrovamento (fittizio?) di un libro della legge nel tempio (2Re 22): in questo libro molti studiosi ravvisano la prima stesura dell'attuale Dt e, quindi, una sua prima 'canonizzazione'.

1. "LEGGE PREDICATA" - Questa è appunto la definizione molto suggestiva coniata da G. von Rad per definire il Dt: non siamo davanti ad un testo legislativo neutro ma ad una catechesi sulla legge, così da spingere l'ascoltatore a rinnovare la sua adesione all'alleanza che lo lega al suo Dio. La predicazione è posta idealmente sulle labbra di Mosè ed interpella direttamente Israele, al quale ci si rivolge ora col *tu* ora col *voi* proprio perché tutti e ciascuno si sentano coinvolti. Lo scopo di conquistare direttamente gli uditori impone al predicatore un linguaggio semplice e chiaro, aperto e immediato. La predicazione deve anche saper muovere i registri del sentimento, deve parlare al cuore, ma non deve neanche ignorare la solennità e una discreta dose di retorica oratoria. In più di un paragrafo il discorso prende la forma di una prosa ritmata. E il ritmo è scandito spesso dalla ripetizione stereotipa di alcune parole emblematiche come 'vedi', 'prendi e guarda', 'osserva', 'ascolta', 'veglia per fare', 'oggi'. Soprattutto l''oggi', che è abbondantemente usato nel Dt, serve al predicatore per attualizzare la legge citata, per rendere sempre presente l'azione salvifica di Dio e la risposta dell'uomo. Trascinato dall'entusiasmo e dalla passione, l'autore, pur sulla base di una lingua-madre povera com'è l'ebraico, riesce a creare uno stile ricco e originale, realizzando un'opera piena di vita e di forza persuasiva. Per questa ragione è di grande utilità riuscire ad identificare il lessico specifico di questo 'predicatore'.

2. UN LESSICO ORIGINALE - È possibile, nell'interno del volume, ricostruire una specie di mini-vocabolario specifico del Dt e della sua ideologia. Da esso si può ricreare anche l'atmosfera entro cui si snoda la predicazione stessa e si possono individuare i nodi fondamentali del messaggio. Particolare importanza è da attribuire innanzitutto ai termini che indicano le esigenze dell'alleanza, cioè i comandamenti di Jhwh (vedi, in comparazione, l'ottonario di vocaboli usati dal Sal 119 per indicare la *tórah)*. Essi sono 'prescrizioni', cioè decreti definitivi e 'oggettivi'; sono 'ordinamenti', cioè norme da seguire nella vita sulla base dell'autorità della rivelazione divina; sono 'comandamenti', impegni manifestati da Dio per una categoria particolare del popolo di Dio. Questi tre termini riassumono per il Dt la volontà di Dio. Anche 'istituzioni' e 'parole' sono vocaboli che entrano nel lessico della *tórah* così come è proclamata da questo libro. Ma l'elenco più significativo e più adatto a far riconoscere il

linguaggio deuteronomico è il seguente: «Ascolta, Israele» (5,1; 6,4; 9,1; 20,3);
«Jhwh tuo/nostro/vostro Dio» (più di 300 volte);
«Amare il Signore» (6,5; 7,9; 10,12; 11.1.13.22);
«Con tutto il cuore e con tutta l'anima» (4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13.4);
«Temere il Signore» (4,10; 5,29; 6,2.13.24; 8,26);
«Suo popolo particolare» (7,6; 14,2.21; 26,19);
«Popolo consacrato al Signore tuo Dio» (7,6; 14,2.21; 26,19); «Camminare nelle sue vie» (8,6;10,12; 11,22; 19,9...);
«Le porte» del villaggio, della casa, della città (12,12.15.17.18.21;14.21.27.28.29);
«La terra in cui entrate per prenderne possesso» (una trentina di volte);
«Per avere felicità» (4,40; 5,16.29. 33; 6,3.18.24).

Un lessico originale e personale, quindi, che segnala immediatamente la presenza di questa tradizione anche nell'interno dei passi storiografici in cui si offre un'interpretazione degli eventi storici d'Israele soprattutto alla luce della teoria della retribuzione (Gdc 2,1 lss; 2Re 17,7ss; 23,25).

3. TRE TAPPE REDAZIONALI - All'inizio abbiamo accennato alla complessità della genealogia storica della tradizione che ha dato origine a questo volume della *tórah.* Seguendo una delle più attendibili ricostruzioni, cerchiamo ora di isolare, nell'in- terno del testo attuale, qualche traccia di questa evoluzione attuatasi in epoche e in regioni differenti.

La *prima tappa* è da connettersi alla formazione del cosiddetto "codice deuteronomico", presente negli attuali ce. 12-26. Esso riprende i dati del "codice dell'alleanza" di Es 21-23 e in questo senso può essere considerato un 'deuteronomio', una "seconda legge" ma li rielabora in modo più evoluto, ipotizzando una società già strutturata anche a livello economico-politico e più rispettosa dei diritti civili. È evidente perciò l'influsso profetico e sapienziale: l'area d'origine è ancora il regno settentrionale dove la profezia muove i suoi primi passi, ma si hanno aggiustamenti che riflettono anche il successivo passaggio a Gerusalemme. Infatti la centralizzazione del culto, sulla quale ritorneremo sotto II], oltre che essere espressione di una maturità religiosa di stampo profetico, riflette le istanze del regno di Giuda. A questa prima fase appartiene probabilmente anche il cosiddetto "secondo discorso di Mosè" (4,44-11,31 e 26,16-28,68) che fa da cornice al codice stesso. Infatti esso ha anche il valore di una riproposizione, con correzioni originali (motivazione del sabato, ad es.), del Decalogo (c. 5).

La *seconda tappa*, secondo molti studiosi, è rappresentata da una prima edizione del Dt. Essa sarebbe avvenuta a Gerusalemme, subito dopo il crollo di Samaria, sotto il regno di Ezechia (fine Vili sec. a.C.), fautore di una vigorosa riforma religiosa. In quell'epoca, come è attestato da un'informazione contenuta in Pr 25,1, gli scribi di corte avevano proceduto ad una redazione di documenti proverbiali. Era quindi un periodo di fervore intellettuale e religioso, alla ricerca di fondazioni teoriche e spirituali per la riforma di Ezechia. È probabile che il Dt ricevesse in questo clima la sua prima codificazione 'meridionale', sempre sulla base dei materiali indicati nella prima fase. Se si accetta come reale la notizia data da 2Re 22, sarebbe questo il libro 'ritrovato' da Giosia, dopo il periodo oscuro dei re Manasse e Amon (687-640 a.C.), e costituito come base della nuova riforma. In quegli anni la 'scuola' che si rifà a questo libro esercita un influsso decisivo nella teologia e nella vita della nazione (pensiamo ai "discorsi deuteronomistici" presenti in Geremia).

L'epoca dell'esilio e dell'immediato post-esilio è stata come una specie di cantiere spirituale e letterario in cui si è 'canonizzato' e riorganizzato il fondo ricco delle tradizioni bibliche. È questa anche la *terza tappa* vissuta dal Dt. Si rifinisce il materiale del 'codice', si aggiunge un nuovo discorso-premessa in 1,1-4,43 e si allega la sequenza poetico-narrativa dei ce. 31-34 basata su materiali delle antiche tradizioni J, E, P [Pentateuco II-V]. È, questa seconda edizione, quella definitiva che ancor oggi leggiamo.

i

II - UNA DUPLICE STRUTTURA — Si può riconoscere innanzitutto, nell'interno della distribuzione delle parti, un primo schema che sembra ricalcare il formulario dei trattati di alleanza tra un gran signore e il suo vassallo. L'avvio è segnato da un prologo storico (cc. 1-11): esso rievoca teologicamente i benefici passati che sono stati offerti dal Signore al suo fedele (fondamentale è ovviamente l'esodo sino al dono della terra). Questo preambolo introduce il corpus vero e proprio, cioè il codice dei doveri del suddito per ottenere la continua protezione del Signore (cc. 12-26). Seguono, infine, le benedizioni e le maledizioni in caso di fedeltà e di infedeltà: esse sigillano il patto e in pratica anche l'opera (cc. 27-30) essendo i cc. 31-34 un'appendice successiva e di diversa qualità.

A questo schema è possibile dare nei dettagli una migliore distribuzione sulla base di più accurate analisi strutturali. Così, ad es., il "codice deuteronomico" si articola in quattro grandi paragrafi: 12,1-16,17: norme cultuali; 16,18—18,22: definizione dello statuto delle autorità della nazione; 19,1-25,19: legislazione criminale, familiare e sociale; 26,1-19: norme cultuali e conclusione.

Alla struttura ora delineata, che chiameremo 'a trattato', si intreccia nel libro un'altra divisione più sottile ed estrinseca ma certamente più cara al redattore: si tratta dei tre discorsi di Mosè che organizzano l'intera planimetria precedentemente descritta. Così in 1,1-4,40 abbiamo una prima grande omelia di Mosè dedicata alla rievocazione del deserto e all'amore per la parola di Dio. Dopo una breve notizia storica sulle città extraterritoriali della Transgiordania, in cui era possibile avere asilo politico-sociale (4,41-43), si apre la seconda e monumentale omelia di Mosè, che accoglie nel suo interno l'intero codice deuteronomico, per cui essa si stende da 4,44 sino a tutto il c. 28. 1 cc. 29-30 costituiscono il terzo e ultimo discorso di Mosè, articolato in quattro fasi: rievocazione del passato salvifico d'Israele (29,1-8); impegno per l'alleanza, fonte di benedizione se si è fedeli e di maledizione se è violata (29,9-28); l'esilio come punizione dell'infedeltà all'alleanza e il ritorno come segno del perdono divino (3,1-10); appello finale all'opzione per l'alleanza (30,11-20).

III - UNA RICCA TEOLOGIA E UN'INTENSA SPIRITUALITÀ — Il Dt di sua natura mira non soltanto alla riforma delle istituzioni, ma soprattutto alla conversione interiore, a quella che l'autore chiama suggestivamente «la circoncisione del cuore e non tanto del prepuzio» (10,16). Certo, per costruire questo nuovo atteggiamento religioso è necessario operare una scelta, la cui gravità è spesse volte lacerante per Israele: «Vedi: io oggi ti ho proposto la vita e la felicità, la morte e la sventura...» (30,15). Ma affrontato nella fede e nell'amore, questo rischio si trasforma in gioia e pace; anzi, l'alleanza diventa spontanea con Dio e quasi connaturale per l'uomo: «Questo comando non è eccessivo per te e non è inaccessibile... Anzi, questa parola ti è molto vicina: è nella tua bocca e nel tuo cuore perché tu la metta in pratica» (30,11.14). La terra promessa e, a cerchi concentrici sempre più ristretti, Giuda, Gerusalemme e il tempio sono il punto di convergenza verso il quale la ricerca e la tensione d'Israele si placano. Non per nulla Dt sosterrà calorosamente la centralizzazione del culto nel tempio gerosolimitano, abolendo i santuari locali e le degenerazioni religiose. Solo nel tempio l'ebreo incontra e ama un Dio non più lontano e distaccato ma il più vicino in assoluto: «Il Signore si è unito a voi e vi ha scelti non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli, ché anzi voi siete il più piccolo di tutti i popoli, ma perché il Signore vi ama» (7,7-8; cf. 4,7).

1. PUREZZA DELLA FEDE - Il profilo essenziale della teologia del Dt che ora abbiamo tracciato ci fa comprendere come la definizione di una forma purissima di fede sia alla base del caloroso appello che il libro indirizza al suo lettore. Il comandamento-principe del Decalogo, «Non ti farai altri dèi davanti a me» (5,7), è una delle guide fondamentali nella riflessione del Dt sulla fede. Esemplare in questo senso è il lungo paragrafo di 10,12-11,32, martellato da un appello-antifona: «Che cosa il Signore tuo Dio ti chiede se non temere il Signore tuo Dio, camminare in tutte le sue vie, amarlo e servirlo?». I vocaboli si

accumulano, l'entusiasmo cresce, il fervore rivela la passione religiosa che anima il predicatore su questo tema a lui caro. Egli vede nella fedeltà alla purezza monoteistica (un monoteismo non metafisico ma 'affettivo' ed esistenziale) la radice di ogni benedizione. Questa fedeltà coinvolge l'adesione alla parola di Dio, la scelta di un culto rigoroso, non ipocrita e non deviato, centrato sul tempio gerosolimitano (12,2-31), l'ascolto-obbedienza alla legge del Signore e quindi l'accoglienza amorosa ed operosa dell'intero codice dell'alleanza «lampada per i passi» del fedele (Sal 119,105) la coscienza dell'elezione gratuita (7,6-8), segno di vicinanza e intimità.

In particolare emerge da questa visione religiosa molto 'spirituale', interiore ed aperta una nuova teologia della *terra*, vista come "dono" *(Cabe)* e come "impegno" (*Aufgabe).* Indimenticabile è il c. 8 che contiene una meditazione teologica sul deserto (vv. 1-6) e uno splendido inno sulla terra promessa (vv. 7-10). II cammino nel deserto è visto come pedagogia divina: come un padre non solo genera il figlio ma anche lo educa alla crescita della sua personalità, così Dio nell'itinerario della steppa fa crescere Israele alternando umiliazioni e consolazioni (vv. 2-3). Si fa strada, così, una concezione del dolore come *paideia,* educazione purificatrice ed elevante dell'uomo (cf. Gb 32-37). Il risultato è espresso coi tre grandi verbi della maturità della fede: 'ricordare' (v. 2), 'riconoscere' (v. 5), 'osservare' (v. 6). La terra è invece celebrata come la meta ultima ed è cantata nei vv. 7ss anche attraverso un settenario di menzioni della parola *'eres,* 'terra'. Lo scenario è sereno ed idilliaco. Da un lato un terreno e una società super-affluenti: le acque affiorano quasi spontaneamente alla superficie del suolo dalle profondità dell'abisso, la vegetazione è lussureggiante, il miele abbonda, le risorse minerarie (ferro e rame) si stendono in giacimenti immensi. Dall'altro lato del quadro Israele è assiso a questa mensa imbandita e si sta saziando felice e loda Dio suo benefattore. Tuttavia la terra può diventare un rischio negativo come lo era il deserto: la tentazione della civiltà del benessere, dell'arricchimento e dell'urbanizzazione può trasformare Israele in una società 'capitalistica', egoistica. La conseguenza immediata può essere la negazione stessa di Dio che viene accantonato e 'dimenticato'. Il comandamento, allora, è quello del "ricordare non dimenticare", vero ritornello del c. 8 (vv. 2.11.14.18.19): è, in altri termini, il ritorno alla fede, al comandamento principale ribadendo che l'uomo non può vivere di solo pane.

È proprio per questa teologia pura e per questa intensa spiritualità che il Dt è amato anche dal NT. Pensiamo al dialogo tra Gesù e il tentatore, che è condotto su una trama di testi biblici sostanzialmente ancorati al Dt (Mt 4; Le 4). Celebre è al riguardo la citazione di Dt 8,3 con una nuova interpretazione: «Non di solo pane vive l'uomo, ma di tutto ciò che esce dalla bocca di Dio». Per Dt il detto afferma la necessità non solo del cibo che si può reperire nell'orizzonte terreno ma anche del dono continuo della provvidenza divina. La versione greca, citata da Gesù, contrappone invece al cibo materiale quello interiore e decisivo della parola di Dio. Il tema del comandamento principale è alla base anche di una delle controversie 'gerosolimitane' di Gesù, e la risposta del Cristo si basa proprio sul Dt (l'amore di Dio e l'amore per il prossimo; Dt 6,4-5 e Lv 19,18) per formulare una scala qualitativa e non quantitativa degli impegni dell'alleanza (Me 12,28-34). Anche la controversia sulla risurrezione dei morti (Me 12,18-27) si basa su un testo del Dt (25,5-10) per affermare una visione pura e viva di Dio.

2. ARDORE DELL'AMORE - Tutto il discorso potrebbe essere riassunto nello *Sema*', divenuto la più importante delle preghiere quotidiane del giudaismo tratta da Dt 6,4ss: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza». Ci incontriamo qui con la radice della teologia deuteronomica: l'amore di Dio, amore intenso, esclusivo, appassionato, fattivo, obbediente alla parola divina. Nulla ci deve separare da questo amore, né il benessere né l'idolo. È un amore dialogico perché è risposta a un Dio che ci ama per primo (7,6-8). È un amore operoso ed esistenziale: nei vv. 7-9 dello stesso c. 6 si usano verbi 'polari' come

"sedersi-camminare", "coricarsi-alzarsi" per indicare l'intera esistenza consacrata alla fedeltà a Dio; così la mano, segno dell'azione, è accompagnata dalla fronte, segno del pensiero e delle decisioni, e dallo stipite della porta di casa, segno della vita sociale. Come è noto, gli ebrei hanno messo in pratica letteralmente e ritualmente (ma poco 'deuteronomicamente') questo appello esistenziale: pregano tenendo teche di cuoio, contenenti rotolini di pergamena con iscrizioni del Dt, sulla fronte e nella mano (le "filatterie") e sullo stipite destro della porta d'ingresso della casa (la *mezuzah).* L'amore per Dio si deve manifestare invece nell'adesione reale e vitale ai comandamenti (10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30, 6.16.20). Questo amore radicale e totale dà sapore all'osservanza spogliandola dal legalismo: «Questo, infatti, è l'amore di Dio, che osserviamo i suoi comandamenti» (lGv 5,3).

L'amore, oltre alla dimensione verticale, conosce in Dt quella orizzontale e sociale. In questo senso Dt è uno dei libri più sensibili al prossimo e tra i più ricchi di umanità di tutta la Bibbia. C'è un'attenzione vivissima per il povero (15,7ss; 23,20; 24,19ss), c'è una legislazione più umana per Io schiavo (15,13-14; 24,7), sulla base anche della nuova motivazione presente nel Decalogo a proposito del riposo sabbatico (5,15). C'è una cura particolare per il levita, l'orfano, la vedova e il forestiero (14,29; 16,11.14; 26,11), c'è un impegno sociale per la tutela dell'operaio (24,14-15). C'è delicatezza per le ragazze prigioniere di guerra (21,10-14), c'è premura per il vicino che ha perso un oggetto (22,lss). C'è generosità per chi è costretto a dare in pegno (24,6.12-13), c'è appello all'umanità dei giudici (25,3). C'è un'apertura inattesa nei confronti della destinazione generosa dei beni nei raccolti (23,25-26), c'è premura nell'evitare incidenti al prossimo (la curiosa norma sui parapetti in 22,8) e persino nei confronti degli animali (22,6-7; 25,4). Un amore ardente, quindi, concreto, umano e teologico; la coscienza sempre viva che è facile amare quando si è amati da Dio: «Questo comandamento che oggi ti ordino non è eccessivo per te e non è inaccessibile: non è in cielo perché tu dica: Chi per noi salirà in cielo, ce lo prenderà e ce lo farà ascoltare, affinché Io mettiamo in pratica? Non è al di là del mare, perché tu dica: Chi passerà per noi al di là del mare, ce lo prenderà e ce lo farà ascoltare affinché lo mettiamo in pratica? Perché la parola ti è molto vicina: è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (30,11-14; cf. Rm 10,6-10).

In mezzo a questo popolo fedele e innamorato del suo Dio si leva la figura di Mosè. Oltre che essere idealmente il 'predicatore' del Dt, egli è presentato in finale di libro con due splendidi testi poetici. Nel c. 32 è registrato il "cantico di Mosè", un carme appartenente al genere letterario della requisitoria profetica in caso di rottura o di infedeltà d'Israele nei confronti dell'alleanza. Il documento è variamente datato (dall'XI al VI sec. a.C.). Poi, Mosè, come tutti i grandi servi del Signore (Giacobbe in Gen 49, Giosuè in Gs 23, Gesù in Gv 17), chiude il suo itinerario terreno con una benedizione- testamento posta nel c. 33. Essa è da leggere in parallelo proprio con quella di Giacobbe in Gen 49. Sfilano le dodici tribù, ognuna rappresentata dal suo capostipite: ma ora, rispetto a Gen 49, è scomparso Simeone, Ruben sta per estinguersi, Giuda è ben lontano dagli splendori descritti in Gen 49,10-12. Levi e Giuseppe ricevono le benedizioni più solenni. Pur essendo parte della tradizione E, il testo conserva dati arcaici che possono essere posti tra l'XI e il IX sec. a.C. Infine, sul Nebo, davanti alla terra della libertà, Mosè muore in un alone di mistero che permetterà la fioritura di leggende posteriori (Gd
mentre il Dt gli dedica un'epigrafe commossa («Non sorse più profeta in Israele come Mosè, che il Signore conosceva faccia a faccia...»: 2.12; cf. Sir 45,1-5).

DIO

I - PREMESSE — Da sempre la ricerca del nome, del volto e del mistero divini accompagna il cammino del popolo di Dio, sia ebraico che cristiano: nel

tentativo di meglio intravederlo e incontrarlo (dimensione cultuale e spirituale); per affrontare il dialogo con altre 'religioni' (momento apologetico e missionario); al fine di esprimere e orientare in maniera il più possibile adeguata il proprio "credo" e la comprensione di sé in rapporto a Dio stesso (indagine teologica).

1. STORIA DELLA RELIGIONE DI ISRAELE E TEOLOGIA BIBLICA - Vari sono stati gli atteggiamenti e i criteri di approccio del tema Dio a partire dalla Bibbia. Tra di essi, due sembrano caratterizzare i più recenti studi e pubblicazioni dell'area culturale e 'teologica' cristiana (o che fa riferimento ad essa): quello che raggiunge Dio attraverso lo studio della "religione di Israele" e quello che può essere qualificato come "teologia biblica", anche se i suoi metodi e le sue realizzazioni si manifestano assai distinti e non sempre classificabili.

In verità, si tratta di due scienze differenti; tuttavia possono diventare utilmente complementari.

La prima prende in considerazione Israele e il cristianesimo apostolico nella sua esperienza religiosa: prevale l'attenzione alla fenomenologia di tale esperienza, che ovviamente era motivata e sostenuta da un riferimento più o meno preciso a Dio. Ciò nonostante, l'interesse è soprattutto per l'uomo (o il popolo), che vive una qualche relazione con la divinità, non per il Dio che è raggiunto più o meno direttamente dallo stesso Israele e dal cristianesimo apostolico. L'opzione ideologica e il metodo della "storia della religione" affermatasi soprattutto nel mondo tedesco (come "Religions geschichtliche Schule") nella seconda metà del secolo scorso e nei primi decenni di quello attuale hanno influenzato non solo una lunga serie di ricerche scientifiche sul mondo israelitico e protocristiano, ma pure posizioni divulgative e di cosiddetta "cultura religiosa" recente, la quale legittima l'atteggiamento di presunta obiettività e distacco rispetto al Dio della Bibbia e della proposta cristiana con il rifarsi ai passati maestri della scuola di storia delle religioni.

La teologia biblica, nelle sue differenti vie di realizzazione, si propone invece di raggiungere il Dio di Israele, così come è stato vissuto ed espresso dal popolo ebraico e dalla comunità apostolica. E di tale cammino in relazione con Dio sono testimonianza e documento gli scritti biblici.

Le differenze di metodo e di obiettivi fra le due scienze sopra indicate riguardano pure altri aspetti, non secondari in ordine alla collocazione corretta del tema che qui si esamina.

Certamente non è inutile, anzi può divenire (come si è osservato) complementare alla ricerca teologica sulla Bibbia, l'indagine sul fenomeno religioso di Israele e del cristianesimo apostolico: sempre che non si parta dal presupposto che Dio è solo l'oggetto e il prodotto della 'religiosità' di un uomo o di un popolo! Un bilancio intorno alle ricerche passate e un'essenziale presentazione del tema "Religione di Israele" sono stati assai bene presentati in un recente (del 1981) articolo in *DBS* da H. Cazelles.

L'atteggiamento fondamentale della teologia biblica può essere così riassunto: attraverso la Bibbia è possibile riconoscere il volto del Dio che Israele ha cercato e che ad Israele si è rivelato. A differenza dunque di coloro che si limitano all'indagine sulla 'religione' di Israele e del cristianesimo delle origini per i quali la Bibbia è solo un documento, accanto ad altri (archeologici, letterari, ecc.), del fenomeno religioso esaminato gli studiosi del Dio di Israele e del cristianesimo considerano la Bibbia come documento di un dialogo possibile sia con gli autori umani, che vi hanno espresso una esperienza e un messaggio su Dio, sia con l'Autore divino che li ha 'ispirati' e così continua a parlare di sé e della sua relazione con gli uomini. Per arrivare dunque all'ascolto dell'interlocutore Dio, attraverso la Bibbia, è necessario cogliere l'intenzione degli autori umani di essa (cf. *DV* 11-12).

2. QUATTRO GENERI PRINCIPALI DI PAROLA DI DIO- In ordine al presente articolo evidentemente di "teologia biblica" si ritiene opportuno e utile precisare il modo di assumere la Bibbia, quale documento e fonte del discorso

i

teologico su Dio. Ci si può chiedere, alla luce di quanto sopra: è sufficiente e magari necessario ed inevitabile! Limitarci agli autori (e teologi) ispirati che l'hanno redatta (parlando *su* Dio), o giova, almeno in certa misura, raggiungere la parola *di* Dio?

Nel primo tipo di ricorso alla Bibbia si hanno molteplici possibilità di pervenire ad un'indagine teologica su Dio. E di fatto si sono percorse tali vie: secondo la storia della redazione degli scritti biblici; secondo un ordine prevalentemente 'sistematico' (magari precedentemente intravisto e deciso); privilegiando criteri più filologici e letterari; ecc.

Ma la fede di Israele (e poi quella cristiana) assumendo la Bibbia come testimonianza e strumento del Dio- che-parla, propone una via ulteriore di ascolto-indagine su Dio: ovviamente, senza rinunciare ad un uso adeguato dei criteri letterari, perché resta vero che Dio ha parlato e continua a parlare «agli uomini, per mezzo di uomini e alla maniera umana» *(DV* 12). Ebbene, Dio si è espresso fondamentalmente come *tórah* (orientamento della vita di Israele), come 'profezia' (interpretazione della storia del popolo di Dio... e dell'umanità), come 'sapienza' (interpretazione e orientamento circa resistenza umana), come 'vangelo' (nella parola definitiva detta in Gesù; sotto III).

Non è compito di questo articolo precisare le caratteristiche e l'estensione concreta nei singoli scritti biblici di questi quattro generi principali di parola di Dio; sembra tuttavia di grande utilità in una ricerca teologica su Dio aver presente e ricorrere a questo criterio 'tradizionale' di ascolto del Dio-che-parla di sé, mentre si esaminano e si sintetizzano gli autori ispirati che (contemporaneamente) parlano di Dio.

II - IL NOME E I NOMI DEL DIO DELLA BIBBIA — Parlare di Dio e parlare con Dio! Reazioni differenti di paura e imbarazzo da un lato, di confidenza o presunzione in altre esperienze si incontrano nella storia della religione ebraico-cristiana, come pure in quella di altre religioni (vedi l'islam!). La Bibbia sembra venire in aiuto a chi teme di parlare *di* e *con* Dio, suggerendo volti e nomi, orientando su esperienze differenti di incontro con lui; tuttavia la stessa Bibbia è scuola di reticenze e modestia per chi fosse tentato di falsa competenza e superficialità riguardo al Dio vivente che si è rivelato: i suoi nomi aiutano ad incontrarlo e a parlare a lui, ma indicano pure un "più in là", che dissuade dal concludere il discorso su di lui ed invita a fermarsi sulla soglia nel mistero.

Di tale atteggiamento in continua ricerca di meglio dire di Dio, in vista di giungere al dialogo con lui e alla contemplazione nel silenzio è caratterizzata pure la teologia (nel senso etimologico: discorso su Dio) biblica. Anzi, i tentativi mai esauriti di cogliere quanto la Bibbia dice di Dio (e quanto Dio stesso dice di sé attraverso di essa) sono una conferma dei risultati sempre parziali e provvisori di ogni ricerca teologica biblica.

Nel tentativo di un primo approccio al mistero del Dio della Bibbia, attraverso i nomi con cui si è manifestato o è stato invocato nella Bibbia, proponiamo un breve itinerario distinto in quattro momenti successivi.

1. 'ELEI SUOI DERIVATI - Una lunga storia caratterizza questo appellativo divino nella Bibbia, anche in dipendenza dalle differenti teologie ed esperienze dei successivi autori sacri; oltre che da probabili preoccupazioni apologetiche, liturgiche e, per così dire, pedagogiche e pastorali delle guide religiose di Israele.

a. *dati letterari* - *El* ricorre per circa 240 volte nell'AT: in quasi tutte le teologìe, dalle più antiche alle più recenti. Molto di più si incontra la sua forma parallela, *'Elohim:* circa 2.600 volte! Sono poi da aggiungere le combinazioni di *'El* in forme composte distinte: sia nei nomi di persona o di località, come Ismael (cf. Gen 16,11), Betel (cf. Gen 28,16-19); sia negli appellativi divini congiunti ad esperienze soprattutto patriarcali, come *'El-Elyòn* (Dio altissimo: cf. Gen 14,19-22), *'El-Saddaj* (Dio onnipotente, o delle montagne: cf. Gen 17,1), *'El-Ólam* (Dio eterno: cf. Gen 21,23), *'El-Betel* (Dio di Betel: cf. Gen 35,7), ecc.

b. *Il significato di 'El-Elohìm* - Pur con sfumature e accentuazioni differenti,

questo duplice appellativo fondamentale, con cui Israele parla della divinità e si rivolge ad essa, manifesta alcune caratteristiche costanti di significato.

Il nome appartiene alla cultura del tempo e dell'ambiente, quando i vari popoli semiti fanno riferimento al divino. Assumendo e maturando nel tempo la lingua del Canaan, Israele carica di tutta l'intensità e l'originalità della sua esperienza religiosa questi nomi (specialmente *'Elohim),* che nell'etimologia originale designavano Dio in maniera probabilmente vaga e non così 'esperienziale'.

'El ed *'Elohim* mantengono tuttavia anche una valenza di universalità: si designa con rispetto il Dio degli altri popoli (cf. Is 43,12-13); ma soprattutto Israele afferma con fede che Jhwh, il suo *'Elohim,* è pure l'unico *'Elohìm* per tutti i popoli e il loro Signore (cf. Sal 58,12 e Gb, come del resto i libri sapienziali nel loro dialogo apologetico su Dio).

C'è pure un ulteriore livello di comprensione e utilizzazione dell'appellativo *'El-Elohim*, testimoniato dall'AT: nelle professioni di fede, quando al nome proprio e di rivelazione Jhwh viene accostato quello di *'El* e, soprattutto, *'Elohìm.* In simili casi l'antico appellativo divino si carica di senso nuovo: Jhwh è il nostro (il vostro) Dio, con esclusione di qualunque altra divinità o idolo (come nell'introduzione al Decalogo: cf. Es 20,2-3; e così pure nel "credo" fondamentale di Israele, lo *Sema',* che Gesù stesso professò: cf. Dt 6,4 e Me 12,19.32); Jhwh è Dio (nel nome stesso teoforico di Elia, e soprattutto nella sfida del Carmelo: cf. IRe 18,39); anzi, Jhwh è Dio di tutta la terra (cf. IRe 8,60; Dt 4,35.39). Di un ulteriore significato, in ordine alla professione di fede israelitica, si arricchisce la formula Jhwh - *Elohìm* usata in Gen 2,4b-3,24 (forse dovuta al redattore tardivo del testo jahwista antico), ma presente pure altrove nella Bibbia (cf. Es 9,30; Sai 72,18; ecc.).

2. JHWH E ABBÀ: NOMI DI RIVELAZIONE - Se la Bibbia testimonia di una molteplicità di appellativi per parlare del suo Dio e per rivolgersi a lui, non si può non sottolineare un fatto: Israele per il nome di Jhwh e il cristianesimo apostolico per quello di Abbà esprimono chiaramente la coscienza (di fede) di averli ricevuti per rivelazione da parte di Dio! Certamente è consentito e utile cercare l'etimologia, l'origine e i contatti con culture religiose contemporanee, la vicenda 'teologica' di tali nomi divini; sembra comunque necessario rispettare ed evidenziare il loro ingresso in Israele e nella comunità dei discepoli di Gesù come una sorpresa vissuta e una novità ricevuta e non semplicemente conquistata, a prezzo di una ricerca progressiva.

a. *I dati letterari* - Rinviamo per questa parte a strumenti di indagine filologica e letteraria, che espressamente si interessano di tale livello di approfondimento (come il 774 *T* e il *GLNT).* Richiamiamo soltanto alcuni punti.

Jhwh ricorre circa 6.830 volte nell'AT (nella sua sezione ebraica); per lo più esso risulta usato nella forma completa di quattro lettere (tetra- gramma sacro), anche se si incontra (e sembrerebbe fosse questa la sua formulazione più antica) meno frequentemente la sua forma ridotta: *Jah* (e *Jhw*). Quest'ultima compare nei nomi teoforici, che poi risuonavano come professioni di fede: Zaccaria = *Zekarja(hu)* = Jhwh si è ricordato; Isaia = *Je Saja (hu)* = Jhwh ha salvato; ecc.

Abbà è, quanto alla formula letteraria, post-esilico e aramaico; esso però non compare riferito a Dio se non con Gesù (cf. Me 14,36) e a causa del suo insegnamento (cf. Gal 4,6; Rm 8,15). Precisando ulteriormente i dati biblici a disposizione: nell'AT l'appellativo di padre *('ab)* è usato per lo più per le relazioni umane di paternità-filiazione (circa 1.180 volte), mentre per la relazione con Dio solo raramente si dice a modo di paragone ("come un padre") che Jhwh è padre (cf. Sai 103,13; Dt 8,5) o che è misericordioso perché è padre (cf. Os 11; Is 63,15-64,11). Nel NT, a causa dell'annuncio di Gesù, la categoria e l'appellativo della paternità sono spesso predicati di Dio: 254 volte (rispetto alle 157 volte in usi non teologali). Gli studi di J. Jeremias *(Abbà)* e di W. Marchel *(Abbà, Pére)* hanno recentemente contribuito a illuminare, attraverso la presentazione della fede del giudaismo in Dio padre, il legame di continuità fra

i

AT e NT, ma pure l'assoluta novità del messaggio di quest'ultimo su Dio Abbà, rispetto ai momenti precedenti di fede in Dio.

a. *Origine e significato di Jhwh* - Non interessa qui direttamente l'origine etimologica tanto discussa del Nome per eccellenza del Dio di Israele. Da) momento che risulta ancora quasi esclusivamente un nome e un volto ebraico di Dio, è all'interno di questa esperienza e della sua teologia successiva che vanno ricercati e compresi. Può essere utile pertanto distinguere tre grandi momenti della comprensione di questo nome divino.

Il momento iniziale, quando Israele ha coscienza che si tratta di "Dio che così si rivela": e l'evento è quello di Es 3. Mosè all'Oreb (Sinai) riceve per primo la rivelazione del Nome; certo, in connessione ad un evento e ad un primo significato possibile (colui che interviene 'per' liberare Israele); ma quel Nome sfugge in seguito alla sua etimologia verbale e di significazione storica immediata. Le teologie-redazioni del Pentateuco sono preoccupate di affermare anzitutto quell'inizio sorpresa, quella 'rivelazione': cf. Es 3,13-15; 6,2-3.

Lungo la sua esperienza storica, debitamente interpretata da successive profezie e teologie, Israele comprenderà sempre meglio che il Nome del suo Dio si carica di ulteriori sorprendenti significati ad ogni nuova situazione ed esperienza con lui: era dunque lo stesso Jhwh che aveva chiamato e accompagnato i patriarchi ebrei, come è Jhwh che libera poi Israele dall'Egitto, che lo tenta nel deserto e che si manifesta Signore e re del suo popolo e della storia umana.

Particolarmente significativi sono due momenti tardivi dell'evoluzione religiosa e della teologia del popolo ebraico.

1) Quando il Nome viene sostituito per non essere più pronunciato (se non una volta all'anno, in un momento cultuale solenne) con *'Adónaj,* non tanto nel testo scritto (*ketiv*), quanto nella pronuncia (*qerè*), mentre cioè lo si leggeva. Non era solo un'alternativa letteraria, bensì un'interpretazione: si fissava in qualche modo un significato (e un volto) allo Jhwh della rivelazione sinaitica, quello di 'Signore' (Signore mio).

2) Diventa pure un'interpretazione nella linea della precedente la traduzione in greco ellenistico (Settanta) dell'AT: Jhwh diventa *Kfrios,* cioè ancora 'Signore'! Bisogna precisare che le successive traduzioni e utilizzazioni teologiche e liturgiche non restarono sempre coerenti (cf. però l'aramaico *maran*: Signore nostro!); infatti ricorsero ad altri appellativi, quale "l'Eterno", oppure semplicemente alla sostituzione con "il Nome" (cf. l'espressione: "Benedetto il Nome!") al posto di Jhwh. [Esodo IV, 1]

b. *Origine e significato di Abbà* - Anche per questo volto di Dio si constata nella Bibbia una vicenda analoga a quella di Jhwh.

Esiste una continuità di rivelazione e di esperienza (cioè di 'dialogo') fra AT e NT: Gesù stesso lo fa ripetutamente presente, riferendosi a tante pagine della teologia e della rivelazione antica. È sufficiente esaminare certi passi sul Dio di Gesù Cristo: colui che «vede ne! segreto» (cf. Mt 6,1-18), colui che è presente e provvidente (cf. Mt 6,19-34), colui che unico va amato con tutto il cuore (cf. Mc 12,28-34), ecc.

La stessa progressiva rivelazione (ed espressione teologica) circa la 'paternità' di Dio anche se relativamente presente nel suo vocabolo specifico (*ab*=padre) può essere considerata una preistoria dell'Abbà di Gesù: sia nel periodo più strettamente veterotestamentario (si veda, per esempio, il meraviglioso Sal 103), sia nel più recente giudaismo palestinese (si vedano alcune pagine dello stesso Sir: 2,6-18; 23,1-6).

Tuttavia è chiaramente sottolineato dalle testimonianze apostoliche che il volto di Dio Abbà è una rivelazione da parte di Gesù. Studiosi come J. Jeremias e W. Marchel ritengono che i differenti usi dell'appellativo 'padre' nella lingua greca del NT (al nominativo, al vocativo e con il pronome possessivo) traducono probabilmente Tunica espressione aramaica Abbà, che Gesù usava per designare Dio e per rivolgersi a lui. È questo evento nuovo e sorprendente per i discepoli i

quali erano pur stati iniziati al Dio padre dell'AT che viene registrato e interpretato dalla predicazione apostolica e dagli scritti neotestamentari: già in un testo misterioso della tradizione sinottica (cf. Mt 11,25-27), ma soprattutto in Paolo (cf. Rm 8,14-17) e in Giovanni (cf. Gv 8,31-59, particolarmente Gv 17,1-8).

Il significato fondamentale dell'appellativo divino Abbà è quello di fonte di vita e di relazione filiale con lui: per Gesù anzitutto, ma anche per quanti nella conversione al primato regale di Dio si fanno discepoli e fratelli di Gesù (il Figlio di Dio) e disponibili all'azione dello Spirito del Padre e del Figlio. Ciononostante è da chiedere a Gesù stesso quale estensione di senso e di esperienza comporti il riferimento a Dio Abbà! E ci si avvicina alla piena, anche se mai esauribile, penetrazione del nome e del volto dell'Abbà allorché si esamina e si accoglie la preghiera che Gesù ha insegnato ai suoi discepoli, come riassuntiva del suo messaggio su Dio (cf. Lc 11,2-4; Mt 6,9-13). I grandi momenti dell'esperienza religiosa cristiana incontrano infatti Dio Abbà come interlocutore e causa originaria, affermando l'iniziativa regale di lui su tutto; richiedendo il suo intervento provvidente e costante; facendo appello alla sua misericordia inesauribile; pregandolo a non chiamare i suoi figli nel 'deserto' della tentazione.

3. 'PERSONALITÀ' DI DIO - Questo capitolo della teologia biblica è affrontato in maniera e secondo proporzioni differenti dagli studiosi. Il fatto sembra parzialmente dipendente dalla diversità possibile ed effettiva delle opzioni teologiche sistematiche (quali 'attributi' di Dio si intende cercare e si ritengono indispensabili); ma sembra influire non poco anche l'abbondante contenuto di testi e temi del messaggio biblico.

Ad un esame attento delle pagine bibliche su Dio e la sua 'personalità', ci si trova di fronte anzitutto a svariate forme di espressione: tentativi umani per accostarsi al mistero divino! Segnaliamo alcune di esse, fra le più ricorrenti.

Gli antropomorfismi: tipico e frequentissimo modo di parlare di Dio, avvicinandolo ai modelli dell'esperienza umana. Lo si fa per via analogica, con affermazioni e precisazioni successive, non senza ardimento letterario e teologico. Salvo poi ad avvertire, quando si corra il rischio di semplificazioni del mistero, che Dio non è un uomo, né si comporta come gli uomini (cf. Nm 23,19; Os 11,9; Is 40,27-31; 49,13-15; ecc.).

La simbologia: un balcone aperto sul mistero divino, a partire da riferimenti a realtà sensibili e concrete. Sono soprattutto i poeti e i grandi teologi a far ricorso alla via simbolica: essa è assai presente, per esempio, negli scritti isaiani; ma lo è pure nel parlare di Gesù (si vedano le meravigliose 'parabole' circa il regno; Simbolo).

Prevalente soprattutto nel testo greco del NT, e dipendente pure dalle più evolute possibilità di questa lingua, c'è un terzo modo di accostare il mistero di Dio: l'affermazione delle molteplici "relazioni di causalità" (di origine, di finalità, di efficienza, di strumentalità) fra Dio e il mondo. Tipica testimonianza di tale parlare umano su Dio (Trinità) possono considerarsi le formule di "credo" e di inno, raccolte negli scritti apostolici (cf. ICor 8,6; Col 1,16; Ef 4,4-6; ecc.).

Ad uno sguardo complessivo su AT e NT, quali sono dunque i tratti fondamentali della 'personalità' di Dio? Ossia, cosa ritorna con maggior frequenza e coerenza circa il mistero di Dio, circa la sua identità tipica: quella che egli stesso ha svelato e che il popolo di Dio ha colto e professato? Sembrano essere cinque tali connotazioni; ed è possibile coglierle con un certo quale ordine successivo: Dio è il vivente; egli si manifesta attraverso la parola (e il dialogo); è presente e provvidente rispetto alla storia umana e cosmica; di essa egli sarà il fine e il senso (giudice) supremo; in Gesù Cristo il Dio unico si è pure svelato Trinità. Solo qualche linea per l'approfondimento.

a. *Il Dio vivente* - Una dichiarazione di Gesù, contro i sadducei del suo tempo, increduli circa la possibilità della risurrezione, può ben riassumere la fede dell'AT e del messaggio cristiano sul Dio vivente: «Riguardo ai morti che vengono risuscitati, non avete letto nel libro di Mosè, nel passo del roveto, come

Dio gli disse: “Io sono il Dio di Abramo, il Dio d’Isacco e il Dio di Giacobbe”? Egli, dunque, non è Dio dei morti, ma dei vivi» (Me 12,26-27). C’è qui non solo il richiamo alla costante professione di fede del popolo di Dio (cf. IRe 17,1; Ez 33,11; Dt 5,25-26; Dn 14,5.25; ecc.), ma pure la certezza vissuta già da Israele in un Dio vivo che è pure colui che fa vivere: così già per il primo uomo (cf. Gen 2,7); ma ciò è vero anche per ogni istante dell’esistenza umana e cosmica (cf. Gb 34,14-15; Sal 104,29-30).

Ed è in questa linea di “credo” in colui che dà la vita all’uomo che testi profetici e sapienziali confessano in Jhwh colui che ‘genera’ alla maniera di un padre e di una madre (anche se questa simbologia parentale serve a parlare pure della misericordia e dell’amore divini). Si vedano certe pagine, quali: Is 1,2; 46,3; 63,15-16; Ger 31,20; ecc.

b. *Il Dio che parla* - «E Dio disse»: questa formula del primo capitolo della Bibbia, con la quale l’autore sacro ha fatto dell’arrivo all’esistenza di tutti gli esseri creati una grande ‘vocazione’, sta in qualche modo all’inizio di ogni novità e di ogni svolta umana. Perché la parola di Dio raggiunge l’uomo e la storia come appello e annuncio di un progetto: cosi per Abramo (cf. Gen 12,1-3), per Mosè (cf. Es 3,4-12), per Israele (cf. Es 19,3-6), per i profeti (cf. IRe 17,2-4; Ger 1,4-10; ecc.). Anzi, Dio assegna il nome e il compito (vocazione) a tutto (cf. Sal 147,4; Is 40,26; Bar 3,33-35).

Ma il Dio che si manifesta parlando, non solo chiama e orienta tutto, bensì pure ‘dialoga’ con l’uomo: e la Bibbia è testimonianza di un lungo dialogo avvenuto, culmitato nell’esistenza umana del Figlio di Dio (cf. Eb 1,1-2; Gv 1,1-18); ed essa resta ancora ‘strumento’ disponibile per un dialogo sempre aperto e attuale dell’uomo con l’interlocutore divino.

Il Dio vivente è dunque eloquente: tale è la sua nota distintiva rispetto ai falsi dèi (cf. Sai 115,5-7). Il suo silenzio è castigo per l’uomo, punizione per l’abuso della sua parola e per la disobbedienza e l’insubordinazione alle sue direttive (cf. Am 8,11-12; Is 28,11-13). Ma Dio tace a volte anche per ‘tentare’ il suo popolo o chi egli intende purificare e consolidare nella fede totale in lui: sono allora tempi di ‘deserto’ (come si vedrà più avanti, III, 3; cf. il libro di Giobbe!).

c. *Il Dio presente e provvidente* - Con tale formula ci si riferisce a quella terza grande pagina biblica su Dio, che lo presenta e lo professa vicino e coinvolto con la storia dell’uomo e del mondo. Le differenti teologie profetiche ed apostoliche offrono molteplici indicazioni intorno a questo articolo del “credo” ebraico-cristiano.

La tradizione isaiana sottolinea fin dalla pagina circa la vocazione del profeta (cf. Is 6) le due fondamentali manifestazioni della presenza divina nella storia: la santità e la gloria. Forse mai altrove nell’AT si raggiungono vertici pari a quelli isaiani nel tradurre questa fede nella presenza e nell’intervento divino dentro alla vicenda umana e cosmica: l’annuncio dell'Emmanuele (cf. Is 7,14); l’oracolo circa la “pietra angolare” in Sion (cf. Is 28,16); la simbologia del vasaio, poi spesso ripresa nell’AT e nel NT (cf. Is 29,16; 45,9-12; Ger 18,1-12; Rm 9,20-21). In un suo studio sul secondo Isaia (Gabalda, Parigi 1972, pp. 520-546), P.E. Bonnard ha raccolto sessantatré espressioni differenti del comportamento di Dio riguardo alla storia!

Effettivamente il Dio che parla è dalla Bibbia presentato contemporaneamente come il Dio che opera: e la ricerca di Bonnard potrebbe essere allargata a tanti altri scritti biblici, con non minori risultati quanto a confermare l’agire divino. Forse l’accento di alcuni teologi (si pensi al Sacerdotale per l’AT e a Giovanni per il NT) può risultare come preferenziale per il Dio-che-parla più che per il Dio che opera: ma in tal caso è la parola di Dio che sempre interviene efficace e ‘operante’ dentro la storia umana e cosmica.

Del Dio presente e provvidente ha parlato ai suoi discepoli Gesù, presentando l’Abbà vicino e coinvolto con tutta la vicenda dell’uomo, come mai l’AT aveva conosciuto ed espresso. Sono le ben note pagine sulla ‘provvidenza’ divina (cf. Mt 6,25-34).

d. *11 Dio giudice e senso della storia* - La rivelazione di sé da parte di Dio e la progressiva confessione di fede del popolo di Dio hanno nel capitolo dell'‘escatologia’ un quarto grande aspetto del mistero di Dio: il Vivente, origine e causa del mondo e della storia umana con la sua parola e la sua presenza provvidente, è atteso come fine di tutto e suo ultimo significato. Non attendiamo infatti altra rivelazione, dopo ciò che Gesù Cristo ci ha detto di Dio, se non quella che riassumerà e manifesterà quanto questa nostra storia apparteneva ad un più profondo progetto di Dio (cf. *DV* 4).

Le più recenti pagine bibliche intorno a Dio fine e significato di tutto sono quelle espresse nel NT, ricorrendo anche alle possibilità della lingua greca di esprimere le relazioni di causalità fra Dio e il mondo (avendo però per riferimento illuminante il messaggio lasciato da Gesù!): così in ICor 15,20-28; Rm 11,36; Ap 4-5.

Ma a tali vertici della fede e della teologia biblica si giunse attraverso un lungo itinerario, che a mano a mano aprì sul fatto che tutto è orientato verso Dio. Di lui l'AT parlò come del vincitore finale della storia (cf. Ez 38-39), come del Signore che conforta e offre un festoso banchetto a coloro che sono stati fedeli (cf. Is 24-27), come del giudice che finalmente darà significato e ordine alla vicenda umana (cf. Ez 33,10-20), come di colui che risusciterà tutti, ma per un destino differente secondo il comportamento di ciascuno su questa terra (cf. Dn 12,1-3; Sap 4,20-5,23).

e. *Dio Trinità* - Se i quattro precedenti capitoli circa la ‘personalità’ di Dio secondo la Bibbia lo hanno presentato nella sua relazione e manifestazione rispetto all'uomo e al mondo, questo del Dio Trinità rinvia all'in sé, alla sua vita intima e misteriosa. Di fatto però la Bibbia non fa di questo un discorso teorico e astratto dalla storia. Quanto i destinatari della rivelazione e della Bibbia vengono a conoscere dell'intimo e ineffabile vivere divino, tutto fa riferimento non solo al sapere e credere, ma pure al vivere dell'israelita e del discepolo di Gesù.

Già l'AT aveva lasciato intravedere e in qualche modo cercare e attendere nel Dio vivente ed unico quel che poi svelò di lui Gesù: un Dio che opera attraverso la sua ‘parola’ (cf. Is 55,10-11; Sai 147,15; Sap 18.14-16), che parla per mezzo del suo ‘angelo’ (cf. Es 23,20-23; Gdc 2,1), che effonde il suo ‘spirito’ e così vivifica la terra e gli uomini (cf. Gen 1,2; Nm 11,24-30; Gdc 3,10; Is 11,2; Gl 3,1-2; Ez 36,26-28; 37, 1-14).

Gesù svela il mistero del Dio vivente: egli è Abbà per tutti gli uomini, che diventano discepoli di Gesù convertendosi al regno di Dio; ma anzitutto e in maniera unica e propria lo è per il Figlio suo (cf. Gv 10,32-39; 14,1-11; 17,1-3; Me 12, 35-37). La reciproca relazione tra Padre e Figlio è lo Spirito, che ‘procede’ dal Padre e dal Figlio e suscita negli uomini un atteggiamento filiale verso Dio Padre e di trasformazione progressiva del mistero di Cristo morto e risorto (cf. Gv 3,3-8; 7,37-39; 14.15-17.26; 16,7-15; Rm 8,2-17).

4. ATTEGGIAMENTI UMANI DI FRONTE A DIO - Il Dio che si è rivelato a Israele e in Gesù Cristo provoca, secondo le testimonianze bibliche, molteplici atteggiamenti di risposta: quella del “credo”, frequentemente abbozzato ed espresso, specialmente presso i santuari jahwistici e in occasione di celebrazioni cultuali (sia nell'AT come nel NT); quella della formulazione teologica del mistero di Dio che si è rivelato, di cui sono specchio e documento gli stessi scritti biblici redatti sotto l'azione ispiratrice dello Spirito di Dio che manifestano la tradizione (o scuola) in cui vennero alla luce (come per esempio i ‘documenti’ del Pentateuco), oppure gli autori sacri che ne sono responsabili (come per esempio Geremia, Amos, oppure Matteo, Luca, Paolo, ecc.).

Ma di fronte al Dio che si è rivelato la Bibbia ci fa cogliere altre forme di ‘risposta’ umana, che qui possiamo semplicemente richiamare sotto due atteggiamenti fondamentali di segno opposto: quelli di tendenza negativa e riduttiva e quelli di accoglienza e di riconoscimento positivo.

a. *Atteggiamenti di segno negativo* - Non consideriamo qui l'esplicita negazione di Dio (ateismo), se mai è riscontrabile nel mondo biblico: è tema di

una presentazione a sé [Ateo]. I libri sacri ricordano pure altre forme di infedeltà e di negazione almeno parziale del Dio che si è rivelato. Talvolta si tratta solo di 'tentazioni', ma in altri casi la Bibbia registra scelte coscienti e prolungate nel tempo, situazioni vere e proprie di peccato. Due di queste vanno ricordate in particolare.

La bestemmia: AT e NT attribuiscono a tale atteggiamento un significato più ampio e grave che non la semplice espressione ingiuriosa contro il Nome (come suona generalmente nella concezione corrente attuale). Possiamo riassumere alcuni significati fondamentali, del bestemmiare Dio e il suo nome, nell'ordine seguente: 1) quando i non-israeliti negano che Jhwh sia fonte di salvezza e di speranza (cf. 2Re 19, 3-7.22-24); 2) ma pure un israelita può ingiuriare il Nome, maledicendolo: in tal caso è reo di morte (cf. Lv 24,10-10); 3) un significato probabile del comandamento che vieta di nominare il nome di Jhwh (cf. Es 20,7; Dt 5,11) è quello di togliere il rischio di offenderlo e, in qualche modo, di bestemmiarlo, coinvolgendolo inutilmente o falsamente nei propri giuramenti; 4) La bestemmia degli uomini è al tempo di Gesù e causa l'accusa di bestemmiatore di Dio! L'attribuirsi prerogative proprie a Dio soltanto (cf. Me 2,7; Gv 10,32-36); 5) Gesù afferma che costituisce bestemmia imperdonabile anche negare lo Spirito Santo operante in Lui (cf. Me 3,28-29); 6) e gli evangelisti considerano bestemmia la negazione di Cristo e della sua messianicità, mentre sta morendo in croce (cf. Me 15,29).

L'idolatria: è questa pure una grande pagina, parallela a quella della religiosità di Israele verso il suo Jhwh. Adorare soltanto Jhwh, vigilando continuamente per non "andare dietro" ad altre divinità. Il popolo nato dall'alleanza sinaitica appartiene esclusivamente a Jhwh, perciò non deve seguire altre divinità (cf. Dt 4,3; 6,14; 13,5; Ger 2,2-3; Os 11,10). Due distinte ma pure parallele tentazioni hanno accompagnato la vita religiosa dell'antico popolo di Dio: seguire altre divinità, quelle dei popoli vicini o dominatori (cananei, egizi, mesopotamici, fenici, ecc.); farsi delle immagini di Dio, con la pretesa di "averlo a disposizione" e su misura della simbologia raffigurata (una divinità a misura di uomo!). La pedagogia divina si estende lungo tutta la vicenda ebraico-biblica: con il divieto delle immagini (cf. Es 20,4-6 e Dt 5,8-10), che spesso ritorna, oltre che nel Decalogo, in tutta la *Tòrah* (cf. Dt 4,15-20; Es 34,17); con la predicazione profetica del periodo monarchico, specialmente contro il 'baalismo' (cf. IRe 18); con l'irrisione post-esilica dei falsi idoli dei popoli (cf. Is 41,21-29; 43,8-13; 44,9-20; Dn 14; Bar 6). Il peccato di idolatria porta i popoli alla depravazione morale, come denunciano sia AT (cf. Sap 13; Sal 115) che NT (cf. Rm 1,18-32). Ma forme di idolatria insidiano pure la vita di fede dei cristiani (cf. ICor 5,9-13; 10,14; lGv 5,21): del resto, la stessa avarizia è idolatria (cf. Ef 5,5; Col 3,5).

b. *Atteggiamenti di segno positivo* - L'accoglienza del mistero di Dio, che si è progressivamente rivelato dal tempo dei patriarchi a Gesù di Nazareth, viene vissuta e tradotta in tante manifestazioni di culto e di vita conseguente. La Bibbia offre la possibilità di una lunga rassegna di formule e di concrete espressioni di fede in Jhwh. Tre di questi atteggiamenti sembrano significativi e riassuntivi tra tutti. Invocare il Nome: chiaramente l'espressione sta all'opposto del comandamento che vieta di abusare del Nome. Ma ci si avvicina al suo significato originario, quando si tenga conto che non si tratta solo di qualcosa di formale ed esterno, bensì di una dichiarazione di appartenenza e di totale dipendenza da Dio, il cui nome viene invocato (quel nome con il quale Dio si è manifestato e fatto riconoscere da Israele: Jhwh). Per la comprensione di tale atteggiamento può giovare il richiamo della scena del Carmelo (cf. IRe 18,24-39); si vedano poi certi altri passi profetici e dei salmi (cf. Ger 14,7-9; Is 48,1-11; Ez 20,44; Sai 79,6; 99,6; 116,4.13.17). In questo contesto si carica di senso l'annuncio di Gl 3,5, che il NT applicherà ormai alla professione di fede in Gesù Signore (cf. At 2,21.36; 3,6.16; 4,8-12).

Cercare (il volto di) Dio: per richiamare una delle pagine più significative di questo tipo di esperienza religiosa biblica, si può far riferimento a certi salmi di

esiliati (come Sai 42-43) o, comunque, di assetati di Dio e del suo mistero (come Sal 27; 62; 63). Ma tale ricerca di Dio che ha tante consonanze, ma pure singolarità, rispetto alla ricerca religiosa umana! Assume accenti tutti propri nella tradizione biblica: l'esperienza religiosa ebraico-cristiana afferma infatti sia la spontaneità nativa della sete di Dio sia la coscienza di sentirsi di fatto cercati e raggiunti da Dio stesso. Le pagine bibliche che raccontano questa avventura teologale e cercano di interpretarla, ora accentuando il momento attivo, ora quello passivo e sorprendente, sono numerose (cf. Am 5,4-7; Os 2,16-25; Is 43,1-13; 55,6-8). Non meno significativi e densi di indicazioni teologiche sono certi passi neotestamentari (cf. Fil 3,1-16; Gv 1,35-51; 4,4-42; 20,11-18).

La creaturalità umana di fronte a Dio: in Rm 1,21 s. Paolo afferma che grande peccato dei popoli è stato quello di non assumere un atteggiamento di creaturalità davanti al Dio vivo e vero: «...Avendo conosciuto Dio, non lo glorificarono come Dio, né gli resero grazie...». Assai spesso nella Bibbia si riassume il corretto atteggiamento umano di subordinazione al Signore che si è rivelato con le espressioni del "rendere gloria" e del "rendere grazie". Non si tratta di espressioni polari comprensive di ogni altra (adorare, lodare, esaltare), ma possono ben rappresentare due momenti significativi dell'uomo che ha incontrato Dio: quello del far posto alla 'gloria' di Dio (e la parola ebraica *kabod* è carica di senso, che non risuona più nella traduzione italiana) e quello del confessare Dio intervenuto provvidenzialmente e gratuitamente nella storia. Si deve tener presente per raggiungere il significato biblico di tali espressioni:

1) il rendere gloria a Dio può essere accostato a Is 6,1-4, ma pure a IRe 8,10-13 e al testo 'sacerdotale' di Nm 9,15-23; se ne può vedere un'eco interpretativa in 2Cor 3,4-18 (cf. Gv 1,14; 2,11);

2) il rendere grazie a Dio richiama anzitutto le manifestazioni cultuali verso Dio, tradotte in espressioni molteplici: benedire, lodare, riconoscere e rendere grazie. Spesso tali atteggiamenti sono segnati dalla gioia e dalla sorpresa per l'eccezionale intervento divino. Si vedano pagine bibliche quali: ISam 2,1-10; 2Sam 22; Sal 107; Lc 1,46-55 *(Magnificat),* 1,68-79 *(Benedictus);* Ap 11,17-18. [Gesù Cristo; Spirito Santo]

III - TIPOLOGIE FONDAMENTALI DELLA RIVELAZIONE E DELL'ESPERIENZA DI DIO — Jhwh è un Dio vivente e presente al popolo ebraico-cristiano: il suo mistero è raggiungibile, almeno in alcune espressioni e manifestazioni, attraverso la Bibbia, assunta nel suo significato di libro sacro ('ispirato') dei 'profeti' (AT) e degli 'apostoli' (NT). La teologia biblica circa Dio muove dunque dalla stessa 'teologia' dei singoli autori del libro sacro ebraico-cristiano: di essi cerca di essere l'interpretazione fedele e la sintesi attualizzante.

A questo punto però ci si può chiedere: è possibile fare un passo ulteriore, dall'indagine cioè di tipo teologico all'ascolto del Dio che parla di sé, che si autorivela, ovviamente attraverso la Bibbia stessa? L'obiettivo resterà ancora 'teologico', prolungamento di quello cercato per la via percorsa nel capitolo precedente; ma il metodo da seguire e l'atteggiamento variano.

Nell'esperienza di fede, infatti, vissuta dal mondo israelitico e dalla comunità dei discepoli di Gesù, esistono due note tipiche di 'ascolto', distinte e complementari, che hanno fondato e nutrito le 'letture' sinagogali ed ecclesiali della Bibbia:

— Dio si è rivelato effettivamente, nel tempo che va da Abramo a Cristo, secondo tipologie e modelli umani differenti. I suoi appuntamenti successivi con gli uomini quelli anzitutto che divennero i destinatari privilegiati della sua autorivelazione corrispondevano alla situazione storica in cui essi incontravano e ascoltavano il Dio vivente. Dalla tenda dei patriarchi si intravedeva e si sperimentava un volto divino differente da quello che costituirà poi l'esperienza

dell'esodo o quella del deserto.

— Dio ha parlato inoltre secondo accenti e forme umane differenti (cf. Eb 1,1-2). Nella coscienza e nella professione di fede del popolo ebraico-cristiano quattro generi fondamentali di 'parola' costituiscono e caratterizzano atteggiamenti differenti di 'ascolto': *tórah,* profezia, sapienza, vangelo (sopra I, 2). Tale è stato il criterio non senza incertezze di scelta riguardo ai singoli scritti con cui Israele prima, ma poi anche la chiesa apostolica, ha accolto la 'parola' che le rivolgeva il suo Dio (cf. l'aspetto teologico del tema del 'canone' delle sacre Scritture).

Ebbene, tale 'ascolto' continua ancora, attraverso la Bibbia, nella sinagoga ebraica e nella liturgia cristiana. E il Dio, che un tempo si è rivelato e i cui eventi e parole sono stati raccolti nei libri sacri può essere ancora cercato e incontrato ogni volta che si accoglie la Bibbia come testimonianza privilegiata (ispirata) della sua rivelazione.

Ovviamente tale ascolto perché possa essere proficuo ed autentico non va sottratto alle leggi dell'ermeneutica letteraria del testo biblico, dal momento che Dio ha scelto di rivolgersi agli uomini «per mezzo di uomini e alla maniera umana» *(DV* 12). È qui che si colloca, con un suo ruolo di illuminazione e di disciplina, il momento esegetico e di "teologia biblica". Ma le comunità ebraica e cristiana sollecitano dal servizio esegetico-teologico un'attenzione più viva (e di fede) nei confronti dell'interlocutore divino: colui che parla di sé (e dell'uomo in relazione con lui) secondo generi differenti di parola e di appello e secondo modelli e tipologie di incontro molteplici.

Quali sono dunque questi nomi e volti del Dio vivente? In vista del lavoro teologico, ma pure in ordine alla vita teologale del popolo di Dio, si può giungere ad una classificazione delle tipologie fondamentali, secondo le quali Dio si è rivelato? E quali accenti particolari contribuiscono a cogliere e vivere le differenti modalità *(tórah,* profezia, sapienza, vangelo) con cui Dio si è rivolto al suo popolo, attraverso gli uomini ispirati?

1. IL DIO DEL NOMADISMO E DELLA DIASPORA - Una condizione di esistenza mai venuta a mancare nella storia del popolo della Bibbia anche se ne variarono le circostanze e magari le cause immediate è quella della provvisorietà e della mobilità. In tutte le fasi della loro vicenda, dal tempo dei patriarchi all'epoca apostolica, ci sono pagine più o meno considerevoli in cui l'israelita o il discepolo di Gesù vivono un dialogo con Dio da situazioni di tenda e di nomadismo.

Ebbene, la Bibbia testimonia abbondantemente di un rivelarsi divino dentro a tale condizione umana. C'è un volto, c'è una identità divina che si delineano e si manifestano a mano a mano che gli interlocutori umani camminano anzi, sono 'chiamati' da Dio nelle vie del nomadismo e della tenda. Ma chi è, quale volto rivela il Dio vivente e presente accanto all'uomo in condizione di provvisorietà?

a. *Dio roccia e sostegno* - Quando l'israelita ascoltava e ascolta al sabato la parola di Dio come orientamento della sua vita, più volte viene avvertito che la condizione di mobilità non è fatalità, bensì vocazione! E Dio è sempre vicino all'uomo che vive tale esperienza come fatto religioso.

L'evento primordiale è presentato dalla Genesi nelle pagine relative ai patriarchi ebrei (cf. Gen 12-36). Non vi si trova un singolo episodio: l'esame attento dei testi e di quell'epopea non consente di ricostruire i dettagli; ma le pagine genesiache richiamano certamente un dialogo avvenuto, un volto divino incontrato, delle 'risposte' date dai patriarchi attraverso atti di culto, di cui i santuari in terra di Palestina costituirono per sempre la commemorazione e la garanzia (cf. Gen 12,8; 13,18; 35,14-15).

Ma chi è il Dio che si è reso presente nella tenda dei patriarchi? Quello stesso che poi Mosè incontrerà al tempo dell'esodo, come ci assicura sempre la *Tòrah* (cf. Es 3,6.15; 6,2-4). Il suo nome si avvicina molto alla situazione dei suoi interlocutori nomadi: Dio altissimo (*El-Elyòn*: Gen 14,18-24); Dio onnipotente (*'El-Saddaj:* Gen 17,1); Dio eterno (*El-Ólam*: Gen 21,33). Egli è il Dio di certi

santuari, presso i quali soggiornarono i patriarchi: Sichem, Betel, Penuel, ecc. E rincontro con Dio nei numerosi dialoghi o apparizioni (dagli accenti teologici differenti, a seconda dei redattori del testo) mette in sempre maggior evidenza un tipo di rivelazione di sé, da parte di Dio stesso: egli è guida, sostegno e 'scudo' (cf. Gen 15,1), amico che conforta e che si confida. Tra tutte una nota teologica emerge nel Dio dei patriarchi (e da tutte le 'tradizioni' registrate in Gen 12-36): egli è colui che si impegna sul futuro, è il Dio delle promesse, il Dio della storia.

Ci sono altri capitoli della *Tòrah* (Pentateuco) che confermano questo volto del Dio che difende l'indifeso e che si impegna sul tempo:

1) si pensi alla ripresa del tono di promessa e annuncio, quando Israele è chiamato a uscire dall'Egitto (cf. Es 3-4);

2) costituisce poi una pagina a sé, nel corpo legislativo della *Tòrah*, quella relativa ai doveri di Israele verso coloro che sono spiantati e provvisori in seno al popolo: vedova, orfano, forestiero e salariato. Nei loro confronti Dio torna a dichiararsi sostegno e difesa, come lo era stato con i patriarchi (cf. Es 22,20-26; Dt 24,10-22).

Una pagina ancora della *Tòrah* trova qui la sua conveniente collocazione: quella relativa alla magia e divinazione. Simili pratiche diventavano un'offesa al Signore del tempo e della provvidenza; un diffidare di lui; un sottrarsi al suo piano sorprendente, ma sempre vantaggioso per l'uomo. Si vedano le dure prescrizioni di Es 22,17; Dt 18,9-12; Lv 19,26.31; 20,6.27 (e se ne veda una pagina storica sconcertante, quella di Saul a Endor: ISam 28,3-25).

b. *Colui che difende il povero* - La parola divina in quanto 'profezia' (non si intende entrare in merito alle differenti assegnazioni di alcuni scritti, secondo le successive edizioni del loro 'canone') considera nuove forme di provvisorietà umana e, conseguentemente, del Dio che vi si manifesta. Richiamiamo soltanto alcune pagine principali.

Continuano durante il tempo dei profeti forme minori e parziali di nomadismo; quella anzitutto dei poveri. Un'espressione, che assumerà un tono particolarmente significativo in bocca a Gesù (cf. Mt 26,11), può ben caratterizzare l'esperienza di Israele del tempo monarchico e quindi, per sé, della condizione sedentaria. Si legge in Dt 15,11: «Poiché non mancheranno mai i poveri del paese, io ti prescrivo: "Apri generosamente la mano a tuo fratello, all'afflitto e al povero nella tua terra"» (il testo fa parte delle prescrizioni circa l'anno sabatico: si veda Dt 15,7-11). I profeti presentano un Dio che protegge i poveri e punisce ogni abuso dei potenti di turno: cf. IRe 21 (la vigna di Nabot); Am 2,7; 5,11-15; 8,4-8; Mi 2,2; 7,1-7; Is 1,16-17; 5,8-10.

Ma i profeti predicano pure una 'povertà' come scelta spirituale; o meglio, come risposta ad un appello da parte di Dio: quello di mettersi sotto la sua protezione; quello di una condizione di distacco anche da protezioni umane e dalla terra! Emblematica è certamente la pagina relativa ai recabiti (cf. Ger 35). Non priva di senso e di messaggio anche se non sempre risultò vissuta come vocazione la disposizione che la tribù di Levi non possedesse un territorio, perché la sua eredità doveva essere il Signore; perciò i profeti richiamano i leviti, a motivo delle loro infedeltà (cf. Os 4,4-10; 6,9; Mi 3,11; Ger 6,13-15). Pagine assai ricche di spiritualità e di 'teologia' sono quelle circa i "poveri del Signore" (cf. Sof 2,3; 3,11-13; Is 49,13; 62,2; ISam 2,1-10). [Povertà]

La nuova esperienza di provvisorietà che Israele è chiamato a vivere nel tempo 'profetico' è quella dell'esilio e della diaspora. Dopo vari disorientamenti e crisi di fede, la parola profetica da parte di Dio si fa udire: non è una fatalità storica; non è neppure soltanto un castigo di colpe e infedeltà; è 'vocazione'! Un piano provvidenziale sta sotto quella nuova condizione di mobilità ed è quindi possibile dialogare con Dio, incontrarlo anche in terra di diaspora! Si vedano: Ger 24 (i due canestri di fichi e la loro simbologia) e 29 (lettera ai deportati in Babilonia). In tal senso si impegna pure Ez 12,1-20; 34-37.

c. *Il Dio provvidente* - Nella loro molteplicità di generi letterari, gli scritti sapienziali testimoniano di una terza parola di Dio circa situazioni di mobilità

(sia questa di diaspora oppure di altre esperienze anche personali di provvisorietà): ogni forma di rottura e perdita di sicurezza esterne è di fatto vocazione e provvidenza! Si noti:

1) in diaspora e in minoranza il Signore chiama a farsi sensibili e aperti ai nuovi poveri che si scoprono (chiama alle "opere di misericordia"): cf. Sir 3,29-4,10; 29,8-13; Gb 24,2-12; 31,16-32; Tb 4,7-11;

2) ma le differenti condizioni di provvisorietà sono anche scuola al distacco da ricchezza e benessere, quando l'uomo è tentato di far da solo rispetto a Dio (cf. Pr 13,7-8; 15,16; Sir 5,1-11; 11,12-28; 14,3-19). Così si apprende a fondarsi solo in Dio provvidente e vicino (cf. Gb 27,16-19; Sir 34,13-17; Sal 49; 73).

d. *«Abbà, da a noi il pane quotidiano!»* - Ci riferiamo alla parola di Dio che ci è stata detta in Gesù (e che è testimoniata in tutto il NT). Non solo Gesù visse nel distacco e, per un certo tempo, in esilio; ma anche la sua comunità iniziò il cammino come testimoniano specialmente alcuni scritti del NT (cf. lPt; Eb) nel segno della diaspora e della persecuzione.

Appartengono agli insegnamenti più densi di Gesù circa l'esperienza di Dio da una condizione di provvisorietà: 1) l'invito a fondare la propria fiducia solo in Dio Abbà presente e provvidente, distaccandosi dai beni e dalla cupidigia (cf. Le 12,13-34); 2) l'esortazione a non temere quando si finisca in situazioni di minoranza e persecuzione (cf. Mt 10,26-31);

3) la richiesta di vivere la missione, senza garantirsi sul proprio futuro economico e personale (cf. Mt 10,5-10).

Gli scritti apostolici precisano ulteriormente gli atteggiamenti da vivere da parte dei nuovi discepoli: fondati solo in Dio (cf. Eb 11); alla ricerca di una patria futura, che faccia considerare l'esistenza presente come transitoria (cf. lPt 2,11-12; 5,6-9; Fil 3,18-21; Eb 13,14).

Vertice dell'insegnamento di Gesù può essere considerata la petizione che propone ai discepoli nel *Pater*: che sia l'Abbà a somministrare ogni giorno il pane quotidiano, come aveva fatto provvidenzialmente con Israele nel deserto! Si accostino fra loro Mt 6,11 ed Es 16,11-26 (e Mt 6,25-34). Veramente qui il volto del Dio presente e provvidente raggiunge una vetta della sua autorivelazione!

2. IL DIO DELLA LIBERAZIONE E DELL'ALLEANZA - Seconda grande tipologia del Dio della rivelazione biblica risulta essere quella dell'esodo e dell'alleanza. Si tratta anche in questo caso di un appuntamento costantemente vivo e attuale fra Dio e il suo popolo, non soltanto del ricordo di un episodio lontano e unico: così l'esame di AT e NT porta a constatare. Di tale esperienza sempre permanente e rinnovantesi interessano quelle rivelazioni di sé che il Dio della liberazione e dell'alleanza andò facendo dai tempi del Sinai fino al messaggio di Gesù: quale il suo nome? Con quale volto è stato colto e incontrato dai suoi destinatari?

a. *Dio libera e lega a sé in alleanza* - Al primo tipo fondamentale di parola divina nella Bibbia è riservato anzitutto di trasmettere il ricordo e il significato dell'evento primordiale: Jhwh è trionfalmente intervenuto per liberare e riscattare per sé i discendenti dei patriarchi Abramo, Isacco, Giacobbe.

Databili sia pure con una certa approssimazione secondo tempi più lontani rispetto all'attuale redazione del Pentateuco, esistono vari testi evocativi e interpretativi di quel duplice evento di liberazione dalla servitù egiziana e di adesione libera e totale a Jhwh sotto forma di alleanza (cf. Dt 26,5-10; Nm 23,22; 24,8-9; ecc.). Esodo e alleanza sono anzitutto 'vocazioni' da parte di Dio: cf. Es 18,3-8; 24,3-8.

Assai varia appare dunque da queste pagine fin dalle più arcaiche, appunto! la teologia, cioè i nomi e i volti di Dio. Jhwh è colui che vince e trionfa, perché in maniera inopinabile e mirabile ha sprofondato in mare "cavallo e cavaliere" degli

egiziani (cf. Es 15,lb). Il tipo di intervento divino, che porta Israele dalla schiavitù alla libera adesione al suo Dio, si configura come un riscatto e una conquista che genera diritti di esclusività su Israele da parte di Jhwh e di appartenenza totale a lui da parte dei riscattati (cf. Es 12,1-13,16). In 'teologie' più evolute si ricorrerà al termine tecnico, che indica il riscatto-acquisto di schiavi, per qualificare l'intervento del Signore in Egitto (*gaal:* cf. Es 6,6; 15,13).

Il Dio, che ha fatto uscire Israele e che lo ha chiamato ad alleanza con lui, afferma pure con un altro antropomorfismo ardito di essere 'geloso': non ammette una fedeltà parziale e divisa nella spiritualità israelitica. Tutta la *Tórah,* nelle sue successive redazioni, predica questo volto divino (cf. Es 20,3-6; 34,14; Gs 24,19; Dt 4,23-27; 5,9-10; 6,14-15; 32,15-25).

Ma c'è almeno un altro tratto caratteristico e misterioso del Dio dell'esodo-alleanza: la sua 'gelosia' si compone con un'infinita ^misericordia! L'episodio di rivelazione è riferito in Es 33,18-23 e 34,5-8. Ma la formula di autopresentazione divina (34,6b-7) ricorre frequente, e in tentativi differenti di espressione, per tutto il Pentateuco (cf. Es 20,5-6 = Dt 5,9-10; Nm 14,18-19; Dt 7,9-10) e altrove nell'AT (cf. Ger 32,18; Gl 2,13; Sal 86,15); soprattutto nel meraviglioso Sal 103.

b. *Lo sposo fedele e misericordioso* - Jhwh continua a parlare di sé, quale Dio di liberazione e di alleanza, attraverso gli scritti profetici. La loro molteplice interpretazione della vicenda storica del popolo di Dio mette frequentemente in ascolto di una parola divina che non cessa di sorprendere mentre disvela nuovi aspetti del Dio geloso e misericordioso.

I libri profetico-storici (di mano deuteronomica) riassumono i secoli che vanno dal tempo di Giosuè all'esilio babilonese sottolineando frequentemente il duplice tema: infedeltà di Israele e fedeltà gratuita di Dio.

Osea ricorre espressamente alla tipologia familiare per predicare quali relazioni viva Jhwh nei confronti del regno di Samaria: uno sposo appassionato e tradito (cf. Os 2,4-20); un padre amoroso non corrisposto (cf. Os 11,1-9). Ma all'orizzonte di una simile rivelazione ed esperienza di Dio rimangono forti gli accenti di speranza e ricupero (cf. Os 2,21-25; 11,10-11; 14,2-9).

Di un'alleanza con Dio come sponsalità parlano ancora altre profezie: alcune pagine di Geremia (cf. Ger 2,2—3,5; 30,12-17; 31,3-4); Ezechiele, in testi che affermano non essere mai riuscita la fedeltà a Dio da parte del suo popolo (cf. Ez 16; 23); il Secondo Isaia, per annunciare un nuovo tipo di relazione di Sion con lo sposo divino (cf. Is 54; 60; 62).

Nuovo esodo e nuova alleanza, secondo i profeti sopra ricordati, sono dovuti al fatto che Jhwh è, a un tempo, misteriosamente 'geloso' come uno sposo ferito e offeso (cf. Ez 16,38.42; 23,25; 35,11; 36,5-6; Is 59,17; 63,15; ecc.); 'misericordioso' come un padre e una madre (cf. Os 1,6-7; 2,25; Ger 12,15; 30,18; 31,20; Is 49,13-15; 54,6-10; ecc.); e 'redentore' (*góet)* che riscatta il suo popolo dalle molteplici sue catene (cf. Os 13,14; Mi 4,10; Ger 31,11; Is 43,1-2; 44,21-24; 48,20; 60,16; ecc.).

c. *Il Dio che perdona e ricupera* - In maniere differenti si rievoca e interpreta, da parte della parola divina sotto forma di 'sapienza', la relazione intima fra Israele e il suo Dio: la fedeltà verso colui che libera e guida il suo popolo va espressa attraverso l'accoglienza della sua legge (cf. Sal 119; Sir 24; Bar 3,9-4,4); frequente ritorna l'invito alla fiducia in Dio misericordioso, attraverso formule meravigliose di 'confessione' delle colpe (cf. Sal 25; 51; Bar 1,15-3,8; Dn 3,26-45; 9,3-19).

Al tipo di parola di Dio in quanto sapienza appartiene pure l'attesa di nuovi interventi divini di liberazione: come al tempo della schiavitù di Egitto. Così riecheggiano certe preghiere di Giuditta (cf. Gdt 9), di Ester (cf. Est 4), del Siracide (cf. Sir 36,1-17). E il libro della Sapienza rievoca gli eventi esodici come motivo di speranza di nuove salvezze divine: il Signore infatti custodì e guidò sempre il suo popolo (cf. Sap 10-19).

i

Pagine sublimi sulle vicende dell'alleanza fra Jhwh e il suo popolo sono quelle del Cantico dei Cantici: l'amore e l'intimità non senza purificazioni e vicende faticose di fedeltà fra i due partner vengono celebrati attraverso la tipologia sponsale, già cara ai profeti. L'orizzonte è quello fiducioso della sua possibile realizzazione e continua crescita: Dio sposo non mancherà alla sua sposa e la fedeltà di lui vincerà sulle fragilità temporanee di quest'ultima.

d. *«Abbà, rimetti a noi le nostre colpe!»* - Gesù fece frequente riferimento all'antico modello di rapporto con Dio: sia per denunciare la irricuperabilità dell'alleanza sinaitica nelle sue attuali espressioni di religiosità (proposte e vissute da scribi e farisei) e di culto (quello soprattutto del tempio); sia per annunciare e realizzare l'istituzione di una nuova alleanza (nell'ultima cena con i suoi discepoli).

Risulta così originalissimo l'annuncio che Gesù fa di Dio: egli è un Padre (anzi un Abbà) misericordioso; e la relazione con lui genera fiducia e speranza circa la propria esistenza, per quanto segnata da infedeltà e peccato (cf. Lc 6,35-38; 15,11-32). Sviluppando un preciso insegnamento di Gesù, il NT evidenzia costantemente il "per primo" di Dio che perdona (in Cristo) e 'riconcilia' a sé il mondo (cf. 2Cor 5,18-21; Rm 5,5-11; Col 1,18-23; Ef 2,4-18).

Il nuovo esodo consiste anzitutto nella liberazione dal peccato, ma raggiungerà la sua esperienza culminante alla fine dei tempi, nei cieli nuovi e nella terra nuova, quando Dio sarà tutto in tutti (cf. il messaggio dell'Apocalisse). E la nuova alleanza, che avrà il suo compimento nei cieli (cf. ancora Ap 19-22), già si celebra su questa terra attraverso gli incontri di Cristo sposo con gli uomini, che si convertono al regno di Dio e formano la Chiesa (cf. Me 2,18-20; 2Cor 11,1-4; Ef 5,25-32).

Verso Dio, Abbà misericordioso, Gesù ingiunse ai discepoli di rivolgersi con infinita fiducia, per chiedere il perdono delle proprie infedeltà. Resta così fissato nella preghiera del *Padre nostro* il volto di quel Dio che si è rivelato come liberatore e partner di un'esperienza di intimità (di alleanza sponsale e paterna) con l'uomo.

3. IL DIO DEL 'DESERTO' - Dal tempo delle peregrinazioni di Israele nel deserto del Sinai, esperienze religiose di prova della fedeltà a Jhwh segnano spesso il cammino del popolo di Dio. Il 'deserto' non è solo un luogo e un tempo, ma pure un tipo di appuntamento con Dio da parte di Israele. I termini biblici evocativi sono più 'teologici' che geografici; si parla infatti di Massa (tentazione, prova, verifica) e Meriba (contestazione, ribellione, protesta). Il Dio che tenta il suo popolo e l'uomo! Tale è il volto spesso indicato e manifestato dalla rivelazione biblica: uno dei capitoli più misteriosi e appassionanti della teologia ebraicocristiana circa Jhwh dell'AT e l'Abbà del NT. Ne richiamiamo alcuni tratti:

a. *Il Dio di Massa e Meriba* - Anche in questo caso autorivelazione divina ha la sua carta di presentazione nel segno di una *tórah,* di orientamento fondamentale di vita per il popolo di Dio. Gli eventi di Massa e Meriba sono spesso registrati e ripetuti nei primi cinque libri della Bibbia (si vedano le sezioni di Es 15,22-18,27; Nm 11 14; 20-25; Dt 1,6-4,8; ecc.).

Interessa sottolineare la frequenza con la quale gli antichi redattori di quelle pagine riassumono le vicende del deserto con l'espressione: «Dio tentò... Israele»! Si vedano: Es 15,25; 16,4; 20,20; Dt 8,2.16; 13,4. Certamente la Bibbia dice a volte che anche Israele ribellandosi "tenta Dio" (cf. Es 17,2.7; Nm 14,2); ma del tutto più misteriosa resta la prima formula! Prova ne sia che in alcuni casi al soggetto divino che tenta (come nella vicenda di Davide e del censimento da lui ordinato: cf. 2Sam 24,1) si cerca di sostituire Satana, più facilmente 'comprensibile' come tentatore dell'uomo (cf. lCr 21,1: non dunque Jhwh, ma Satana tentò Davide!).

La tentazione da parte di Dio non è stata risparmiata neppure ad Àbramo (cf. Gen 22,1). Ed è qui appunto che occorre cercare un probabile significato di tale automanifestazione di Dio: egli 'chiama' nel deserto; lui stesso che ha fatto

uscire Israele dall'Egitto (cf. Es 20,2) fa anche attraversare il deserto 'per' tentare il suo popolo: così Dt 8,2-5. Il Dio che tenta è il Signore della storia; e nel tempo della tentazione si rivela con un suo volto e un nome!

b. *Colui che tenta il suo popolo* - La rivelazione divina di sé come 'tentatore' continua ad essere registrata ed approfondita dai profeti:

1) il confronto con il baalismo del Canaan (e le frequenti cadute nell'infedeltà a Dio) viene fissato dal libro dei Giudici con episodi in cui Jhwh tentava così il suo popolo (cf. Gdc 2,22; 3,1.4);

2) anche il cedimento di Ezechia, di fronte alla potenza babilonese, viene trascritto dal libro delle Cronache come una tentazione da parte di Dio (cf. 2Cr 32,31).

La nuova grande pagina storica di 'deserto', che i profeti interpretano come 'vocazione' da parte di Jhwh, è quella dell'esilio. Dio si è rivelato nuovamente, non solo come 'roccia' in tempo di nomadismo e diaspora (A sopra III, la), ma pure come colui che mette alla prova il suo popolo. Attraverso i profeti del tempo esilico e post-esilico Israele apprende a cercare un Dio più grande e misterioso, rispetto a quello che ogni tanto si assegnava nella sua religiosità e teologia. Jhwh è un Dio che provoca dei 'perché' che restano a lungo senza risposta e spingono così a purificare le competenze e le confidenze superficiali nei suoi riguardi. Si vedano certe meravigliose pagine profetiche: cf. Lam; Is 58,1-3 (e 59,1-2); Ab 1,2-4.12-17; MI 1,2-5; 2,17-3,5; 3,13-18; ecc.

c. *Dio è più in là di ogni esperienza e teologia* - Lo stile misterioso di Dio ritorna come esperienza e come interrogativo anche nella parola divina rivolta in quanto 'sapienza': nessuna formulazione (teologica), nessuna sintesi del suo mistero è mai adeguata a spiegare le sue sorprese sconcertanti nella storia e nella vita umana. Sembra essere questo il significato profondo di due grandi libri sapienziali: Giobbe e Qohelet. Dio è più in là: l'incontro con lui non ripete mai modelli precedenti; occorre accettare un Vivente sempre originale, che chiama a un profondo senso di umiltà e creaturalità.

Numerosi sono i salmi che traducono in preghiera l'esperienza del deserto, sia comunitario che personale: le suppliche di malati (cf. Sal 6; 22; 31; 41; ecc.: che compaiono più tardi nei vangeli ad interpretare la passione di Gesù); le invocazioni di esiliati (cf. Sal 42-43; 102), di accusati falsamente (cf. Sal 7; 26; 35; 109), di oppressi (cf. Sal 55; 57; 59; 69; ecc.). Dio risulta da queste preghiere è colui che unico salva! Il deserto della prova affina la fede in Dio: il volto divino, così misterioso in certi momenti, resta tuttavia quello che l'orante cerca come il solo che può confortare e sostenere la sua esistenza.

d. *«Abbà, non indurci in tentazione!»* - Al Dio del deserto e della tentazione i vangeli si riferiscono a partire dall'esperienza di Gesù. Ci sono pagine del NT che mantengono a questo riguardo un significato inesauribile: «Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo» (Mt 4,1). Ed ancora: «Gesù... è stato tentato in tutto a nostra somiglianza...» (Eb 4,15). Il significato di quelle prove nel deserto, come di quelle che Gesù subisce durante la sua vita pubblica (quando causa immediata risultano essere gli uomini che lo avvicinano: cf. Mt 16,1-4; 19,1-9; 22,15-22; 22,34-40), è sempre quello di allontanarsi dal progetto del Padre suo, circa la missione di salvezza da attuare. Ed è nel Getsemani (cf. Me 14,32-42) che Gesù pronuncia l'ultimo sì di totale adesione alla volontà di Dio, che egli interpella — come Marco ci ricorda — quale suo Abbà (v. 36)!

Sta appunto qui uno degli aspetti del tutto nuovi ed inimmaginabili, che Gesù rivela circa il significato dell'esperienza di deserto-tentazione: il volto e il nome del Dio che 'chiama' nel deserto, anzi "induce (fa entrare) in tentazione", è quello paterno dell'Abbà! Perché? Perché si prenda coscienza della propria fragilità e si ricorra a lui per essere liberati dal Maligno. Tale è l'atteggiamento suggerito al discepolo dall'ultima petizione del *Padre nostro:* la preghiera con

i

cui Gesù riassume le esperienze fondamentali d'incontro fra l'Abbà che sta nei cieli e coloro che accolgono il suo messaggio su Dio (cf. Mt 6,13).

4. IL DIO RE E SIGNORE DELLA STORIA - La tipologia del 'regno' di Dio, inteso come sua iniziativa unica sulla storia umana e sul cosmo, riempie la Bibbia dalle prime pagine fino all'Apocalisse.

5. Il Dio vivente e presente si è costantemente rivelato come Signore, tanto che Israele assegnò volentieri, quale significato più appropriato del misterioso nome divino di Jhwh, quelli di *Adónaj* (in ebraico) e di *Kyrios* (in greco), che appunto esprimono il senso di signoria.

a. *Il "per primo" di Dio che sceglie e chiama* - Le prime pagine della Bibbia si aprono sul Dio creatore e perciò Signore dell'universo. Ma in ordine di rivelazione e di esperienza, il "per primo" di Dio viene colto da Israele attraverso altre pagine. Lontana nel tempo ma sempre anche nuova e attuale è per il popolo di Dio l'esperienza di elezione e vocazione; tutto comincia da una tale iniziativa di Dio! E quando Dio chiama, "assegna un nome" e un senso all'esistenza dell'uomo. Si vedano pagine quali: Gen 16,11; 17,5.15; 32,29; ecc. Lineamenti di riflessione teologica sono registrati dal Deuteronomio (cf. Dt 4,32-39; 7,6-10).

Un'altra sorpresa vissuta da Israele fin dagli anni più remoti e fissata per iscritto in maniere teologiche molteplici è quella dell'aver incontrato nel suo Dio un condottiero e un guerriero: per primo e da solo Jhwh vince in battaglia e guida il suo popolo (le "guerre di Jhwh"): cf. Es 14,1 15,21; 17,8-16; Nm 22-24; Dt 20,2-4; ecc.

Questo "per primo" regale di Dio viene tradotto teologicamente con differenti accorgimenti letterari dall'ultimo autore (il 'sacerdotale') del Pentateuco: gli eventi storici sono annunciati e descritti in antecedenza da Dio (cf. Gen 1; Es 6,2-12; 7,1-13; 9,8-12); al Signore che comanda l'uomo non obietta, né risponde a parole, bensì eseguendo (cf. Gen 17; Es 7,6-7; 16,4-16).

b. *Jhwh Signore della storia* - Numerosi testi di rivelazione e di interpretazione profetica circa la signoria divina si trovano anche nel secondo modello fondamentale di parola divina, la profezia.

Un evento anzitutto decisivo, in ordine all'esperienza del volto regale di Dio, è la scelta della "casa di Davide" a segno del regno divino sul popolo di Dio. La profezia di Natan a Davide si rivelerà carica di messaggio teologico: Jhwh così prendeva in mano la storia dei discendenti dei patriarchi. I testi profetici interpretativi sono redatti successivamente, secondo accenti differenti, fino ad aprire sempre più su prospettive messianiche: cf. 2Sam 7; ÌCr 17; Sai 2; 72; 89; 110; ecc.

Una pagina ancora densa di messaggio circa lo stile misterioso di Dio, Signore unico della storia, è quella di Elia all'Oreb (cf. Ire 19,1-18): il profeta comprende dopo quando Jhwh è passato (vedendolo "di spalle") che ben diversamente da come egli pensava Dio conduce la storia! Appunto per questo essa continua, anche se gli uomini passano. Lo stesso Elia sarà sostituito da Eliseo.

Profeti della regalità divina sono soprattutto Amos (il Signore è come un leone che ruggisce), Michea (il Signore giudica Samaria e Gerusalemme), Isaia (il Signore regna e la sua 'gloria' riempie la terra). Ognuno di essi richiederebbe un esame attento e un ascolto di fede per il densissimo messaggio. Fra tutti il più ricco risulta Isaia (attraverso lo sviluppo della sua 'scuola'): il libretto dell'Emmanuele (Is 6-12); le immagini forti circa l'iniziativa regale di Dio (come quella del vasaio: cf. Is 29,15-16); la sua presentazione quale Signore al cui servizio ci si pone con l'atteggiamento del Servo descritto nella seconda parte di Isaia (cf. Is 42,1-4; 49,1-5; 50,4-9; 52,13-53,12).

In ordine alla rivelazione della regalità divina, occupa un ruolo singolare la 'profezia' di tipo apocalittico: Jhwh riassumerà la storia umana e cosmica, svelandone il progetto profondo, quello con cui egli la conduceva. Sarà finalmente chiaro agli occhi dei suoi fedeli l'ordine di Dio, al di sopra del disordine e della perversità umana (cf. Is 24-27; Ez 38-39; Daniele).

c. *Colui che scruta e giudica il cuore umano* - Gli scritti di genere sapienziale,

interessati all'autorivelazione della regalità e del primato di Dio, propongono il volto divino che unico discerne e giudica tra gli uomini coloro che sono retti da coloro che sono empi. Diversamente da quanto riescono a fare i giudici umani, Dio attribuisce con imparzialità meriti e responsabilità e retribuisce secondo l'operato di ciascuno (cf. Sap 2-5; Sir 17,13-19; Sal 49; 73).

Come già per la tipologia divina della misericordia (cf. Es 34,6-7), anche per quella della regalità ricorre frequente nell'A e nel NT specialmente in testi di riflessione sapienziale una formula che suona pressoché come una definizione di Dio: egli è colui che scruta i pensieri umani! Al suo sguardo nulla sfugge, nulla resta impenetrato o impenetrabile; neppure ciò che è più recondito (e che secondo la simbologia ebraica viene progettato e vissuto nei 'reni': le passioni, i desideri umani profondi e quasi inconsci!). Ebbene, Jhwh «scruta e prova i cuori (= le intenzioni) e i reni (= le aspirazioni)» degli uomini. La formula ricorre identica o parzialmente modificata già in Ger 11,20; 12,2-3; 17,10; 20,12; IRe 8,38-40; Dn 13,42-44. Ma si vedano poi: Gb 7,17-18; Sap 1,6; Sal 17,3; 26,2; 33,13-15; 139,23 (cf. Ap 2,23).

Dio è Signore della storia umana e del cosmo. L'ultima sezione del libro del Siracide esalta la manifestazione dell'iniziativa divina sul creato e nella storia di Israele attraverso la sua 'gloria' (cf. Sir 42, 15-50,21).

Numerose sono poi le composizioni salmodiche che traducono in preghiera la celebrazione della regalità divina, nelle sue molteplici espressioni (cf. Sal 47; 93; 94; ecc.); oppure professano la sua presenza e provvidenza accanto all'uomo (cf. Sal 139).

d. *«Abbà, venga il tuo regno!»* - La parola divina, che si è fatta 'vangelo' per mezzo del Verbo incarnato, rivela infine ulteriori connotazioni del volto regale di Dio. Alle genti di Galilea Gesù chiese anzitutto la conversione all'iniziativa regale di Dio, ormai sul punto di realizzarsi, come primo passo per comprendere poi le altre novità sorprendenti del suo messaggio su Dio e sull'uomo (cf. Mc 1,14-15). Nella vita e nella 'teologia' dei suoi destinatari Gesù trova una 'religiosità' che non fa più spazio al primato divino; denuncia una relazione con Dio animata ormai più da mentalità di contratto e di diritti acquisiti, che non da riconoscenza per quanto gratuitamente egli donava di misericordia, di provvidenza e di interventi nella storia (cf. Lc 11,37-54; 18,9-14; ecc.).

A coloro che facevano il passo della conversione al regno di Dio e si mettevano al suo seguito, Gesù proponeva una spiritualità di obbedienza e di servizio totale nei confronti di Dio, il Padre: senza pretesa di essere riconosciuti, secondo una contabilità di meriti che era presente nel mondo ebraico del tempo; contenti di lavorare per il Signore e di essere al suo servizio. Si vedano soprattutto certe 'parabole' (che costituivano la formula preferita da Gesù per rivelare alle folle i misteri del Padre suo): gli operai della vigna (Mt 19,30-20,16); sempre pronti e fedeli al servizio del Signore (Lc 12,35-48); semplicemente servi (Lc 17,7-10); servi che trafficano i doni ricevuti ad esclusivo interesse del Signore (Lc 19,11-28).

Così Gesù stesso era vissuto nell'obbedienza e nel servizio a Dio, l'Abbà (cf. Mt 11,25-26; 26,36-46; Gv 5,19-20; 17,4). E nella preghiera, con la quale riassume per i discepoli gli atteggiamenti fondamentali da vivere nel rapporto con Dio, Gesù invita a chiedere che venga il suo regno, cioè (come Matteo sviluppa rispetto a Luca) che sia fatta la sua volontà in terra come in cielo (cf. Mt 6,10).

DONNA

Come in altri campi, anche in quello della donna è necessario saper cogliere il pensiero genuino di Dio attraverso le pagine del libro ispirato.

È indispensabile anzitutto una lettura integrale dell'AT e NT fatta in seno alla chiesa nei nostri giorni. Occorre poi operare con estrema delicatezza una distinzione netta, e tutt'altro che facile, tra idee chiare, mentalità, usi e costumi

dell'antico Israele e della chiesa delle origini da una parte, e l'ideale proposto da Dio all'umanità dall'altra. Ideale che potrà essere raggiunto in pienezza solo nell'era escatologica. Si tratta insomma di tracciare alla luce della dottrina della chiesa una linea di demarcazione tra gli elementi socio-culturali, che si sono evoluti, involuti o modificati dall'età dei patriarchi alla fine dei tempi degli apostoli, e l'insegnamento perenne che Dio ha comunicato al genere umano in Gesù Cristo. [Cultura/Acculturazione]

Di qui la divisione bipartita del presente studio. Il quale rievoca prima, in una rapida carrellata storica, la condizione legale e reale della donna nel mondo biblico, per diffondersi poi ad analizzare più a fondo il dato rivelato dell'AT e del NT circa il secondo sesso.

I - CONDIZIONE LEGALE E REALE DELLA DONNA — Quanto scrive il Flacelière, che «in tutta l'antichità il dogma della superiorità maschile non fu mai completamente dimenticato», vale anche per il mondo biblico, benché quel dogma non sia stato sempre percepito dalla coscienza chiara e distinta di Israele e della chiesa primitiva.

1. SETTORE FAMILIARE - a. *Famiglia patriarcale* - La famiglia nell'AT è endogama: esige che la sposa, se non vuole essere considerata un'intrusa, sia dello stesso clan del marito. I matrimoni esogami sono riprovati perché costituiscono, si dirà poi, un pericolo niente affatto ipotetico (cf. Gdc 3,6; IRe 11,1-8; 16,31-32) per resistenza o anche solo per la purezza della fede e dell'etica jahwistica (Es 34,16; Dt 7,3-4; Gs 23,12-13).

Il carattere patrilineare e patrilocale della famiglia fa sì che la discendenza e la successione si contino nella linea maschile e non in quella femminile, e i figli maschi anche dopo sposati continuino a dimorare, insieme con mogli e figli, presso la casa paterna.

Nell'AT, e sotto molti aspetti anche nel NT, la famiglia è patriarcale. È il padre l'elemento principale, depositario di indiscutibile prestigio e di autorità suprema a cui nei tempi antichi si riconosce perfino il diritto di vita e di morte (cf. Gen 38,24). Al padre sono soggetti la moglie o le mogli, i figli non sposati e quelli sposati con le loro mogli e i loro figli.

b. *Poligamia e concubinato* - Ciò che esalta ed esaspera la supremazia maschile nella famiglia biblica è soprattutto la poligamia (a rigor di termini si dovrebbe parlare di poliginia, perché la poligamia comprende anche la poliandria). Piuttosto moderata nell'età patriarcale Giacobbe ha due mogli principali (Gen 29,21-30), Esaù ne ha tre (Gen 26,34; 28,9) la poligamia si intensifica con i giudici e i re.

Piccolo o grande, l'harem, segno di alto livello economico, sociale o politico, lede i diritti della donna e attenta all'amore e alla concordia matrimoniale con le immancabili rivalità e gelosie delle varie mogli (cf. Gen 16,4-5; 29,30-30,24; ISam 1).

Dal sesto secolo a.C. in poi diventa sempre più comune in Israele la monogamia. Sarà Gesù a dare il colpo di grazia alla poligamia. «Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio» (Le 16,18): in regime non monogamico sarebbe assurdo dare dell'adultero a un uomo che prendesse comunque una seconda moglie [Matrimonio].

La poligamia spiega anche la presenza delle concubine legali o spose secondarie, a cui peraltro è permesso aver rapporti solo col proprio marito. Per rimediare a volte alla propria sterilità o per aumentare il numero dei "propri" figli è direttamente la sposa o le spose principali a dare al marito come concubine le proprie schiave (cf. Gen 16,30).

c. *Ripudio* - Un'altra grave ingiustizia contro la donna nella famiglia dell'AT e del NT è il ripudio, a cui praticamente ha diritto solo l'uomo. I libri storici dell'AT non menzionano nessun esempio di ripudio vero e proprio. La legislazione ebraica comunque suppone l'uso del ripudio (Lv 21,7.14; 22,13; Nm 30,10). Il codice deuteronomico proibisce espressamente il divorzio in due casi (Dt 22,13-19.28-29). Dt 24,1-4 vieta a un uomo, che ha ripudiato la moglie, di

risposarla se essa è passata a seconde nozze e ora è libera perché il secondo marito l'ha ripudiata a sua volta o è morto. Benché si ignori se gli ebrei usassero più o meno spesso del diritto di ripudio, il dettato di Dt 24,1: «Ha trovato in lei qualcosa di sconveniente», era così generico che nell'epoca del NT i rabbini presentavano come causa di divorzio o una colpa della moglie (immoralità o costumi leggeri secondo Sammai, una vivanda bruciata secondo Hillel) o anche l'aver trovato il marito una donna più bella (sentenza di Aqiba). Se, come sembra, i figli erano sempre assegnati al padre, il ripudio giudaico, oltre a negare alla donna l'amore perenne del marito, le infliggeva anche lo strazio della separazione dalle sue creature. Originale dunque l'insegnamento di Malachia che nella prima metà del secolo V a.C., elevandosi sulle idee correnti del suo popolo, condanna il ripudio come comportamento perfido, profanazione e crimine rischioso (MI 2,14-16). Verrà poi Gesù con la sua autorità a proclamare indissolubile il matrimonio: «Chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio» (Lc 16,18), perché «ciò che Dio ha unito, l'uomo non separi» (Mc 10,9).

d. *Adulterio* - Per quanto riguarda la fedeltà coniugale, il suo obbligo è inteso quasi a senso unico. Nella concezione comune l'adulterio consiste nella violazione del diritto del marito sulla propria moglie o del fidanzato sulla propria fidanzata. È adultero quindi un uomo (celibe o sposato, non importa) che abbia rapporti con la fidanzata o la moglie di un altro. È adultera invece la donna fidanzata o sposata che abbia rapporti con qualsiasi uomo, celibe o ammogliato. Per il sospetto di adulterio solo quando la persona accusata è la moglie, e non il marito, la legge impone l'umiliazione di una ordalia (Nm 5,11-31). Sarà ancora Gesù a insegnare che la fedeltà impegna bilateralmente sia il marito che la moglie: «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei. Così pure la donna che ripudia suo marito e ne sposa un altro, commette adulterio» (Mc 10,11-12).

La poligamia e il concubinato legale, il ripudio della donna e la concezione peculiare dell'adulterio trovano spiegazione nella preminenza assoluta dei diritti del clan e della discendenza su quelli dell'individuo. Per questo ancora, da una parte, le figlie erano escluse dall'eredità perché il patrimonio familiare non corresse pericolo di progressive contrazioni; dall'altra, nella scelta dello sposo per la figlia (come, del resto, della sposa per il figlio) si ingeriva d'autorità il padre o, quando un marito moriva senza lasciare prole maschile, la legge del levirato (Dt 25,5-10).

e. *Amore prima e durante il matrimonio* - Nonostante tutto, a volte si danno veri e propri matrimoni spontanei, perché l'amore, e non solo da parte dell'uomo, precede, desidera e ottiene il matrimonio. L'unico caso in cui prende l'iniziativa la donna è quello di Mikal, la figlia minore di Saul, la quale «si era innamorata di Davide» e ottenne dal padre di sposarlo (ISam 18,20.27). E anche dopo il matrimonio lo amò (v. 28) e lo sottrasse alla morte (19,11-17). Meno raramente l'iniziativa parte dall'uomo. È il caso di Giacobbe che si innamora della sua "bella" cugina Rachele (Gen 29,17-19) e per sposarla si offre di servire Labano per sette anni, che «gli sembrarono pochi giorni, per il suo amore verso di lei» (v. 20); e dopo l'inganno di Labano accetta di prestargli il suo lavoro per altri sette anni (vv. 27-28). È il caso di Tobia che, saputo di avere il diritto di sposare Sara come suo parente più stretto, «l'amò appassionatamente ed il suo cuore aderì a lei» (Tb 6,19). Ma anche se il loro matrimonio è di regola trattato e concluso dai rispettivi genitori, l'uomo e la donna si amano dopo sposati. Isacco "amò" Rebecca che gli era stata scelta da Abramo, e «così si consolò dopo la morte della madre sua» Sara (Gen 24,67); e a Gerar si fa sorprendere a "carezzare" la sposa (26,8).
Benché su di esso gravi la tristezza della sterilità, è intenso l'amore che unisce Elkana e la moglie Anna. «Egli amava Anna» (ISam 1,5). «Anna, perché piangi? Perché non mangi? Perché è triste il tuo cuore? Io non sono per te più di dieci figli?» (v. 8). Il Deuteronomio dispensa dall'andare in guerra sia il fidanzato,

«perché non muoia in battaglia e un altro prenda» la sua ragazza (20,7), sia lo sposo novello nel primo anno di matrimonio: «Allieterà la moglie che ha preso» (24,5). Certi episodi di vita quotidiana ci svelano l'affettuosa armonia di pensieri e di volontà che regna nelle famiglie, dove il marito ascolta e asseconda la moglie (Gen 21,9-14; 27,46-28,5).

2. SETTORE SOCIALE - Se dall'ambito familiare si passa a quello sociale, non migliora nel mondo biblico la situazione di diritto e di fatto della donna. Eterna minorenne, da ragazza è sotto la piena giurisdizione del padre, da sposa sotto quella del marito: padre e marito che, tra l'altro, devono ratificare almeno tacitamente i voti pronunciati da lei, così come possono addirittura invalidarli (Nm 30,4-17).

Nei tempi più antichi la donna ebrea è abbastanza libera. Esce di casa senza velo, fa visite, parla tranquillamente in pubblico con gli uomini, attinge acqua alla fontana, conduce al pascolo e all'abbeveratoio il gregge, si reca a spigolare dietro i mietitori. Nell'età ellenistica e romana si vede invece assoggettata, se non appartiene a classi meno abbienti, a sempre maggiori restrizioni che la fanno diventare quasi una reclusa. Le è interdetto uscire senza velo, a capo scoperto, filare in mezzo alla strada, conversare con qualsiasi persona *(Ketùbòt* 7,6). Le è preclusa la scuola sia per apprendere sia per insegnare *(Sotah* 3,4). Non mancano tuttavia donne israelite che hanno avuto un'importanza di enorme rilievo, nel bene o nel male, nella storia civile e religiosa del loro popolo. Dopo aver attraversato prodigiosamente il Mar Rosso, Maria, sorella di Mosè e Aronne, in preda a esaltazione mantica, compone un canto di lode a Dio e organizza cori femminili di danze (Es 15,20-21). Debora, moglie di Lappidot, è chiamata "giudice" in quanto ispirata e apprezzata amministratrice della giustizia (Gdc 4,4). Esercitano un'influenza nefasta in chiave anti-jahwistica e filo-idolatrica Gezabele sul marito Acab e Atalia sul marito Ioram e sul figlio Acazia. Autentiche salvatrici del loro popolo sono Giuditta ed Ester, eroine di due storie edificanti.

Da questa veloce rievocazione storica risulta evidente che il mondo antico, quello di Israele e quello della chiesa primitiva, si è mostrato tutt'altro che incline a riconoscere alla donna i diritti che le competono. Nell'ambito domestico, il carattere patriarcale della famiglia con la pratica a senso unico della poligamia, del ripudio e dell'adulterio ha tenuto in stato di inferiorità la donna. La quale non si è liberata da questo stato, salve poche eccezioni nel male o nel bene, neppure nell'ambito sociale. È attraverso lo schermo di tale contesto storico che è giunta a noi la luce della rivelazione divina, alla quale occorre ora dedicare la nostra riflessione. [6] collettivo, indica la donna come l'uomo) è creata come immagine divina: «Facciamo l'uomo quale *(betessentiae)* nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza... Dio creò l'uomo quale sua immagine, quale immagine di Dio lo creò» (Gen1, 26.27). La donna come l'uomo è dunque la riproduzione plastica e vivente di Dio che somiglia a Dio senza però identificarsi con lui. Per la sua connessione intima con il peccato e la grazia l'espressione "immagine di Dio" ha carattere storico-salvifico. E va intesa in senso dinamico in quanto può affievolirsi o intensificarsi, e in senso totalitario perché riguarda l'intero individuo umano nel suo aspetto psico-fisico in rapporto con Dio. Grazie alla sua comunione col creatore, l'uomo (maschio e femmina) è il rappresentante di Dio sulla terra, il suo viceré, il suo luogotenente, per le sue doti fisiche e psichiche che lo rendono capace di dominare la natura e la vita. Sir 17,2-4.6-7 vede l'immagine di Dio nella facoltà dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione che permette di soggiogare la natura. Sap 2,23-24 la scorge nel potere di dominare la vita con l'incorruttibilità, l'immortalità beata insieme con Dio.

b. «*Maschio e femmina li creò» (Gen 1,27)* - Notevole l'accenno alla differenza dei sessi in una pagina didattica come Gen studiata nei minimi

---

particolari. Tale differenziazione sessuale è enunciata non già nei termini socio-psicologici di *uomo* (*is)* e *donna* (*issah*), bensì in quelli di *maschio* (*zakar)* e *femmina* (*neqeba).* La bipolarità sessuale fa dunque essenzialmente parte *dell'Adam.* L'individuo non esiste asessuato, esiste o come uomo o come donna. E tale diversità dei sessi, nota l'agiografo, è stata creata da Dio e concorda meravigliosamente con l'ottimo disegno di Dio: «Maschio e femmina li creò... Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco che era molto buono» (Gen 1,27.31). Dal fatto che *l'Adam* è stato voluto e creato da Dio sessualmente differenziato, scaturisce la perfetta uguaglianza e l'identica dignità della donna e dell'uomo. Sia la donna che l'uomo, al vertice della creazione, hanno il mandato di soggiogare la terra e dominare gli animali. Sia la donna che l'uomo sono immagine di Dio. L'agiografo di Gen vede in primo luogo nella differenza dei sessi non tanto il rapporto interpersonale tra uomo e donna, quanto il significato biologico, cioè la fecondità: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra» (Gen 1,28).

c. *«Costruì la costola*» *(Gen 2,22) –*

La formazione della donna occupa, insieme con le relazioni dei sessi, un posto d'onore in Gen 2. Non c'è, anzi, in tutta la Bibbia o nelle letterature antico-orientali un altro racconto così ampio e particolareggiato sull'origine della donna. A dare spicco alla dignità della donna, l'agiografo non riferisce subito la sua venuta al mondo, ma la dipinge in tre quadretti successivi di sviluppo sempre crescente (vv. 18; 19-20; 21-23). Precede la creazione della donna una deliberazione divina (v. 18), che non si trova per la creazione dell'uomo (cf. v. 7). La creazione degli animali e la loro inutile sfilata davanti all'uomo (vv. 19-20) insegnano chiaramente la superiorità della donna (e dell'uomo) sulle bestie. Il terzo quadretto (vv. 21-23) ritrae prima di tutto la misteriosa creazione della donna. Garantisce appunto quest'aura di mistero il sonno profondo dell'uomo (v. 21). L'identità di natura e l'uguaglianza di dignità della donna nei confronti dell'uomo, oltre alla naturale attrazione dei sessi, sono insegnate plasticamente mediante la "costruzione" della donna con una costola dell'uomo stesso.

Si vuole inculcare che l'uomo è la causa esemplare della donna? Si vuole offrire un racconto etiologico che spieghi l'origine del termine *'issali* (perché tratta dall'Às) o dell'espressione corrente "mio osso e mia carne" o della potenza dell'eros?

d. «*Aiuto a lui corrispondente*» *(Gen 2,18)* - In Gen 1 Dio vede che ogni sua opera è "buona". In Gen 2,18) osserva che "non è buona" la solitudine dell'uomo che ha appena creato. L'uomo deve vivere in società con altri esseri, in comunità con esseri della sua stessa natura e dignità. E la comunità fondamentale è quella coniugale. L'uomo da solo è incompleto. Per completarsi e integrarsi ha bisogno della donna, «aiuto a lui corrispondente». Così pure la donna da sola è incompleta. Per completarsi e integrarsi ha bisogno dell'uomo, «aiuto a lei corrispondente». Questa espressione accenna alla donna nella sua totalità, perfetta controfigura dell'uomo, partner dell'uomo nell'armonica comunità di vita matrimoniale vista sotto tutti gli aspetti, psichici e fisici. Scorgendo la donna che, mentr'egli dormiva, Dio gli ha formato dalla costola e ora, come un paraninfo, gli ha condotta davanti perché egli non sia solo, l'uomo prorompe in un grido gioioso di stupore riconoscendo finalmente in lei l'attesa anima gemella che sola può riempire il vuoto che egli sente dentro (v. 23). In questo carattere complementare della donna, voluto espressamente da Dio e scoperto dall'uomo, l'agiografo scorge la ragione dell'abbandono dei genitori e dell'unione dei due (v. 24). Nulla di più misteriosamente prepotente dell'attrazione reciproca dei sessi che induce a rinunciare ai vincoli della famiglia e del sangue. A rinunciare, per così dire, perfino a se stesso per formare con l'altro nel matrimonio un unico essere nuovo, "una sola carne", cioè una sola persona. Si ha così una comunione di due esseri che, uguali per natura, scorgono nell'altro un'arricchente diversità di funzione. Si ha una comunione personale, che è dono reciproco di corpi, ma

anche funzione di affetti, di sentimenti, di volontà, di tutto l'essere dei due coniugi. In tale comunione ciascuno dei coniugi si vede perfettamente realizzato, perché solo di fronte alla donna l'uomo si sente veramente uomo, così come solo di fronte all'uomo la donna si sente veramente donna.

e. *«Conobbero che erano nudi» (Gen 3,7)* - Secondo il racconto sapienziale ed etiologico di Gen 2-3 il male è entrato nel mondo per colpa dell'uomo e della donna che hanno abusato del terribile dono della libertà, Si è trattato, precisa l'agiografo, di un peccato compiuto non in pieno periodo storico ma alle origini stesse della storia. Non da un individuo isolato ma da un uomo e da una donna, dalla coppia iniziale. Oggetto del peccato è il potere di disporre autonomamente del bene e del male morale per raggiungere la felicità. Dio ha proibito questa "conoscenza" che significa misconoscenza del carattere creaturale dell'uomo. I progenitori sono tentati di acquistarla per diventare come esseri divini, la cui volontà è norma etica del bene e del male. Dio riconosce che l'uomo e la donna l'hanno usurpata col peccato, ritenendo bene il male e male il bene, e sono così caduti nell'infelicità. Con tale usurpazione hanno scosso la loro dipendenza da Dio, lo hanno cancellato dalla propria vita. Non solo, ma anche dalla vita dell'altro. E hanno occupato nella vita dell'altro il posto di Dio, di Dio che avrebbero dovuto riconoscere come generoso donatore del compagno e pietra angolare dell'unione di loro due. Effetto di tale dismisura è l'infelicità dei progenitori, privi ormai dell'armonia che faceva sentire ciascuno dei due in sintonia con Dio, con se stesso e con l'altro partner, oltre che con tutto il creato. «Conobbero che erano nudi» (Gen 3,7). Il pudore è un freno psicologico a tutto quanto è avvertito istintivamente come insidia alla libera espressione della propria personalità. Prima del peccato l'uomo e la donna non provavano vergogna della loro nudità perché, in piena comunione d'amore, non si sentivano ostili o semplicemente estranei l'uno all'altra. Dopo il peccato il loro gioioso e sereno amore si intristisce e si intorbida, corrompendosi in cieca brama di possesso egoistico da un lato, e dall'altro in dispotica imposizione della volontà del più forte (Gen 3,16).

f. «*Ti unirò a me per sempre*» *(Os 2,21)* - Ai primordi della storia
Dio aveva fissato agli uomini, secondo J e P, un ideale nuziale infranto poi dal peccato della coppia. A Osea e, dopo di lui, Geremia, Ezechiele, il Deutero e Trito-Isaia propongono un altro ideale, un autentico archetipo infinitamente superiore al primo, che ha per protagonista Jhwh stesso e che sarà raggiunto in pieno solo negli ultimi tempi della storia. Si tratta del simbolismo sponsale che presenta in chiave matrimoniale i rapporti tra Jhwh e Israele.

Raffrontata con l'immagine del1'alleanza, questa del matrimonio Jhwh-Israele immette una carica di amore e di tenerezza in quello che poteva sembrare un rapporto pur sempre giuridico. Amore come dono di sé dello sposo, che più che avere vuol dare; amore veemente, che conosce l'eroismo della costanza, della fedeltà a tutta prova e della clemenza pronta al perdono, e che nel contempo non ignora le pene della gelosia. Amore volubile della sposa, che soccombe troppo facilmente alle tentazioni del tradimento. Amore dei due sposi che alla fine esulta per la riconciliazione offerta dallo sposo e che rende più forte e più pura la comunione interpersonale destinata a non sciogliersi né offuscarsi in eterno. Il simbolismo coniugale dei profeti, secondo cui la sposa rappresenta l'umanità intera ardentemente amata da Jhwh, non può non supporre e confermare l'alta stima in cui Israele teneva la donna. Così come la suppongono e la confermano Sion simboleggiata in una partoriente (Is 66,7) o nella madre dei popoli (Sal 87,5), la Sapienza personificata in una donna (Pr 8,1-9; 6; Sir 24), e soprattutto Jhwh stesso a cui è applicata l'immagine della madre (Is 49,15; 66,13; Sal 131,2; Sir 4,10).

g. *«Dalla profetessa Cu Ida» (2 Re 22,14)* - Escluse dal sacerdozio, le donne non sono emarginate dalla comunità sacra d'Israele, ma partecipano alla sua vita religioso-cultuale celebrando feste, offrendo sacrifici, facendo voti, condividendo la gioia del banchetto sacrificale nel santuario. Alcune di esse

prestano servizio all'ingresso della tenda del convegno (Es 38,8; ISam 2,22) o per confezionare e custodire gli arredi sacri o perché votate a una vita di intensa pietà o, più probabilmente, per prendere parte attiva al culto con musica, canti, danze e processioni. A cinque donne poi la Bibbia ebraica dà il nome di 'profetessa' (*nebìah*). Oltre che delle già viste Maria sorella di Mosè (Es 15,20) e Debora (Gdc 4,4), si tratta della falsa profetessa Noadia contro cui Neemia invoca nella preghiera la legge del taglione (Ne 6,14), della moglie di Isaia (Is 8,4) e di Culda (2Re 22,14). Moglie del guardarobiere del tempio Sallum e contemporanea di Geremia, Culda ha certamente goduto di un autentico carisma profetico al tempo della riforma religiosa di Giosia. Il carisma profetico continuerà a ispirare le donne anche nell'età messianica, secondo Gl 3,1-2.

h. «*Il mio diletto è per me ed io sono per lui*» *(Ct 2,16)* - Nella poesia del *set* si possono distinguere, espressi in tonalità diverse, i tre aspetti della sessualità umana: l'amore-passione, il matrimonio, la fecondità. Spontanea e del tutto indipendente, la comunione dei due giovani sposi non tollera costrizioni esterne. Mentre accolgono con occhi sognanti il fresco dinamismo vitale della breve primavera di Palestina, i due giovani provano in tutta quasi la vasta gamma cromatica le gioie e i tormenti della passione d'amore. Si estasiano dinanzi alla bellezza del corpo dell'altro e per celebrarne le grazie evocano monti e laghi, flora e fauna, metalli e minerali. Sono sconvolti dallo struggimento della lontananza e dall'angoscia della ricerca, due temi cari a ogni poesia d'amore. Con allusioni molto pudiche di alta poesia svelano l'ansia di godere i piaceri del cuore e dei sensi, e anelano alla comunione piena che dà e riceve senza riserve. Per tre volte la sposa, con variazioni appena percettibili (2,16; 6,9; 7,11), grida il gioioso esclusivismo dell'appartenenza d'amore di lui a lei («Il mio diletto è per me», «la sua brama è verso di me») e di lei a lui («Io sono per il mio diletto», «io sono per lui»): risulta chiarissima qui la dignità della donna e la sua perfetta uguaglianza con l'uomo, oltre che l'unicità della loro unione. All'unicità è congiunta la perennità: la sposa supplica il diletto di considerarla tutta e sempre sua perché lei, a somiglianza del sigillo che lo sposo ha sul cuore sede dei pensieri e sul braccio simbolo dell'azione, vuol pensare e agire come pensa e agisce lui. E scorge nell'amore, che resiste anche alle più terribili sciagure, la veemenza della morte che vince ogni cosa, la tenacia dell'oltretomba che non si lascia sfuggire la preda, l'ardore del fulmine che nessuno e niente riesce a spegnere (8,6-7). Come si vede, filtrando man mano nei secoli attraverso il prisma delle condizioni socio-culturali d'Israele, il pensiero divino sulla donna e il matrimonio è giunto a una delle sue rivelazioni più perspicue in Ct. È qui che, nella logica dell'alleanza di Jhwh con Israele, trova riconoscimento pieno l'uguaglianza della donna e dell'uomo e completa valorizzazione il rapporto interpersonale dei coniugi che in perfetta parità conduce nello sviluppo armonico del loro essere alla totale integrazione dei sessi. Siamo di fronte a una serena concezione del matrimonio la quale, forte dell'esperienza storica del popolo eletto, si specchia nel passato per rivivere la perfezione edenica donatale dal Creatore e si proietta nel futuro per raggiungere quella perfezione ideale che, fissata dal Redentore d'Israele con l'alleanza del Sinai, sarà possibile solo nei tempi della nuova ed eterna alleanza.

i. *Conclusione* - Notevolmente ricco l'insegnamento ispirato dell'AT sulla donna. Essa è, nel suo aspetto psico-fisico, la riproduzione vivente di Dio, e dunque è in grado di soggiogare la natura e la vita mediante l'autodeterminazione e il dono dell'immortalità beata. Essere sessuata fa parte integrante della sua personalità. La donna possiede identica natura e identica dignità dell'uomo, di cui è partner nell'armonica comunità matrimoniale e sociale in genere. Col peccato, di cui è responsabile né più né meno del suo partner, ella misconosce il suo carattere creaturale intorbidando la limpidezza dei rapporti interpersonali con l'altro sesso. Il simbolismo sponsale Jhwh-Israele la chiama a perseguire un ideale di coppia infinitamente superiore al primo, e in parte già realizzato nell'incanto dell'amore del Ct. Nell'ambito

i

religioso-cultuale d'Israele, se le è negato il sacerdozio, le è concesso finanche il carisma della profezia nel senso più pieno del termine. E il profeta, si sa, nell'antico Israele, era al di sopra dei re e degli stessi sacerdoti.

2 – NEL NT - a. *«Eunuchi che si resero tali» (Mt 19,12)* - Gesù ha spazzato via una delle cause principali dell'emarginazione della donna, la mentalità cioè che il destino biologico di lei e il suo compito sociale siano esclusivamente quelli di essere sposa e madre. Capitale l'importanza che il mondo giudaico antico annetteva al matrimonio, al quale nessuna persona poteva sottrarsi senza attentare, tra l'altro, anche al consolidamento e alla perpetuità della stirpe d'Israele e della propria famiglia. Anche nel mondo greco-romano nulla di più ovvio del matrimonio. Da questa legge "ineluttabile" Gesù libera l'uomo e soprattutto la donna, che il mondo antico considerava nata proprio e solo per mettere al mondo e allevar figli. Collocandolo nella sua giusta luce, presenta lo stato coniugale non come realtà suprema, ultima, ma come qualcosa di transitorio. Nel mondo futuro, che seguirà la risurrezione dei morti, il matrimonio non avrà più ragione di esistere, dato che il numero degli eletti sarà completo: «Nella risurrezione non si prende né moglie né marito» (Mt 22,30). Del tutto eccezionale nel giudaismo ortodosso e nel mondo greco-romano il celibato per motivi religiosi. Eppure Gesù proclama: «Vi sono eunuchi che si resero tali da sé per il regno dei cieli. Chi può comprendere, comprenda» (Mt 19, 12). Il regno di Dio ha fatto irruzione nella storia, e chiama gli uomini e le donne a porsi improrogabilmente al suo servizio. La disponibilità piena agli interessi del regno richiede una condizione di vita, il celibato, che solo pochi hanno la capacità di afferrare, valutare e seguire, quelli soli a cui Dio dà quel particolare carisma.

b. «*Le meretrici vi passano avanti*» *(Mt 21,31b)* - Gesù inoltre dimostra che la donna è spiritualmente maggiorenne. È capace, come l'uomo e a volte più di lui, di pentirsi, di convertirsi, di credere, di comportarsi secondo le rigorose esigenze etiche di Gesù, di amare e di prodigarsi per lui e per Iddio. Le meretrici erano emarginate dalla comunità santa d'Israele e vilipese come personificazione del peccato. Eppure Gesù ha il coraggio di insegnare che esse entrano nel regno di Dio, mentre dal regno sono emarginati proprio i capi spirituali del popolo, venerati come personificazione della santità. È ciò perché le prostitute hanno prestato fede al Battista e, accogliendo i suoi appelli alla penitenza, si sono convertite traducendo nella realtà della vita gli insegnamenti del profeta. I farisei, invece, e le altre persone pie e religiose per antonomasia hanno negato la loro fede a Giovanni, non hanno aderito alla sua predicazione, non si sono ravveduti, e non si sono incamminati nella via della giustizia neppure dopo aver visto la conversione di quella gente da loro disprezzata (Mt 21,3lb-32). In Lc 7,36-50 Gesù ancora una volta esalta la generosa conversione di una prostituta mentre pone in rilievo il distaccato riserbo di un rappresentante della santità giudaica. «I suoi molti peccati le sono perdonati perché ha molto amato» (Lc 7,47): la peccatrice mostra molto amore riconoscente, come risulta dalle esuberanti manifestazioni di venerazione per Gesù, nei riguardi del quale, invece, Simone il fariseo, che lo ospita, non ha fatto nessun gesto straordinario di cortesia. Operando a distanza il miracolo della guarigione della figlia ossessa dopo avere per due volte respinto la richiesta, Gesù elogia la grandezza della fede della donna pagana che aderisce con generosità al volere di Dio, non volendo che quello che vuole Dio: «O donna, grande è la tua fede!» (Mt 15,28).

c. «*Con lui i dodici e anche alcune donne*» *(Lc 8,1-2)* - Di tutte le convenzioni e le prescrizioni umilianti della segregazione femminile Gesù non tiene alcun conto. Come fa con gli uomini, si intrattiene pubblicamente con le donne, siano anche pagane come la siro-fenicia (Mc 7,24-30), o considerate eretiche e uguali alle pagane, come la samaritana (Gv 4,6-27). Ha permesso anzi che Maria di Magdala e le altre discepole galilee lo seguissero e lo servissero durante la sua attività apostolica (Lc 8,1-3), e non lo abbandonassero nelle ultime ore più tragiche della sua vita mortale. Risorto dai morti, è apparso dapprima a

quelle che erano state le testimoni della sua morte e sepoltura, per renderle testimoni ed "evangeliste" della sua risurrezione presso gli apostoli. Ritenendo, inoltre, le donne capaci di occuparsi e preoccuparsi del regno di Dio, Gesù si guarda bene dallo stimare, con certo giudaismo del suo tempo, inutile o disdicevole indugiarsi a comunicare loro i misteri. In Gv la samaritana è una delle poche persone che Gesù catechizzi singolarmente. E con profitto, perché alla fede parziale e imperfetta dello scriba e sinedrita Nicodemo (Gv 3,1-15) fa riscontro la fede sincera e operosa della donna di Sicar (4,1-42). Nella casa di Betania, a differenza della sorella Marta, Maria, dimentica di tutto, si preoccupa di non perdere una parola del Maestro suo ospite. E Gesù addita lei, una donna, come l'ideale del discepolo, così come la sorella Marta incarna in Gv 11,21-27 l'ideale del credente. Con assoluta risolutezza, infatti, aderisce all'insegnamento che Gesù le riserva nello stile autorevole dell'autorivelazione poco prima di risuscitarle Lazzaro. Ed emette la sua professione di fede: «Sì, Signore. Io ho creduto che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, quello che deve venire nel mondo» (Gv 11,27).

d. «*Non esiste (più) maschio e femmina*» *(Gal 3,28)* - Per salvarsi, proclama Paolo, basta la fede, la quale rende tutti uguali in Cristo, abrogando ogni antico privilegio. «Non esiste (più) giudeo né greco, non esiste (più) schiavo né libero, non esiste (più) maschio e femmina, tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù» (Gal 3,28). Col battesimo i cristiani hanno raggiunto la dignità di figli adottivi di Dio, avendo accolto la fede. In tal modo sono trasformati ontologicamente in Cristo partecipando al suo essere. Sono una sola persona in Cristo. I maschi non occupano più un posto di favore insieme con gli ebrei e gli uomini liberi. Né le donne sono confinate, insieme con i pagani e gli schiavi, tra gli esseri di seconda categoria.

Così pure il matrimonio, ad esempio, comporta perfetta parità di diritti e doveri. Sono posti sulla stessa linea il debito coniugale del marito e quello della moglie; la sovranità (che non è affatto sinonimo di sfrontatezza o licenza sessuale, ma solo di una serena comunione di possesso) del marito sul corpo della moglie e la sovranità della moglie sul corpo del marito (ICor 7,3-4). Anche la continenza matrimoniale, che non può durare a lungo e deve proporsi uno scopo santo, deve essere da entrambi i coniugi liberamente scelta e programmata (v. 5). È proibito inoltre alla moglie di *separarsi* dal marito e al marito di *ripudiare* la moglie (vv. 10-11).

e. *«Ogni donna che prega o profetizza» (ICor 11,5)* - Non è limitata al matrimonio l'abolizione in Cristo di ogni privilegio o discriminazione. Nella chiesa delle origini sono note le quattro figlie nubili dell'"evangelista" Filippo «che profetizzavano» (At 21,9). Da parte sua Paolo avverte che lo Spirito effonde l'esuberanza dei suoi doni anche sulle donne. E ammette che nel corso di assemblee liturgiche operino in piena libertà e dignità donne profetesse e oranti. Profetesse, trasmetteranno rivelazioni divine ai credenti, edificando, esortando, consolando. Oranti, trasmetteranno lo Spirito, volgendosi ad alta voce a Dio con salmi, inni, cantici spirituali, benedizioni e ringraziamenti (ICor 11,5). In Rm 16 e Fil 4,2-3 Paolo nomina alcune sue collaboratrici ministeriali. Anzitutto Febe, "diaconessa" (*didkonos)* e "protettrice" *(prostàtis*). Poi Prisca intraprendente e intrepida collaboratrice dell'apostolo; Maria, Trifena, Trifosa e Perside «affaticantisi nel Signore»; Giunia coraggiosa "apostola" (*apóstolos*) della prima ora; Evodia e Sintiche cobelligeranti e collaboratrici di Paolo.

f. *Conclusione* - Con Gesù dunque si assiste a un'autentica rivoluzione nei riguardi della donna. La quale ormai può scegliere liberamente il celibato per il regno, non più costretta a sposarsi a ogni costo. Nel matrimonio monogamico e indissolubile si vede riconosciuti diritti e doveri uguali a quelli del suo partner. È considerata spiritualmente maggiorenne e dimostra, a volte più dell'uomo, la sua capacità al pentimento, alla conversione e alla fede. Liberata dalla umiliante segregazione, è intrattenuta pubblicamente da Gesù che le comunica i misteri del regno, l'ammette al suo seguito e la costituisce testimone della sua risurrezione

i

presso gli apostoli. Secondo s. Paolo, che ricalca le orme di Gesù, la donna, in forza della trasformazione ontologica avvenuta in Cristo, cessa di essere individuo di seconda classe. Nel matrimonio è equiparata all'uomo quanto al debito da prestare e da sospendere temporaneamente e quanto al divieto di separarsi dal coniuge. Può beneficiare del carisma della profezia comunicando le rivelazioni divine e offrendo ai fedeli raccolti in assemblea edificazione, esortazione e consolazione oltre alla trasmissione dello Spirito di Dio nelle vesti di orante. Collabora con Paolo alla faticosa e coraggiosa opera di evangelizzazione anche in qualità di apostola.

III - TESTI MISOGINI — In contrasto con la prassi, le concezioni e la mentalità del mondo antico decisamente antifemminista, l'insegnamento ispirato dell'AT e del NT, valido e obbligante per tutti i tempi e tutti i luoghi, risulta diretto alla riva- lutazione della dignità della donna. Eppure di solito vengono estrapolati dalla Bibbia passi che hanno, o sembrano avere, un timbro misogino. Conviene esaminarli con attenzione.

1. AT - *«Dalla donna è l'origine del peccato» (Sir 25,24)* - Nella tragedia dell'Eden è alla donna che si rivolge il serpente, è lei che per prima mangia dell'albero proibito, è lei che induce l'uomo a violare il precetto divino, è a lei che viene inflitta una pena più dura di quella dell'uomo, perché la colpisce nella sua natura intima di donna. Tutto questo fa concludere a certuni che nel dramma dell'Eden la donna fu più colpevole dell'uomo, che la donna anzi introdusse nel mondo il peccato causando la rovina dell'uomo.

La ragione della parte fatta svolgere dalla donna nell'Eden sembra invece vada ricercata nella storia d'Israele, alla quale l'agiografo si è ispirato per dettare la sua pagina sapienziale. Nella storia del suo popolo egli trovava l'erculeo Sansone rammollito per colpa di Dalila, il pio Davide omicida e adultero per amore di Betsabea, il saggio Salomone pervertito nel cuore e non più sottomesso a Jhwh per colpa delle sue donne straniere alle quali «si unì per amore» (IRe 11,2). Proprio la tragedia di Salomone dovette tornare con più insistenza alla mente dell'agiografo che dipingeva la tragedia di Adamo. Adamo, come il figlio di Davide, era sapiente: non aveva imposto il nome e proprio quello più giusto agli animali e alla donna? Non poteva quindi, per esigenze di copione, essere ingannato dal serpente, fosse pure questo «la più astuta di tutte le fiere». L'inganno e la seduzione del serpente potevano far presa solo sulla donna inavveduta e ingenua. L'inavvedutezza e l'ingenuità, è ovvio, non significano mancanza o mediocrità di intelligenza, quasi che la donna fosse meno dotata dell'uomo.
Esse sono note morali, per cui la persona inavveduta difetta a volte di attenzione o di previdenza e la ingenua è portata a riporre abitualmente fiducia negli altri.

2. NT - a. «*Allora si veli*» *(ICor 11,6) –*
Non rara la frettolosa accusa di antifemminismo lanciata contro s. Paolo, colpevole di aver imposto il velo e il silenzio alle partecipanti alle assemblee liturgiche e di essere ricorso a giustificazioni che sembrano ledere la dignità della donna e misconoscere la sua uguaglianza con l'uomo sul piano sia naturale che cristiano. Quanto alla questione del velo di ICor 11,2-16, Paolo scrive: «Ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al suo capo, come se fosse rasa; che, se una donna non si copre, si tagli pure i capelli; ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o essere rasa, allora si copra» (vv. 5-6). Proclamando il diritto della donna di pregare a voce alta e profetizzare in seno alla comunità riunita in preghiera, l'apostolo sa di sconvolgere idee e usanze religiose giudaiche. Nelle questioni che non toccano l'essenza della novità cristiana, tuttavia, agisce con più tolleranza. Per non urtare la suscettibilità dei giudeo-cristiani presenti certamente nella sua chiesa di Corinto, come pure per tutelare il decoro e la dignità delle cristiane dinanzi a pagani ed ebrei, prescrive alle corinzie di coprirsi il capo quando prendono parte alle riunioni liturgiche della comunità. Impartendo questa disposizione, è molto probabile che abbia

tenuto presenti, forse esclusivamente, le costumanze delle giudee e delle giudeo-cristiane del suo tempo. Le donne greche infatti e le romane andavano generalmente a testa scoperta. Quanto ai capelli, invece, le donne del mondo antico li portavano tutte lunghi e accuratamente pettinati. Quando dunque parla dei capelli delle donne, Paolo pensa alle costumanze di tutto il mondo antico, greco-romano e giudaico. Quando invece prescrive il velo, accondiscende a seguire le consuetudini giudeo-cristiane per non sembrare loro un contestatore a oltranza.

b. *«Capo della donna è l'uomo»* *(ICor 11,3)* - «Voglio che sappiate che capo di ogni uomo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio» (v.3). L'autorità detenuta dall'uomo, cioè dal *marito,* capo della donna, cioè della *moglie,* non implica affatto superiorità di natura o di dignità. Ha solo carattere funzionale. Paolo ha davanti la concreta situazione socio-culturale del suo tempo. Nel mondo greco-romano (e più o meno anche nel mondo ellenistico) e in quello giudaico, la moglie con i figli è soggetta al marito, capo incontrastato della famiglia strutturata in maniera patriarcale. L'apostolo non pensa a contestare le strutture sociali del mondo in cui vive perché sa che ogni cosa, ogni società, è gerarchizzata. Così, ad esempio, «tutto è vostro. Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (ICor 3,22-23). Nella scala dei valori viene prima Dio Padre, poi Cristo, poi i cristiani, poi tutto il resto. Se tutto è gerarchizzato, nulla di strano per Paolo che lo sia anche la società familiare del suo tempo.

c. *«La donna dall'uomo; la donna per l'uomo»* *(ICor 11,8-9)* - A restare ai vv. 8-9 non sarebbe troppo esaltante il personaggio della donna. La sua origine sarebbe l'uomo, la sua ragion d'essere l'uomo, perché la donna deriva da lui ed è stata creata a causa di lui. Con i vv.
10- 12 Paolo tuttavia rettifica e completa. È vero che la donna fu tratta dall'uomo all'alba della creazione, e dunque la priorità fu dell'uomo. Ma è altrettanto vero che da quel giorno l'uomo viene al mondo a causa della donna, e dunque la priorità è ora della donna. Insomma, se la donna è un essere incompleto che non può fare a meno dell'uomo, anche l'uomo è un essere incompleto, che non può fare a meno della donna. In altri termini, cambiando la frase in positiva, la donna è fatta per l'uomo e l'uomo è fatto per la donna. Perfetta, dunque, l'uguaglianza di natura e di dignità dei due sessi, evidente la loro complementarità sia sul piano naturale, sia su quello cristiano (vv. 1 le. 12c: "nel Signore"; "e tutto da Dio") che ha riscoperto e attualizzato l'ordine della creazione. È perciò del tutto errata certa traduzione di 11,10: «La donna deve portare un segno di dipendenza (*exousia*) sul capo». *Exousia* indica invece in tutto il NT potestà esercitata, non subita; evoca la persona investita di autorità, non il suddito sottoposto a tale autorità. Anche qui *exousia* ha valore attivo. Il velo, dice Paolo, è il segno della potestà, dell'autorità, della idoneità di cui gode la donna. Uguale all'uomo per natura e dignità, la donna cristiana non è più una minorenne, nemmeno in sede religiosa. Segno e distintivo di tale nuovo potere e capacità sarà il velo, che ella deve portare sul capo secondo le usanze ebraiche e giudeo-cristiane.

d. «*Nelle assemblee tacciano» (ICor 14,34)* - È l'edificazione che deve regolare nell'assemblea l'uso dei carismi della glossolalia e della profezia. In concreto Paolo stabilisce che sia i glossolali sia i profeti parlino in due o tre, e uno alla volta. Ma il glossolalo «taccia nell'assemblea» (v. 28) se manca un interprete delle lingue, così come «taccia» (v. 30) il profeta se si alza un altro a trasmettere una rivelazione ricevuta proprio allora.

Dalla loro ansia di comprendere e approfondire il messaggio degli interpreti delle lingue e dei profeti le corinzie potevano, dunque, essere spinte a interloquire nell'assemblea. Paolo pone il suo veto, invitandole a interpellare a casa i loro mariti. Diverse le ragioni che hanno indotto l'apostolo a comportarsi così. Anzitutto per le costumanze del mondo di allora, sia giudaico che pagano, secondo cui era «disdicevole per una donna parlare in assemblea» (14,35). Poi per la pratica giudeocristiana vigente nelle chiese siro- palestinesi, che imponeva

i

il silenzio alle donne nelle riunioni cultuali (vv. 33b.36a). Infine per l'ordine da tutelare in una chiesa, come quella di Corinto, che, per l'opulenza dei doni divini, rischiava di trasformare le sue assemblee sacre in chiassose e scomposte adunanze di esaltati. Da questa preoccupazione sono dettate anche le severe limitazioni imposte a glossolali e profeti nel contesto dell'edificazione comunitaria (vv. 26ss). Essendo allora le donne molto arretrate culturalmente, le loro domande di spiegazioni e delucidazioni avrebbero interrotto inutilmente più volte la discussione, ostacolando una più vasta e proficua edificazione della comunità.

e. *«Siano soggette ai loro mariti» (Ef 5,22)* - Nel codice familiare che riguarda i rapporti tra i coniugi, Paolo esorta due volte le mogli a essere sottomesse ai mariti, ciò che sembra lesivo della dignità della donna. Sennonché dal punto di vista filologico il verbo greco *hypotàssò* non evoca costrizione, imposizione, ma suggerisce la libera e volontaria accettazione dell'ordine gerarchico, proprio della famiglia patriarcale dei tempi di Paolo. Di qui le molte traduzioni o parafrasi suggerite: occupate il posto che vi compete, rimettetevi all'autorità del marito, lasciatevi guidare da lui, accettate le sue direttive. Si ricordi poi che l'esortazione paolina è inserita nel tema dell'unione sponsale tra Cristo e la chiesa. Per cui alla donna è rivolto l'invito a sottomettersi al marito «*come* al Signore» (v. 22), «*come* la chiesa è soggetta al Cristo» (v. 24). Similmente al marito è raccomandato di amare la moglie «*come* il Cristo ha amato la chiesa» (v. 25), di nutrire e curare la moglie che è carne propria «*come* anche il Cristo fa con la sua Chiesa» (v. 29). Questi quattro *come* hanno il valore non solo comparativo, ma anche causale. In altri termini, la moglie deve essere sottomessa al marito, non solo *a somiglianza* della chiesa che è sottomessa a Cristo, ma anche *perché* la chiesa è sottomessa a Cristo. Così pure il marito deve amare la moglie e nutrirla e custodirla non solo *a somiglianza* di quanto fece e fa Cristo per la chiesa, ma anche *perché* Cristo ha fatto così per la chiesa. E dunque l'unione sponsale di Cristo e della chiesa non è solo il modello, l'esemplare, il tipo che i coniugi devono riprodurre, ma anche il fondamento del loro modo di comportarsi. Sicché, sottomettendosi al marito, la moglie partecipa alla grazia della soggezione della chiesa a Cristo, così come, amando la moglie, il marito partecipa alla grazia dell'amore di Cristo per la chiesa. Tutt'altro quindi che ledere la dignità femminile, questo brano di Ef eleva la donna a simbolo della chiesa e dell'umanità intera di fronte a Dio e al suo Cristo.

3. CONCLUSIONE - L'accusa di misoginia rivolta contro certi passi biblici non ha dunque consistenza reale, in quanto essi riflettono o luoghi comuni presenti in tutte le letterature del mondo o la situazione socioculturale del tempo. È chiaro che in questi casi non si tratta né di giudizi né di direttive che vincolino i credenti di ogni tempo o di ogni luogo.

Come s'è visto, il messaggio biblico, specie del NT, è liberante nei riguardi della donna. Vien fatto di chiedersi: come lo ha recepito la chiesa nei venti secoli della sua storia? Per certi versi la chiesa ha proseguito sulla scia di Gesù andando contro corrente; per altri versi si ha l'impressione che non sia sempre riuscita a sottrarsi a certi condizionamenti androcentrici dell'ambiente.

Ha instancabilmente insegnato che la donna è per natura, dignità e destinazione sullo stesso piano dell'uomo. Non ha cessato di esaltare lo stato verginale, consacrato e non. Ha riconosciuto alla donna il diritto di optare liberamente per la verginità o per il matrimonio, e di scegliere il suo compagno di vita nell'unione sacramentale monogamica e indissolubile. D'altra parte, però, pur incoraggiando e apprezzando l'attività molteplice della donna nella vita ecclesiale, sembra che non sempre le abbia riconosciuto poteri e ruoli pari a quelli dell'uomo. Si ha la sensazione, insomma, che nel settore delle responsabilità all'interno della comunità cristiana la donna sia stata considerata a volte più complementare che partner, a tutti gli effetti, dell'uomo.

EBREI

I - ORIGINE PAOLINA E CANONICITÀ' — Prima del concilio Vaticano II la liturgia latina presentava le letture prese dalla lettera agli Ebrei con il titolo «Dall'epistola di s. Paolo apostolo agli Ebrei». Dopo il concilio, la liturgia ha rinunciato a chiamare questo scritto "epistola di s. Paolo" e dice semplicemente "lettera agli Ebrei". Questo cambiamento manifesta bene che la lettera agli Ebrei occupa un posto particolare nel NT. In una forma originale, essa presenta una dottrina estrema- mente profonda sul sacerdozio di Cristo.
TRADIZIONI ANTICHE - La lettera agli Ebrei non si presenta come le lettere paoline, che incominciano tutte con il nome dell'apostolo. Essa invece non contiene il nome di Paolo, né all'inizio né dopo. Eppure è stata messa nella serie delle lettere paoline fin dall'antichità. Il testimone più antico del testo, il papiro Chester Beatty, datato dell'anno 200 circa, contiene Eb tra Rm e ICor. Molti manoscritti mettono Eb dopo 2Ts e prima delle lettere pastorali. Nei manoscritti bizantini Eb viene dopo le lettere pastorali, alla fine di tutta la serie delle lettere paoline. Questa posizione è divenuta tradizionale.

L'origine di Eb è discussa. In Oriente è stata ricevuta come paolina fin dai primi tempi. Il fatto però che Eb differisse molto dalle lettere paoline suscitava diversi tentativi di spiegazione. Clemente Alessandrino riteneva che il testo greco non fosse di Paolo stesso, ma di Luca, che avrebbe tradotto nel suo stile una lettera scritta da Paolo in ebraico (in Eusebio, *Historia Eccl.* IV, 14,2). Origene proponeva una distinzione tra forma e contenuto. La forma evidentemente non era paolina; la dottrina però era degna dell'apostolo. «Chi ha scritto l'epistola? Il vero, Dio lo sa; quanto a noi, certe dichiarazioni ci sono pervenute: alcuni le danno per redattore Clemente Romano, altri Luca» (in Eusebio, *o.c.,* VI, 25, 11-13). In genere, i padri orientali tralasciarono queste distinzioni e si attennero all'affermazione tradizionale di origine paolina.

In Occidente, invece, le perplessità si mantennero a lungo. Alcune controversie le aumentarono ancora. I rigoristi e gli ariani traevano argomenti da certi passi di Eb, il che provocava la diffidenza verso questo scritto. Tertulliano l'attribuisce a Barnaba. Eusebio riferisce che la chiesa di Roma non credeva all'autenticità paolina di Eb (o.c., III, 3, 5). Tuttavia, verso la fine del IV sec., la saldezza della tradizione orientale s'impose all'insieme della chiesa.

2. CANONICITÀ - Una distinzione, però, si manifestò, in particolare presso s. Gerolamo. Per lui il punto importante non era la questione dell'autore, ma quella dell'appartenenza di Eb alle scritture ispirate. Sull'autore egli restava nel dubbio; sulla canonicità, invece, egli si pronunciò senza esitazione nel senso affermativo *(Ep.129 ad Dardanum, PL* 22, 1103). Lo stesso fece s. Agostino, a causa dell'«autorità delle chiese orientali» *(Depeccatorum meritis* I, 27, 50, *PL* 44, 137).

Infatti la canonicità di Eb era stata riconosciuta in Oriente dal concilio di Laodicea (360) e attestata da s. Atanasio nella sua lettera festiva del 367. In Occidente, il sinodo romano del 382, a quanto pare, segui la stessa via *(DS* 180). I concili africani (Hippona 393, Cartagine 397 e 419) furono espliciti in proposito: Eb fa parte delle sacre Scritture *(DS* 186). Questo punto ormai non fu più messo in dubbio. I concili di Firenze (1442) e di Trento (Sessione IV, 1546) proclamarono di nuovo la canonicità di Eb *(DS* 1335 e 1503).

3. DISCUSSIONI - L'affermazione della canonicità favorì l'opinione che sosteneva l'autenticità paolina, tanto più che nel canone delle Scritture Eb veniva

associata alle lettere paoline. Il concilio di Trento, tuttavia, rifiutò di pronunziarsi sulla questione della autenticità. All'inizio del XX sec. la Commissione Biblica vietò ai cattolici di negare l'origine paolina; ammise però che si parlasse di redazione non paolina *(DS* 3591-93).

Attualmente l'autenticità paolina non è più propugnata. Troppe constatazioni le sono contrarie. Come già osservava Origene, lo stile di Eb differisce molto da quello di Paolo. Non ha niente della sua spontaneità focosa né della sua irregolarità. È uno stile accurato, equilibrato, letterario. La composizione dimostra un'arte raffinata. D'altra parte, l'autore non parla di se stesso e non manifesta nessuna pretesa all'autorità apostolica (2,3). Egli adopera appellativi diversi per parlare di Gesù, introduce in modo diverso le citazioni dell'AT e soprattutto impernia la sua dottrina cristologica su un tema trascurato da Paolo, quello del sacerdozio. Da questi e altri indizi risulta impossibile attribuire direttamente a Paolo il testo di Eb.

Nondimeno un'origine paolina in senso largo non manca di probabilità. L'affermazione fatta dalla tradizione orientale si trova corroborata da parecchie osservazioni. Eb infatti sta in rapporto stretto con due temi caratteristici di Paolo: la critica della legge mosaica e l'obbedienza redentrice di Cristo. La cristologia di Eb richiama quella delle lettere della prigionia: il Figlio immagine di Dio, esaltato al di sopra degli angeli, che riceve un nome superiore al loro nome. Anche la presentazione della morte di Cristo come un sacrificio non è priva di contatti con testi di Paolo (ICor 5,7; Rm 3,25; Ef 5,2). Infine, le ultime frasi della lettera, il cui stile è diverso da quanto precede, potrebbero provenire da Paolo stesso, che avrebbe così approvato e raccomandato l'opera di un suo compagno. Questa ipotesi, già proposta da G. Estius nel XVI sec., viene ripresa nei nostri tempi (Gaechter, Héring).

4. AUTORE - Detto ciò, le parole di Origene rimangono sempre attuali: «Chi ha scritto l'epistola? Il vero,
10 sa Dio!». I nomi tramandati da Origene, quelli di Clemente Romano e di Luca, non trovano oggi molti sostenitori, perché il confronto tra Eb e le opere di Luca e di Clemente non suggerisce una identicità di autore. Barnaba, invece, che Tertulliano presenta come autore di Eb, è più facilmente accettato, senza però nessuna possibilità di controllo, giacché non possediamo nessun altro scritto di Barnaba. Molti altri candidati sono stati proposti (Filippo, "uno dei sette", Silvano, Priscilla, Aristione, ecc.). Il più plausibile pare sia Apollo, la cui competenza biblica e capacità oratoria vengono messe in rilievo da Luca (At 18,24-28). Questo compagno di Paolo (ICor 3,4-9; 16,12; Tt 3,13) potrebbe essere l'autore di Eb. Tuttavia l'assenza di ogni testimonianza antica in proposito non permette di uscire dal dubbio.

11 - CIRCOSTANZE DELLA REDAZIONE — Non abbiamo nessuna informazione sicura sulle circostanze della redazione. Le dobbiamo dedurre dal testo stesso, il quale rimane molto vago in proposito.

1. DESTINATARI - Il titolo tradizionale afferma che la lettera è stata mandata "a degli ebrei". Questo titolo è antichissimo; lo si trova già nel e nelle testimonianze più antiche (Panteno e Clemente Alessandrino, Tertulliano). Non appartiene però al testo della lettera, che non adopera mai questo appellativo. L'autore si rivolge chiaramente a dei cristiani, invitandoli a mantenere la loro professione di fede (3,6.14; 4,14; 10,22; 13,7). Molti esegeti ritengono che si tratti di giudeo-cristiani o addirittura di sacerdoti ebrei divenuti cristiani (cf. At 6,7). Sarebbero tentati di tornare al giudaismo. Altri però combattono questa opinione e asseriscono che i destinatari erano etnico- cristiani. Il testo non obbliga a scegliere. L'autore non parla né di giudei né di pagani, ma prende una prospettiva specificamente cristiana, radicata cioè nell'AT (2,16; 4,9), aperta però a "ognuno" (2,9), senza distinzione di origine.

S'intravede la situazione dei destinatari dalle esortazioni rivolte loro. Non hanno conosciuto direttamente il Signore (2,3), il che rende improbabile un'origine palestinese. Non sono neofiti, bensì cristiani da molto tempo (5,12).

Dopo la loro conversione hanno sopportato con generosità ogni sorta di vessazione (10, 32-34). Ora debbono affrontare di nuovo le tribolazioni e potrebbero cedere allo scoraggiamento (12,3.12). Infatti il loro livello spirituale non sembra soddisfacente (5,11-12; 10,25) e alcune deviazioni dottrinali, di tipo giudaizzante, minacciano la fede della comunità (13,9-10; 12,16). L'autore evoca il pericolo dell'apostasia, via di perdizione irrimediabile (6,4-6; 10,26-31). Egli precisa però che la comunità non sta a questo punto; anzi essa merita le lodi per la sua generosità passata e presente (6,10). Con tutto questo, non è possibile individuare con precisione una comunità, giacché questi dati si possono applicare a molte comunità della seconda metà del I secolo.

1. LUOGO - Una sola indicazione geografica è fornita dal testo. La si trova nei saluti finali; «Vi salutano quelli dall'Italia» (13,24). Non è chiaro però se queste persone si trovavano nel loro paese e mandavano i loro saluti altrove, come le chiese d'Asia mandavano saluti a Corinto (ICor 16,19), ovvero se si trovavano in qualche altra regione e mandavano saluti in Italia. Le annotazioni aggiunte al testo in alcuni manoscritti non sono unanimi: molte prendono la prima soluzione e dicono: «Fu scritta dall' Italia» oppure «da Roma». Ma c'è anche chi prende l'altra soluzione e scrive: «Fu scritta da Atene». I commentatori moderni manifestano la stessa diversità di pareri. Roma o qualche altra città d'Italia viene proposta da alcuni come luogo di destinazione e da altri come luogo di origine. I destinatari vengono situati a Gerusalemme o a Cesarea, ad Antiochia o in Galazia, a Efeso, a Corinto. Il fatto che i destinatari conoscevano Timoteo (13,23) porta a preferire una comunità fondata da Paolo.

2. DATA - La data di redazione non si può determinare facilmente. I pareri variano da una data anteriore all'anno 55 (Synge, Montefiore) a una data posteriore al 110 (Dulière). Siccome la lettera di Clemente Romano adopera il testo di Eb, molti accettano la data di questa lettera (verso il 95) come *terminus ad quem* per la datazione di Eb. Un punto più discusso è se Eb sia anteriore alla distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70. L'autore, è vero, adopera il presente quando descrive la liturgia giudaica (9,6-10; 10,1.11); si tratta però di un presente giuridico, atemporale, il quale non permette di stabilire una cronologia. Tuttavia un passo come 10,1-3, che presenta come ipotesi irreale la cessazione dei sacrifici, difficilmente potrebbe esser stato scritto dopo la distruzione del tempio. Perciò una data anteriore all'anno 70 viene ritenuta probabile (Riggenbach, Spicq e altri autori).

4. SFONDO CULTURALE - Siccome esistono parecchi contatti tra Eb e i manoscritti di Qumran, ad es. il tema della nuova alleanza e l'attesa di un sacerdote degli ultimi tempi, è stata avanzata l'ipotesi di una parentela stretta. Un esame attento, però, non è stato favorevole a questa ipotesi. Una comune dipendenza dalla tradizione biblica e giudaica basta per spiegare i contatti, i quali d'altronde sono sempre accompagnati da divergenze notevoli.

Nell'insieme, Eb sta in connessione molto più forte con il giudaismo ellenistico. I suoi procedimenti di composizione assomigliano a quelli del libro della Sapienza. Il suo vocabolario si avvicina a quello di Filone. Una certa fusione di prospettive greche con le prospettive bibliche si osserva in diversi passi: duplice definizione della fede (11,1), duplice opposizione nella tipologia, una più metafisica, l'altra escatologica. La mentalità biblica, però, rimane preponderante. L'autore non pratica la trasposizione dei testi biblici al piano della vita morale individuale, come fa Filone; egli mantiene, invece, un senso realissimo della storia della salvezza e dell'escatologia.

I rapporti tra Eb e lo gnosticismo, affermati da Kasemann, non sono stati dimostrati con sufficiente attenzione alla cronologia dei testi. Tutt'al più si potrebbe discutere dei rapporti eventuali tra Eb e certi elementi pre-gnostici. Una cosa è chiara: il testo di Eb rispecchia un ambiente culturale ricchissimo, aperto a influssi molteplici, i quali però si trovano dominati dalla tradizione biblica e dalla fede in Cristo.

III - QUESTIONI LETTERARIE — Fin dalla sua prima frase, magnifica per

potenza ed equilibrio, Eb si manifesta capolavoro letterario. Il testo è stato tramandato da numerosi manoscritti in modo molto soddisfacente. Poche varianti meritano attenzione (2,9; 9,11; 10,1; 11,11.37).

1. GENERE LETTERARIO - L'appellativo tradizionale di 'epistola' non è veramente giustificato. Infatti Eb non incomincia come una lettera, bensì come una predica. La prima frase costituisce uno splendido esordio (1,1-4). È vero che la finale, invece, corrisponde bene al genere epistolare: breve esortazione, notizie personali, saluti, ultimo augurio (13,22-25). Un problema quindi si pone: a che genere appartengono i capitoli intermedi? Al genere oratorio o al genere epistolare? Un'indagine precisa porta a rispondere che Eb 1,1-13,21 appartiene al genere del discorso e non a quello della lettera. Gli elementi propriamente epistolari sono completamente assenti. L'autore non dice mai che scrive e non si esprime mai come se fosse separato dalla gente a cui si rivolge. Perciò un numero crescente di esegeti considera Eb come una predica alla quale è stata aggiunta una brevissima lettera di accompagnamento per mandarla per iscritto a qualche comunità distante. La finale epistolare conferma questo parere, poiché designa il discorso precedente come un "discorso di esortazione" (13,22), cioè una predica (cf. At 13,15).

Nella sua predica, l'autore adopera in modo alternato il tono dell'esposizione dottrinale e quello dell'esortazione pastorale. Non appena egli ha spiegato un punto di dottrina, invita gli uditori a trarne le conseguenze per la loro vita cristiana (2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,20; 10,19-39; 12,1-13,18).

Questa mescolanza di generi ha provocato un'ipotesi: Eb sarebbe nata dalla fusione di due opere diverse: una apologetica, che voleva controbattere le posizioni giudaiche, l'altra esortativa, destinata ai cristiani. Questa congettura è priva di fondamento, giacché i rapporti tra parti esortative e parti dottrinali appaiono strettissimi.

Si discute sull'importanza da attribuire a questi due generi. Parecchi esegeti ritengono che la parenesi fornisce la chiave dell'opera e che la dottrina le è subordinata (Schierse; Michel; Nauck). Altri danno la preponderanza all'esposizione dottrinale. In realtà, i rapporti sono reciproci. Occorre tuttavia notare che la parenesi cristiana subordina se stessa all'esposizione, perché insiste anzitutto sulla necessità di accogliere il messaggio della fede (2,1; 3,12; 4,14, ecc.).

1. STRUTTURA LETTERARIA - Una divisione facile in due parti, la prima dottrinale (1,1-10,18), la seconda esortativa (10,19-13,21), è stata proposta da s. Tommaso d'Aquino e ammessa da parecchi commentatori. Non corrisponde però ai dati reali, poiché le esortazioni sono presenti fin dai primi capitoli (2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,20). Un'altra divisione in tre parti è abbastanza comune tra gli esegeti di lingua tedesca; distingue tre temi successivi: 1. La parola di Dio (1,1-4,13); 2. Il sacerdozio di Cristo (4,14-10,18); 3. Il cammino dei credenti (10,19-13,21). Questa divisione presenta l'inconveniente di non rispettare bene la distribuzione effettiva dei temi e di tralasciare indicazioni letterarie importanti.

Infatti l'autore adopera costante- mente certi procedimenti di composizione, che permettono di discernere la struttura letteraria del suo discorso. I più importanti sono l'annuncio del tema da svolgere (1,4; 2,17; 5,9-10; 10,36-39; 12,13) e le inclusioni, ripetizioni verbali che segnano l'inizio e la fine di una unità letteraria piccola o grande.

- NUOVA SINTESI CRISTIANA — In questo ampio discorso, l'autore presenta una nuova sintesi di dottrina e di vita cristiana, tutta imperniata sulla mediazione sacerdotale di Cristo.

1. PUNTO DI PARTENZA TRADIZIONALE - Le ultime parole dell'esordio (1,4) annunciano un'esposizione sul "nome" che il Figlio «ha ricevuto in eredità», nome "più eccellente" di quello degli angeli. Con queste espressioni tradizionali (At 4,12; Ef 1,21; lPt 3,22), l'autore introduce una prima parte (1,5-2,18) che richiamerà la cristologia tradizionale, esprimendola con testi dell'AT adoperati nella catechesi primitiva: Cristo è stato glorificato come Figlio di Dio (1,5-14),

dopo aver sofferto la passione nella sua condizione umana (2,5-18). Questo riassunto dottrinale prepara egregiamente il tema del sacerdozio, perché lascia vedere i due lati di una mediazione tra Dio e gli uomini. La conclusione della prima parte può dunque applicare a Cristo il titolo nuovo di «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede per i rapporti con Dio» (2,17). Dal messianismo davidico siamo passati alla cristologia sacerdotale, che costituisce il messaggio proprio di Eb.

2. CRISTOLOGIA SACERDOTALE - Nella seconda parte (3,1-5,10), l'autore dimostra che Cristo possiede a perfezione le due qualità fondamentali del sacerdote, quelle cioè che lo costituiscono mediatore. La prima qualità riguarda il rapporto con Dio, la seconda il rapporto con gli uomini. Per i rapporti con Dio, Cristo è "degno di fede" (2,17; 3,2). Così va tradotto l'aggettivo greco *pistós,* come in Nm 12,7, citato qui dall'autore, e in molti testi. Come Mosè fu dichiarato "degno di fede" da Dio stesso (Nm 12,1-8), così Cristo è presentato da Dio come "degno di fede" in quanto è il Figlio glorificato. Tutti lo debbono dunque ascoltare. Una lunga esortazione insiste su questa conseguenza (3,7-4,14). L'altra qualifica, "misericordioso", completa la prima, mostrando accanto all'aspetto di autorità quello di legame fraterno con gli uomini. La gloria sacerdotale di Cristo non l'ha allontanato dagli uomini, perché è stata ottenuta per mezzo di una solidarietà estrema con loro, nell'umiltà, la sofferenza, l'ubbidienza fino alla morte (5,5-10). Cristo glorioso possiede dunque appieno la duplice capacità di relazione, necessaria al sommo sacerdote per svolgere il suo compito di mediatore. [Sacerdozio II]

3. SACERDOZIO IMPAREGGIABILE - Non basta all'autore l'aver dimostrato che Cristo è sommo sacerdote. In una terza parte (5,11-10,39), egli mette in rilievo gli aspetti nuovi del sacerdozio di Cristo, che l'hanno portato a una perfezione mai raggiunta prima di lui. Un'esortazione previa (5,11-6,20) sottolinea l'importanza particolare di questa esposizione centrale.

La prima sezione (7,1-28) prende per base l'oracolo del Sai 110,4 e definisce il genere di sacerdozio, che appartiene al Cristo glorificato, un genere diverso, non «secondo l'ordine di Aronne» ma «secondo l'ordine di Melchisedek». Questo sacerdozio infatti non è determinato da una genealogia terrestre, ma dalla filiazione divina. La sua istituzione rende evidente l'imperfezione del sacerdozio israelitico, fondato in una consacrazione rituale esterna, incapace di rendere perfetto chi la riceveva.

Cristo invece è stato veramente "reso perfetto" (7,28) dal suo sacrificio. Questo è il tema della seconda sezione (8,1-9,28), la quale definisce il sacrificio di Cristo per mezzo di un confronto con il culto dell'alleanza antica. Questa aveva soltanto degli "ordinamenti carnali" (9,10), riti esterni inefficaci. Il suo santuario era terrestre. Cristo invece è entrato nel santuario vero, cioè "nel cielo stesso", grazie all'offerta di se stesso, adempiuta una volta per sempre. È diventato così «il mediatore dell'alleanza nuova» annunziata da Geremia.

La terza sezione (10,1-18) sottolinea l'efficacia perfetta dell'offerta personale di Cristo, in contrasto con l'impotenza della legge antica, la quale non otteneva mai la purificazione delle coscienze, malgrado la ripetizione indefinita delle immolazioni di animali. «È impossibile infatti che il sangue dei tori e dei capri tolga i peccati» (10,4). Cristo ha posto fine a questa situazione senza uscita; «infatti con un'unica oblazione ha reso perfetti quelli che vengono santificati» (10,14). Grazie al sacrificio e al sacerdozio di Cristo la situazione religiosa degli uomini è compieta- mente trasformata.

4. SITUAZIONE CRISTIANA - L'importante esortazione (10,19-39) che segue l'esposizione centrale (7,1-10,18) sottolinea il cambiamento intervenuto: ormai le antiche barriere sono abolite; tutti i credenti hanno il diritto di entrare nel santuario grazie al sangue di Gesù e vengono invitati ad accostarsi a Dio con fede viva, speranza incrollabile, carità operosa. La loro situazione, tuttavia, non è priva di pericoli. Le cadute sono ancora possibili. La vigilanza è dunque necessaria, nonché la costanza nelle prove.

Per incoraggiare i credenti, l'autore mette sotto i loro occhi i grandi esempi del passato, mostrando che la fede si è trovata alla base di tutto ciò che è stato attuato di valido nella storia religiosa dell'umanità (11,1-40).
Dal sacrificio di Abele fino ai martiri del tempo dei Maccabei, passando per Enoch, Noè, Abramo e Mosè, la storia della salvezza è storia della fede. La fede sola è capace di ottenere le più grandi vittorie e di sopportare le prove più tremende.

I cristiani sono dunque invitati a unire alla fede la pazienza, sull'esempio di Gesù che sopportò la croce (12,2). Lungi dall'essere occasione di scoraggiamento, la prova deve rinforzare in noi la speranza, perché Dio se ne vuole servire «per farci partecipare alla sua santità» (12,10). Come Cristo, nella sua passione, ha imparato l'obbedienza (5,8) e adempiuto la volontà di Dio (10,5-10), così i cristiani, nelle loro prove, si sottomettono all'azione divina santificante (12,5-11) e fanno la volontà di Dio (10,36).

A questo aspetto ricettivo dell'esistenza cristiana, l'ultima parte (12,14-13,18) congiunge l'aspetto attivo, fissando gli orientamenti principali per la condotta: ricercare la pace con tutti e la santificazione (12,14), praticare la carità fraterna (13,1-3.16) e le altre virtù (13,4-6), in unione con il sacrificio di Cristo e nella sottomissione ai capi della chiesa (13,7-17).

5. ERMENEUTICA BIBLICA - Tanto nelle sue esposizioni dottrinali quanto nelle sue esortazioni, l'autore fa un continuo confronto tra la realtà cristiana e l'AT. La sua posizione in proposito non manca di complessità. Egli riesce a conciliare i contrari: rispetto profondo e critica radicale. Infatti vengono affermati allo stesso tempo l'adempimento dell'AT e la sua abrogazione. Adempimento in quanto era prefigurazione e profezia. Abrogazione in quanto era legge e istituzione. Per le sue dimostrazioni, l'autore ricorre continuamente ai testi dell'AT, ma si serve di questi testi per provare l'insufficienza del sacerdozio antico, del culto antico, dell'alleanza antica.

Nelle sue interpretazioni, l'autore adopera i metodi allora in uso nella tradizione giudaica e dimostra più volte una maestria rabbinica (ad es. in 7,1-10). Occorre però riconoscere la sua potente originalità, in particolare quando spiega le tre dimensioni dell'adempimento cristiano: continuità basilare con l'AT, rottura su punti decisivi, superamento di tutte le deficienze. Illuminato dal mistero di Cristo, l'autore di Eb è pervenuto a una visione penetrante dei rapporti tra NT e AT.

CONCLUSIONE — Alla domanda che s'imponeva all'attenzione dei cristiani sul rapporto tra Cristo e il sacerdozio, l'autore della lettera agli Ebrei ha dato una risposta sostanziosa. Al di là di certe apparenze negative, egli ha saputo approfondire il problema e pervenire a una risposta positiva: Cristo è sacerdote; grazie a lui siamo in comunione con Dio. Questa risposta positiva ha avuto un'importanza decisiva per lo sviluppo della fede cristiana, perché le ha permesso di istituire un rapporto costruttivo con tutta la tradizione cultuale dell'AT, la quale occupa tanto spazio nella rivelazione biblica. Occorre però notare che la risposta dell'autore non è stata semplicistica. Invece di applicare tale e quale al mistero di Cristo il concetto antico di sacerdozio, egli ne ha approfondito il senso fino a rinnovarlo radicalmente. Da un culto forzatamente esterno e inefficace, si è fatto il passaggio a un'offerta personale perfetta. Ne risulta una nuova prospettiva per il culto cristiano, che deve prendere tutta la realtà dell'esistenza e trasformarla, grazie all'unione col sacrificio di Cristo, in offerta di obbedienza filiale verso Dio e di dedizione fraterna agli uomini.

EFESINI

Tra gli scritti più densi del NT, Ef è stata spesse volte paragonata a Rm, almeno per dire che essa tra le lettere deutero-paoline (o, nell'ipotesi dell'autenticità, tra le lettere della prigionia) occupa lo stesso posto tenuto da Rm tra le grandi lettere di Paolo, soprattutto per la grandiosità della sintesi teologica, oltre che per la forza espositiva. Avendo nel proprio centro ideale il tema della chiesa, la lettera si propone alla comunità cristiana di tutti i tempi come un autorevole e potente invito ad andare sempre al di là della superficiale sociologia ecclesiastica e a preoccuparsi di fondare sempre la prassi della chiesa sulla realtà misterica del suo essere. Va ricordato che Marcione intendeva la lettera come scritta «ai Laodicesi» (cf. Tertulliano, *Adv. Marc.* 5,17). Quest'ultima ipotesi (cf. Col 4,16) va tenuta in considerazione. Da una parte, infatti, la supposizione di uno spazio vuoto da riempire di volta in volta con un diverso nome di città (= lettera circolare; cf. H. Schlier) non è verosimile, sia perché non si conosce tra le lettere dell'antichità nessun caso del genere, sia perché nel NT stesso altri casi di lettere indirizzate a più comunità ne contengono la dichiarazione esplicita (cf. Gal 1,2; lPt 1,1). Dall'altra, colpisce in Ef il tono distaccato e scialbo del rapporto con i destinatari: essi non vengono mai interpellati, i saluti finali sono del tutto impersonali, e non si trattano questioni concrete della loro vita comunitaria; anzi, sembra che l'autore non sia mai stato a diretto contatto con loro (cf. 1,15; 3,2-4; 4,21); ora, per tutto ciò è impensabile che a scrivere sia stato Paolo, se si tien conto che il suo soggiorno a Efeso era durato per ben due anni (cf. At 19,10).

2. IL RAPPORTO CON COL - Un particolarissimo problema riguardante Ef è il suo rapporto con Col (cf. gli studi di E. Percy e C.L. Mitton). Un attento esame di comparazione rivela che la prima non solo conosce la seconda, ma la utilizza a volte verbalmente: alcuni passi sono paralleli quasi alla lettera (cf. Ef 6,21-22 con Col 4,7-8 ed Ef 5,19-20 con Col 3,16-17); altre volte si verifica un fenomeno di «inflazione, per cui passi diversi di Col confluiscono in un solo passo di Ef (cf. Col 1,14.20 con Ef 1,7; Col 4,3 e 1,26 con Ef 3,4); inoltre vi sono delle nette affinità di pensiero (come il tema di Cristo "capo" della chiesa: cf. Col 1,18 con Ef 1,22-23; quello della "pace" conclusa mediante il sangue di Cristo: cf. Col 1,20 con Ef 2,14-15), congiunte però a slittamenti tematici (per esempio, il concetto di "corpo" in Col 1,18 e 2,19 tradisce ancora una probabile origine cosmologica, mentre in Ef ha soltanto valore ecclesiologico). Questo fatto ci porta a concludere che, sia Col autentica o non autentica, con tutta probabilità Ef non lo è. Infatti: se non lo è Col, evidentemente non lo è nemmeno Ef che da essa dipende; se invece Col fosse autentica, allora la situazione di Ef si spiegherebbe al meglio come adattamento di quella da parte di un (lontano) discepolo, poiché l'ipotesi di un segretario è «troppo vaga e troppo poco fondata su specifici fatti storici o letterari» (M. Barth, p. 41).

2. LA TECNICA LETTERARIA - Anche la tecnica letteraria depone a favore di una mano che non è dell'Apostolo. Quanto al vocabolario, si contano circa 50 parole uniche nel corpus paolino (come *epourdnios,* 'celeste', *diàbolos,* 'diavolo'); altre sono proprie degli scritti più tardivi del NT (come *dianoia* 'pensiero', *apdts,* 'inganno'); il sostantivo *dikaiosyne,* 'giustizia', è usato solo in senso morale (5,9; 6,14; forse anche 4,24). Ma è soprattutto lo stile che diverge dalle lettere genuine di Paolo: per una certa accumulazione pleonastica di sinonimi (cf. 1,15-18), per la lunghezza delle frasi a costruzione ridondante (cf.1,3-14; 1,15-23), per frequenza di ripetizioni (cf. 1,19; 2,7), di genitivi nominali (cf. 1,5.6.7; 2,2.3.14.15), di complementi preposizionali (cf. 1,5; 4,12) e per un certo stile epistolare tutto proprio, che ha fatto ritenere ad alcuni che lo scritto sia in realtà un trattatello o un'omelia, soltanto incorniciati a forma di lettera.

3. IL PENSIERO TEOLOGICO - Specialmente il pensiero teologico rende più evidenti le originalità della lettera. Si possono esemplificare quattro settori.

1) La teologia della giustificazione prescinde ormai da ogni polemica contro le opere (anzi in 2,10 emerge la nuova locuzione "opere buone", che sarà poi

ricorrente nelle lettere pastorali), e la "giustizia" è ridotta da evento escatologico puramente gratuito a semplice virtù morale, per di più accostata ad altre in serie (cf. 4,24; 5,9; 6,14); quanto alla legge, essa non è più collegata con i concetti di carne e di peccato, ma appare solo una volta (in 2,15) come fattore di separazione anti-ecumenica tra ebrei e pagani.

2) La cristologia riprende una funzione cosmica già attribuita a Cristo in Col e insiste su di lui come "capo" in modo del tutto nuovo rispetto alle grandi lettere paoline; inoltre, il tema del "mistero di Cristo" (che in lCor 2,1-10 si riferiva alla croce) ora invece in 3,4 (proseguendo Col 1,26) fa riferimento all'unione ecumenica di ebrei e pagani, secondo uno schema di rivelazione che è post-paolino (cf. Rm 16,25s; lTm 3,16; Tt 1,2-3; lPt 1,20).

3) La tensione escatologica si allenta assai e l'attesa della parusia passa in seconda linea; la risurrezione del cristiano è già avvenuta con Cristo (cf. 2,5-6 con Rm 6,5) e i concetti di 'pléroma' e di 'crescita' sottolineano di più l'aspetto spaziale-verticale della salvezza che non quello cronologico-orizzontale: più che al Signore che deve venire, si guarda al Signore come capo attuale del cosmo e della chiesa (cf. 4,10).

4) La maggiore novità tematica della lettera si misura in campo ecclesiologico; ormai il termine *ekklesia* non significa più una singola comunità locale (come in Paolo e ancora in Col 4,15.16), ma qualifica soltanto la totalità dei cristiani considerati unitariamente come una sola grande comunità; inoltre la terminologia "capo-corpo" e "capo-chiesa" evidenzia maggiormente la distinzione tra Cristo e i cristiani, che in più viene esplicitata dal nuovo tema metaforico del rapporto sposo-sposa (5,22-33); infine, il concetto di 'fondamento' (che in lCor 3,11 chiariva una funzione di Cristo) viene ora applicato agli «apostoli e profeti» (2,20), la cui funzione ministeriale viene proseguita nel tempo dagli «annunciatori, pastori e maestri» (4,11).

In sostanza, per l'autore di Ef la figura di Paolo appartiene ormai al passato (cf. 3,1-2); ma gli riconosce un prestigio tale da farne ancora il maestro e l'ispiratore di una mutata situazione storica.

II - LA SITUAZIONE STORICO-ECCLESIALE — Si possono fare due constatazioni preliminari. Innanzitutto si nota che l'autore proviene dal giudaismo (più precisamente: dal giudaismo ellenistico) e i destinatari dal paganesimo: lo prova la frequente distinzione in questo senso tra "noi" e "voi" (1,12-13; 2,1.3. 11.13.17.22; 3,1; cf. anche 4,17-20; 5,8
a); ciò spiega anche il modo discreto di utilizzare l'AT (citato senza formule di introduzione). Inoltre Ef prescinde da ogni tono polemico (dato che 4,14 è troppo vago); non c'è neppure un interesse anti-eretico come nella vicina lettera ai Colossesi; e non risultano avversari esterni alla comunità cristiana. Ciò non significa tuttavia che Ef sia stata scritta in una terra di nessuno e che determinarne le circostanze sia un'impresa disperata (così *l'introduzione al NT* di Wikenhauser-Schmid).

La situazione ecclesiale dei destinatari (= qualche chiesa dell'Asia Minore) la ricaviamo dalla trattazione degli argomenti che stanno maggiormente a cuore all'autore (cf. gli studi di K.M. Fischer, di H. Merklein e il commento di R. Schnackenburg). Sinteticamente potremmo dire che l'intento della lettera è di richiamare i destinatari alla tipica novità della vita cristiana da loro abbracciata. Questo avviene a un doppio livello, secondo le due dimensioni dell'"uomo nuovo", che in 2,15 ha un valore cristologico-comunitario (= Cristo = chiesa, in quanto composta da ebrei e pagani), mentre in 4,24 ha un valore soteriologico-individuale (= il battezzato).

In primo luogo, quindi, l'autore cerca di salvaguardare in termini prettamente ecumenici *l'unità* ecclesiale (Ef 4,3.13 sono gli unici testi del NT in cui ricorre questo vocabolo). Il pericolo concreto era quello di una diastasi tra la componente di origine pagana e quella di origine giudaica, con il rischio di una prevaricazione della prima sulla seconda (= indizio di una età tardiva: verso la fine del I sec.); l'autore perciò ricorda agli etnico-cristiani tutta la dignità

storico-salvifica di Israele, al quale essi sono stati associati (cf. 2,11-22: prosegue il tema paolino di Rm 11, 13-24), ma in modo da formare un "tertium genus" chiamato alla pace (cf. 2,14; 4,3). Un sottotema è quello dell'unità con i pastori: questi infatti, pur nell'assenza degli apostoli che valgono però sempre come "fondamento" (2,20; cf. 3,5), sono garanti dell'identità ecclesiale e sono espressione dei nuovi ministeri che ne favoriscono la crescita (cf. 4,11).

In secondo luogo, è la vita cristiana di ogni giorno che deve essere all'altezza di quanto già è stato operato dal battesimo (cf. 1,13; 4,22- 24.30). Lo spazio dato alla parenesi metà lettera! Cerca appunto di arginare la ricaduta in una «alienazione dalla vita di Dio» (4,17-19). Evidentemente i destinatari correvano il rischio nient'affatto teorico di dimenticare l'originalità cristiana anche sul piano del vissuto etico, sia individuale che di rapporto con gli altri (in particolare nel matrimonio: cf. 5,22-33).

III - LA RISPOSTA DELLA LETTERA — Premettiamo che il discorrere dell'autore è di carattere profondamente sereno, quasi contemplante e celebrativo di una realtà misterica, di cui sa e confessa gioiosamente di far parte, cercando di coinvolgere i destinatari nelle sue stesse certezze e nei suoi stessi sentimenti. Cerchiamo qui di seguire i due momenti dell'esposizione, conformemente ai due livelli della situazione dei destinatari.

1. IL TEMA DELLA CHIESA - Esso viene affrontato secondo una scalarità quadruplice.

1) *La progettazione nella volontà di Dio.* Già il prologo della lettera (l'euloghia: 1,3-14) prospetta una sorta di anticipazione della comunità ecclesiale in una volontà salvifica di Dio che è anteriore alla stessa fondazione del mondo (cf. I.3.4.5.1 ls). È da notare che il concetto di predestinazione qui presente non è tecnico (manca l'aspetto negativo della perdizione), ma esprime soltanto la constatazione dell'attuale ed effettiva partecipazione dei cristiani alla grazia dell'elezione. Il ripetuto plurale "ci - noi" fa vedere quanto l'autore di Ef pensi in termini comunitari: Dio ha da sempre progettato un insieme di redenti. La chiesa, inoltre, è depositaria della rivelazione di un "mistero" concernente un più ampio progetto divino sul mondo intero: quello di «ricondurre tutte le cose a Cristo come a un capo» (1,10). Questa conoscenza fa parte della sapienza cristiana (cf. 1,8-9), la quale perciò sa giudicare opportunamente le realtà cosmiche, non solo in quanto le relativizza, ma soprattutto in quanto le vede segretamente orientate ad un traguardo cristico: e questo conferisce al cristiano anche una visione non paurosa, bensì positiva ed ottimistica nei suoi rapporti con il mondo, poiché sa che questo non è autonomo né tiranno, bensì esautorato della sua qualità di "potenza", desacralizzato, sottoposto e anzi in tensione verso l'unica signoria di Cristo. E l'autore della lettera piega le ginocchia davanti al Padre (cf. 3,14), perché solo lui ha creato tutte le cose (3,9) e solo da lui ogni gruppo (3,15: *patria* in greco non significa 'paternità' ma "ceppo, famiglia, stirpe, genere") di potenze sia celesti che terrene (cioè di ogni tipo) riceve esistenza e forza. Soprattutto dev'essere l'intera comunità cristiana a rendere questa testimonianza (cf. 3, lOs: è l'unico testo in tutto il NT in cui la *ekklésia* viene fatta nel suo insieme soggetto di una proclamazione, che è poi a dimensione universale). Ed è a questo Dio che va imperiosa, umile e gioiosa la dossologia di tutti i cristiani «nella chiesa e in Cristo Gesù» (3,21): è come un canto corale che sale da tutta la comunità cristiana verso colui che è «Padre di tutti, al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (4,6: la formula è probabilmente di origine o almeno di risonanza filosofica greca, dove comportava un riferimento cosmologico: 'Cosmo).

2) *La dimensione cristologica.* La cristologia di Ef prende le mosse non da un discorso sulla chiesa ma da una riflessione sul rapporto di Cristo con il più vasto raggio delle realtà cosmiche (cf. l,9-10.20-22a). 11 suo rapporto con la realtà ecclesiale ne sarà solo una specificazione, ancorché del tutto privilegiata (cf. l,22b-23). Il lettore dello scritto infatti comincia con lo scoprire che primordiale «mistero della volontà di Dio» è quello di «intestare tutte le cose nel

i

Cristo» (1,10), cioè di dare un amministratore, un responsabile alla pienezza dei tempi nuovi che ormai hanno compiuto quelli delle antiche attese (cf. un analogo significato apocalittico di "mistero" a Qumran: lophab 7,2.13-14; 1QS 11,17-19). Si viene così confrontati con la figura gigantesca di Cristo *pantokràtór* (cf. l,20s.22a). Questa concezione cristologica offre al cristiano una chiave ermeneutica del mondo, tale da non restringere la signoria di Cristo alla sola chiesa; Cristo infatti è più grande della chiesa, la quale non può pretendere di confinarlo tutto nei propri limiti: ciò significherebbe per lei identificarsi col mondo, che è invece l'intero teatro del dominio di Cristo. Tuttavia, non il cosmo, ma la chiesa soltanto è detta "corpo" di lui (1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30), cioè luogo di sua specialissima appartenenza, anzi un insieme vivente che da lui riceve non solo un senso e un orientamento (come il mondo), ma addirittura l'esistenza, la sussistenza, l'identità stessa (cf. 4,15-16). Molto eloquente è soprattutto il testo l,22b-23 (che diamo qui in una versione diversa da quella della CEI): Dio «lo diede in qualità di capo su tutte le cose alla chiesa, che è il suo corpo, la pienezza di lui che riempie totalmente ogni cosa». Mondo e chiesa formano due cerchi concentrici, sottoposti alla stessa signoria di Cristo; ma solo la chiesa è il pleroma di Cristo, cioè l'ambito pienamente riempito dalla sua presenza, dalla sua grazia e dai suoi doni (cf. 3,19; 4,10.13; 5,18), con il quale egli ha un rapporto che non è solo di trascendenza ma anche di immanenza. Questa specialissima relazione viene evidenziata anche con un linguaggio nuziale (cf. 5,25.27), che rappresenta una ripresa dell'antica simbologia profetica di Osea. Ma qui la personificazione della chiesa non va intesa nel senso gnostico di una sua preesistenza in forma di sizigia o coppia archetipale con Cristo; infatti in 5,2 la chiesa non è altro che l'insieme personalistico e storico di "voi" e "noi". Ciò significa che la chiesa non sta autonomamente all'origine della redenzione, ma è la semplice risultante della salvezza dei cristiani (cf. 2,4-5); all'origine di tutto l'evento salvifico c'è soltanto l'amore di Dio in Cristo per tutti coloro che erano morti per i propri peccati (cf. 2,1) [Gesù Cristo].

3) *La strutturazione interna.* Questo particolare aspetto dell'ecclesiologia di Ef appare innanzitutto nell'immagine di «tempio santo» (2,22), che cresce sul «fondamento degli apostoli e dei profeti» (questi ultimi sono probabilmente uomini spirituali della chiesa primitiva; cf. ICor 12,28); allo stesso Paolo viene riconosciuto un ministero del tutto singolare (cf. 3,2s). Ma la sezione epistolare più importante a questo proposito è 4,7-16, che offre tre componenti di messaggio. In primo luogo si noterà che Cristo è il punto di partenza (cf. vv. 7s. 10.11.16) e insieme traguardo di tensione di tutta la vita della chiesa e della sua ministerialità (cf. vv. 13.15). In secondo luogo, l'autore menziona alcuni ministeri specifici: «Alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri» (4,11). Pur divergendo da altre liste analoghe dell'epistolario paolino (cf. ICor 12,28; Rm 12,6-8), le funzioni qui designate costituiscono dei ministeri portanti, di base, attorno ai quali si articola la comunità; ma probabilmente la lista designa una successione storica dall'età degli apostoli a quella dei pastori, la cui attività principale è quella di "maestri" (cf. l'endiadi), più che non lo spettro, nient'affatto completo, di ministeri attuali. In terzo luogo, tuttavia, viene affermata una ministerialità di tutti i membri della chiesa (cf. 4,7: «a ciascuno di noi...»); contro H. Schlier e con R. Schnackenburg, il "noi" va inteso in senso comunitario e non settoriale, come risulta sia dalla citazione biblica di 4,8, sia dalla locuzione non particolaristica di 4,10 («per riempire tutte le cose» o forse "tutti" al maschile). Sicché, compito specifico degli stessi ministeri portanti è di «rendere idonei i santi a compiere il ministero» (4,12: così ottimamente la CEI); questa universalità ministeriale è riaffermata in 4,13: «Affinché arriviamo tutti».

4) *La composizione ecumenica.* La chiesa è un "corpus mixtum", non tanto di santi e di peccatori, quanto piuttosto di uomini provenienti da esperienze religiose e culturali diverse. Essa è esempio in atto di ecumenismo. L'autore della lettera, conformemente al suo ambiente storico, discorre di ebrei e di pagani che

sono confluiti nella nuova realtà ecclesiale e in essa devono dare prova di quell'unità e di quella pace che Cristo realizzò in se stesso: « Egli è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo per creare, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia» (2,14-16). Si noterà il procedere carico e ripetitivo di questo testo: segno che il tema riempie l'animo dell'autore e gli sta particolarmente a cuore. In Cristo e quindi nella chiesa (probabilmente il complemento "in un solo corpo" comporta una dimensione sia individuale che sociale) ogni divisione è superata; l'uomo nuovo (anche qui in senso sia individuale-cristologico che sodale-ecclesiale) è un uomo di pace, che favorisce e realizza non solo la mutua coesistenza, ma una vicendevole comunione, così che ormai «gli uni e gli altri» possono presentarsi «al Padre in un solo Spirito» (2,18; ma qui il *pneùma* potrebbe anche avere solo valore psicologico come in Fil 1,27). Il confluire insieme dei diversi tronconi storico-salvifici fa parte del "mistero" divino rivelato ora alla chiesa: «che i gentili cioè sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo e ad essere partecipi della promessa per mezzo del vangelo» (3,6). Emerge qui la posizione del tutto privilegiata di Israele, popolo di Dio di antica data, al quale si viene per grazia cooptati (cf. 2,11.12: «Un tempo voi, pagani per nascita, eravate esclusi dalla cittadinanza di Israele»; 2,13.19: «Ora invece, in Cristo Gesù..., non siete più stranieri né ospiti, ma concittadini dei santi e familiari di Dio»), Risuona la suggestiva immagine paolina dell'innesto contro natura (cf. Rm 11,17-24); ma viene ormai suggerito che la chiesa sta al di là del solo Israele (cf. i «figli della disobbedienza» in 2,2; 5,6) e che i cristiani, pur nella continuità del piano divino di salvezza, formano qualcosa di nuovo, un "tertium genus".

2. IL TEMA DELLA VITA CRISTIANA - Dal punto di vista etico, il tema si inserisce logicamente sul precedente (cf. anche la struttura epistolare). Innanzitutto va precisata l'ottica dell'autore sull'antropologia soprannaturale. Quando dice che tutti «eravamo per natura meritevoli d'ira» divina (2,3), egli richiama il passato precristiano e pre-battesimale (il complemento *physei,* 'per natura', è stato riferito al peccato originale solo al tempo della controversia pelagiana, mentre i padri greci lo intendevano soltanto nel senso di "veramente, in realtà"). Però il superamento di quella condizione viene celebrato, magnificando il «Dio ricco di misericordia» e «la straordinaria ricchezza della sua grazia» (2,4.7). E qui fa capolino la tipica eredità paolina: «Per questa grazia infatti siete salvi mediante la fede... perché nessuno possa vantarsene» (2,8-9). La salvezza consiste in una singolare partecipazione al destino e alla stessa identità dinamica di Cristo: con lui il cristiano «rivive», «risuscita», «siede nei cieli» (2,5.6) già oggi. L'etica che ne deriva rappresenta un netto superamento della condizione pagana, che viene descritta consistere nell'accecamento della mente, nell'estraneità alla vita di Dio, nella durezza del cuore (cf. 4,17-18), e poi nella dissolutezza (4,19; 5,3-5), nella menzogna (4,25), nell'ira (4,26s), nel furto (4,28), nella maldicenza (4,29); l'elenco è puramente esemplificativo. Le richieste contrarie vengono presentate di volta in volta con linguaggi diversi anche se mutuamente integrantisi.

Un primo modulo espressivo è quello del «deporre l'uomo vecchio» e «rivestire l'uomo nuovo» (4,22.24): il testo è parallelo a Col 3,8-11, ma là è più evidente la dimensione cristologica dell'uomo nuovo, mentre qui prevale l'aspetto morale (in Col: «Vi siete spogliati, avete rivestito»; qui: «Dovete deporre... e rivestire»). La vita cristiana è intesa come un continuo processo di rinnovamento, un cammino di impegno che non viene mai meno sulla strada della conformazione al progetto divino di un uomo «creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera» (4,24).

Un altro modulo espressivo consiste nell'invitare all'imitazione di Dio e di Cristo (4,31-5,2); essa si specifica in quello che più è tipico del Dio cristiano, cioè in quel comportamento di amore, che qui viene abbondantemente qualificato

come benevolenza, misericordia, perdono (cf. 4,32), come agàpe e donazione di sé (5,2), così come già il prologo celebrava Gesù in quanto "figlio diletto" per l'effusione del suo sangue (cf. 1,6-7).

Un ulteriore modulo espressivo fa ricorso all'antitesi tenebra-luce (5, 6-14) per descrivere l'esistenza cristiana come un passaggio liberatorio dall'una all'altra e come cammino nello splendore del Signore. In particolare 5,14 è probabilmente un antico frammento innico, che presenta un'intimazione e una promessa, in cui la tenebra è connessa soltanto con un semplice e infruttuoso (non peccaminoso) sonno; sembra comunque evidente un contesto battesimale.

L'autore, inoltre, si esprime in termini sapienziali (5,15-17), presentando l'impegno cristiano nel vigilante controllo della propria condotta come un fatto di saggezza, che sa profittare anche di circostanze malvagie per leggervi la manifestazione della volontà di Dio.

Infine, la vita cristiana viene descritta come un canto che sale dal cuore (5,18-20) e che rappresenta in positivo l'azione entusiasmante dello Spirito (cf. la "sobria ebrietas" di Filone Alessandrino) in opposizione alla sfrenatezza di un'ubriacatura da vino: il canto si concretizza in un incessante ringraziamento «a Dio padre, nel nome del signore nostro Gesù Cristo».

Una sezione tutta particolare della parenesi di Ef concerne il codice dei doveri familiari (5,21-6,9), che è aperto dall'invito ad essere «sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (5,21; cf. Fil 2,3). Sotto questa insegna programmatica vengono trattati per ordine i doveri nei rapporti tra marito e moglie (5,22-33), tra figli e genitori (6,1-4), tra servi e padroni (6,5-9). L'autore ha presente e sviluppa il passo affine di Col 3,18-4,1; ma insiste soprattutto sul caso dei coniugi, la cui relazione matrimoniale egli approfondisce teologicamente alla luce dell'analoga e superiore relazione sponsale Cristo-chiesa. Tra i due livelli c'è una mutua filigrana, per cui la dignità cristiana del primo consiste nella trasparenza del mistero d'amore che unisce Cristo e la chiesa, e la concretezza del secondo si basa e si ispira alla più naturale e meravigliosa delle esperienze umane, che è quella dell'unione tra uomo e donna; i due livelli, sotto aspetti formali diversi, presentano pertanto ciascuno una mutua precedenza misterica sull'altro. È particolarmente degna di nota la triplice ricorrenza del verbo *agapàn,* 'amare' (5,25.28b.33): un fatto più unico che raro nei confronti della letteratura ambientale per qualificare l'atteggiamento del marito verso la moglie. Mentre la parenesi sul rapporto figli-genitori ripete motivi tradizionali, quella su schiavi-padroni pone ambedue i poli sociali sotto una comune istanza superiore, che li parifica entrambi: «Per loro come per voi c'è un solo Signore nel cielo e non v'è preferenza di persone presso di lui» (6,9; cf. v. 8). Si fa strada così, discretamente, senza violenza, ma inesorabilmente, la grande rivoluzione sociale del cristianesimo, che è fondata non su motivi di natura o di analisi sociologiche, ma sul messaggio inaudito di una fraternità motivata dall'alto, dall'«uomo perfetto» che è Cristo (4,13; cf. 4,28).

La lettera di fatto si conclude con una pagina esortatoria, che risplende dei bagliori di un combattimento (6,10ss). Con un linguaggio fortemente simbolico preso a prestito dall'AT (cf. Is 11,4-5; 59,16-18; Sap 5,17-23) viene descritta «l'armatura di Dio per poter resistere alle insidie del diavolo» (6,11). L'intento fondamentale dell'autore è di evitare ai cristiani ogni illusione, ogni falsa sicurezza, che li conduca al quietismo e all'irresponsabilità di chi pensa di riposare sugli allori: resta ai battezzati, proprio in quanto eletti e redenti, la durezza di una lotta contro potenze di vario genere (unite nel comune denominatore di "diavolo"; cf. anche 2,2), che cercano comunque di sottrarli al raggio d'azione della signoria di Cristo. L'enumerazione delle "armi" (= verità, giustizia, pace, fede, salvezza, Spirito, parola di Dio, preghiera) non fa altro che rimandare il battezzato alla pienezza della sua identità specifica, la quale da sola rappresenta già una distinzione e un'attribuzione di campo molto netta, che permette di «restare in piedi» (6,13).

IV - STRUTTURA — La si può individuare sostanzialmente in base a due cesure

importanti. La più rilevante è quella che separa i primi tre capitoli dagli altri tre. Infatti la sezione 1-3 termina con una dossologia (3,20-21), che è segno normale di conclusione (cf. Rm 11,33-36), mentre in 4,1 si inizia con la formula «Vi esorto dunque», che già in Rm 12,1 introduceva la sezione parenetica. Nella prima parte il linguaggio è di genere contemplativo, celebrativo, mentre nella seconda esso è esigitivo, con prevalenza del modo verbale imperativo.

Un'altra cesura è nel c. 1 tra il v. 14 e il v. 15: qui avviene il passaggio da un brano atipico per un'apertura di lettera, di stile innodico, all'inizio epistolare vero e proprio; sicché il brano 1,3-14 è isolabile come prologo a tutta la lettera. Ne risulta una struttura, che è letteraria e teologica nello stesso tempo.

Dopo il prescritto (1,1-2) e il prologo-ouverture (1,3-14), seguono due grandi parti: la *prima*, d'impronta più dottrinale, è dedicata al tema del mistero di Dio in Cristo come fondamento della chiesa (1,15-3,21); la *seconda*, più parenetica, tratta della nuova vita del cristiano nella chiesa (4,1-6,20); chiudono notizie e saluti finali (6,21-24).

ELEZIONE

Per la sconfinata ampiezza di quanto l'elezione include, molti sono i vocaboli e le immagini che concorrono a formularne la realtà complessiva: alleanza (il più frequente), amore e conoscenza di Dio (Am 3,2), nuova "creazione" (Dt 32,6; *s* Cosmo), ecc. Nell'elezione è racchiusa tutta la salvezza, sin da prima che fosse storia (Ef 1,4ss). Qui ci si concentrerà soprattutto sul verbo principale e più tecnico, l'ebr. *bahar* (gr. *eklégomai),* senza tuttavia trascurare quelle voci ed espressioni che hanno anticipato l'uso dello stesso *bahar,* come per es. *laqah,* "prendere", e simili. Benché le accezioni profane o comuni di queste voci precedano cronologicamente il rispettivo uso religioso, questo però registra una netta preponderanza quantitativa rispetto al profano (specie per *bahar),* in particolare quando soggetto della frase è Dio. Inoltre l'uso teologico di *bahar* con soggetto Dio è assai irregolare, segno che tale uso non si è imposto in tutti gli ambienti religiosi d'Israele.

I - L'ELEZIONE ESPERIENZA PRIMORDIALE DI FEDE —

1. L'ELEZIONE FORMULA LA FEDE IN DIO - Non sembra che *bahar* sia stato usato prima dell'opera deuteronomistica. La realtà stessa dell'elezione, però, è certamente più antica, tanto quanto l'autocoscienza d'appartenere in modo particolare a Dio. Da quando, cioè, si nutre ed esprime la fede nel Dio che «ha cominciato a [opp. si è compiaciuto di fare di voi il suo popolo» (ISam 12,22; "popolo di Dio" in Gdc 5,7.11; 20,2; ecc.). La fede, per es., che viene manifestata dall'antichissimo "credo" tuttora presente nel rituale delle primizie e che si legge in Dt 26,1-11, il cui nocciolo ricorda la benevola e insieme potente iniziativa di Dio liberatore d'Israele dall'Egitto (w. 5-9; Liberazione/Libertà). Alla stessa fa appello la relazione dell'alleanza stretta a Sichem sotto Giosuè (Gs 24), in cui l'antichissima tradizione è rivestita di forme deuteronomistiche ed esiliche/postesiliche. Lo stesso va ripetuto per l'antica fede formulata con espressioni più recenti in Gdc 5,2s.5.9.11.13.23 e nel primo oracolo di Balaam (Nm 23,8s: popolo messo "a parte"). Identico filone si coglie nella presentazione di per sé recente di Es 6,2-7, in cui P narra la vocazione di Mosè ricordando da una parte gli originali impegni di Dio con i patriarchi e dall'altra allacciando alla stessa elezione l'imminente intervento di liberazione e di riscatto «con braccio teso e con grandi castighi»: «Vi prenderò per me come popolo e sarò il vostro Dio...» (v. 7).

L'antichissima fede faceva sentire a Israele d'essere oggetto d'una iniziativa d'amore da parte di Dio. Rispetto agli altri popoli, esso si sentiva distinto e privilegiato: l'esperienza dell'elezione formulava l'antica fede e l'alimentava. Dal Dt in poi quell'esperienza di fede e di vita verrà formulata ricorrendo al verbo *bahar.* [Pentateuco]

2. L'ELEZIONE FORMULA LA SCELTA CONCRETA DEL PROPRIO DIO DA PARTE DELL'UOMO - Se Gdc 5,8 è originario, il primo uso biblico di *bahar* indica una scelta di *non-fede* da parte dell'uomo verso gli dèi: «Israele si scelse nuovi dèi». Dal contesto si evince che c'era già stata una scelta precedente, quella che rispondeva all'elezione con cui Dio per primo aveva scelto il suo popolo: la prima risposta, fondamentale, della fede è scegliere, "eleggere" il dio in cui si dice di credere. Eleggere altro dio da parte di Israele corrispondeva a rifiutare la propria fede, apostatare.

Quando soggetto dell'elezione o della scelta è l'uomo, suo oggetto non è mai Dio. L'uomo sceglie la vita, i comandi, il servizio, ecc., *verso* Dio (Sal 119,30.173), non Dio stesso. Trattandosi delle divinità, invece, si dice ch'egli elegge o sceglie gli dèi. La differenza ha non poco rilievo teologico e spirituale. Si evidenzia così che Dio non è una delle differenti possibilità di fronte alle quali viene a trovarsi l'uomo che vuole rivolgersi alla divinità. Il vero Dio mi ha già scelto! Israele non deve che riconoscerlo: servirlo, scegliere la sua via, i suoi comandi, obbedirgli, ecc., non è che esprimere questa fede nella previa elezione da parte di Dio.

3. TUTTA LA STORIA D'ISRAELE ESPRIME ELEZIONE - Nei vari libri e lungo i secoli dell'AT le differenti vicende sono lette da Israele nell'ottica della propria elezione da parte di Dio. La storia vissuta non si rifà soltanto a scelte autonome dell'uno o dell'altro degli uomini, ma soprattutto a quelle di Dio, al suo disegno che si manifesta sulla terra. È quanto si percepisce dalla storia della creazione (Gen 1-2), in particolare da quel «prese» *(laqah)* l'uomo e «lo pose» nel giardino di Eden che in Gen 2,15 esprime già a suo modo una elezione. Ancora di scelta o particolare preferenza si parla a proposito di Abele (Gen 4,4), come di Enoch, anch'egli "preso" da Dio (Gen 5,24). Similmente sì dice di Noè che «trovò grazia agli occhi del Signore» e «camminava con Dio» (Gen 6,8s).

Nella storia dei patriarchi si evidenzia ancor più la riflessione di fede sull'elezione. Tra le varie costanti di quelle antiche tradizioni popolari riguardanti i patriarchi, da Abramo (l'arameo errante) sino a Giuseppe e allo stesso Mosè, si è colpiti dalla libera e sovrana scelta di Dio nel condurre quelle storie; ciò che vi domina è comunque e sempre l'amore gratuito e benevolo di Dio. È lui, e non i discendenti naturali, a tenere le fila: lui e coloro che egli elegge.

Quando poi il popolo d'Israele sperimenterà l'oppressione e la schiavitù in Egitto, quell'elezione assumerà i colori forti d'una impresa potente e gloriosa di Dio che "libera", "redime", "riscatta", "acquista", "scampa", ecc., il "suo popolo" per farlo completamente "suo", sua "eredità". Qui i testi sono moltissimi, disseminati in tutta la Bibbia: conseguenza della continua riflessione e attualizzazione di quell'evento fondante in seno al popolo e alla teologia d'Israele. Di non minore rilevanza per il nostro tema è la successiva storia dell'ingresso nella terra promessa, della sua occupazione sotto Giosuè e i giudici. In un certo senso è la prosecuzione dello stesso esodo, il suo completamento. Dio elegge i capi del "suo popolo", che egli accompagna, protegge, difende e rende vincitore. È Dio che dona quella terra destinandogliela e sottraendola ai precedenti occupanti. Al di là delle formulazioni e delle tradizioni letterarie che ci tramandano quella lunga storia, ciò che continua a risaltare è la fedeltà di Dio al suo giuramento verso il "suo popolo" Israele.

L'ideologia dell'elezione del re da parte di Dio era comune a tutto l'antico Oriente. In Israele, tuttavia, la concezione dell'elezione del re manifesta una caratteristica propria nell'ammettere la possibilità del rifiuto (per Saul: ISam 15,23.26), pur rimanendo indelebile il carattere di "eletto" (cf. ISam 24,7.11; 26,9.11.16. 23; 2Sam 1,21). Di norma, il rifiuto viene giustificato con la defezione dell'eletto rispetto alla sua missione. Si suppone, dunque, che al dono dell'elezione e all'affidamento di un impegno corrisponda, da parte dell'eletto, una risposta, che può anche risultare negativa.

Nei salmi regali, d'epoca certamente preesilica, non è raro che si richiami l'elezione di Davide (di cui non si è mai dubitato: cf. ISam 16, 7.13) e questo, per il salmista, suona garanzia per l'elezione anche del suo discendente, cioè del re che regna nel tempo in cui si va componendo quel dato salmo, nonostante le azioni e testimonianze contrarie offerte dal suo comportamento (cf., per es., Sai 78,67; 89,4.20): quel dato re contrastava con quell'amica elezione e con quanto affermavano le promesse rivolte dal profeta Natan a Davide riguardo alla discendenza regale (2Sam 7). Di massima eloquenza è il Sai 89 (anche 132): Dio è fedele, Davide e il suo casato sono eletti per sempre, ma Dio ha "respinto" *quel suo* "unto" per i suoi misfatti. L'elezione è comunque salva e tale deve restare.

2. DIO ELEGGE IL POPOLO D'ISRAELE - Non è inverosimile che la formulazione esplicita dell'elezione del popolo d'Israele sia da attribuirsi a conseguenza del fallimento della regalità come istituzione. Ora Dio si rivolge direttamente a Israele come a *bahur,* "eletto". Di tale elezione parla in particolare il secondo discorso di Mosè in Dt 7,6ss; 10,15; 14,2. Su tutti emerge certamente 7,6-8: l'elezione si presenta come il primo motivo di fondo a sostegno del precetto di non mescolarsi con Canaan. I vv. 9-11 aggiungono un secondo motivo per la separazione d'Israele dai popoli che lo circondano: è il richiamo alle

tradizioni dell'alleanza, evento dal significato del tutto parallelo a quello dell'elezione stessa. Buon risalto anche sul carattere gratuito dell'elezione, come quello, d'altra parte, dell'alleanza, entrambe fatte espressamente risalire all'epoca patriarcale (cf. anche 10,15). Altro elemento notevole, anche se derivato: la grandezza d'Israele non è la causa, bensì è l'effetto dell'elezione, la quale non ha altra fonte che l'amore grazioso di Dio (v. 7).

«Scelto fra tutti i popoli» (Dt 10,15), Israele è tenuto a custodire e a vivere il proprio carattere specifico derivantegli dall'essere *bahùr* da parte di Dio: reiezione fonda la totale obbedienza del popolo verso colui che lo ha "scelto" (cf. Dt 7,12; 10, 12s). Carattere specialissimo, espresso soprattutto dalle due formule recenti, cui vanno tuttavia riconosciute radici assai antiche: di essere costituito cioè "popolo consacrato", o "santo", "a Dio" (Dt 7,6; ecc.; cf. Es 19,6) e "popolo particolarmente suo", cioè scelto per sé da Dio, in modo unico e speciale rispetto a ogni altro (cf. Dt 7,6; 14,2; ecc.; Es 19,5; Sai 135,4; ebr. *segullah).*

2. DIO ELEGGE SION/GERUSALEMME - Con formule particolarmente stereotipe, il Dt rileva l'elezione di Sion/Gerusalemme (ben 20 ricorrenze, da 12,5 a 26,2; più 31,11), anche se stranamente non la connette con quella del popolo. La fissità delle formule dimostra che si tratta di concezioni preesistenti. D'altra parte è già il Sai 132, di data assai precedente all'esilio, che ci parla di Sion eletto per essere abitato da Dio (v. 13). Perché lo «ama», Dio ha «eletto il monte Sion» (Sal 78,68), che diviene così "sua dimora" (Sal 68,17).

Con l'elezione di Sion/Gerusalemme il Dt offre un'ulteriore e chiara testimonianza della predilezione che Dio ha verso Israele: si conferma che esso è il "suo popolo" e che Dio è il "suo Dio". Partecipando al culto nel tempio, l'elezione stessa diventa motivo e veicolo della benedizione e protezione divina nella vita quotidiana del pio israelita. Sion/Gerusalemme sono così destinate ad assicurare un solo tempio e un solo culto, come c'è un solo Dio e una sola elezione (cf. Dt 12 e 16). Il Dt, benché in uno strato tardivo, si premura di affermare anche l'elezione dei leviti (tribù di Levi) tra le altre tribù, il che assicura automaticamente l'elezione del sacerdozio e quindi avalla l'unicità della stirpe sacerdotale, garanzia del retto funzionamento del servizio liturgico che a sua volta è garante di salvezza per l'individuo e per la nazione intera.

Quest'ultima osservazione spiega l'assenza di *bahar* nei profeti preesilici, che pure conoscono e parlano dell'elezione di Sion e d'Israele, benché non manchino di contestarla (Am 3,2; 9,7). Lo stesso Isaia, gerosolimitano e ben a conoscenza dell'elezione sia del tempio che del re, non parla dell'elezione e salvezza che in chiaro significato teologico: la salvezza per lui avviene grazie alla fede (Is 7,9; 28,16) e in prospettiva escatologica (Is 2,2ss; 9,1-6). Per quei profeti, l'uso e significato di *bahar* avrebbe favorito pericolose illusioni circa la salvezza del popolo: l'elezione e la retta (formale) pratica del culto sarebbero state percepite come automatica garanzia da ogni sventura. Ma ciò era inammissibile, secondo tutta la tradizione teologica ebraica.

III - L'ELEZIONE DI DIO NEL BUIO DELL'ESILIO —

1. L'ELEZIONE NEL DEUTERONOMISTA (Dt) - È alquanto difficile per noi oggi figurarci il crollo generale e il buio che fu causato dalla presa di Gerusalemme ad opera dei babilonesi e dal conseguente esilio. Il tempio è distrutto, Gerusalemme profanata e occupata, Israele oppresso e disperso, la monarchia davidica finita. Il Dt, che opera in Palestina, non può sottrarsi ad un quadro estremamente fosco quanto all'elezione, anche se non privo di qualche barlume di speranza.

Un chiaro esempio di tale speranza (e fede) è in Dt 4,37, che ci conserva l'unico passo esplicito del Dt sull'elezione del popolo d'Israele: «Perché ha amato i tuoi padri, ha scelto la loro posterità e ti ha fatto uscire dall'Egitto con la sua stessa presenza e con grande potenza...». Non c'è dubbio che si tratti d'un adattamento deuteronomistico su Dt 7,6-10, ma è da rilevare che il Dt mantiene inalterata la linea essenziale del Dt circa l'elezione: la inserisce infatti in un discorso che, oltre all'obbedienza a Dio, richiede anche e soprattutto la conversione, consapevole della triste ora presente: «Con angoscia tornerai al

Signore tuo Dio e ascolterai la sua voce, poiché il Signore Dio tuo è un Dio misericordioso: non ti abbandonerà e non ti distruggerà, non dimenticherà l'alleanza che ha giurata ai tuoi padri » (Dt 4,30s). D'altra parte, però, lo stesso adattamento partecipa il profondo dramma di fede determinatosi con la caduta di Gerusalemme e la distruzione del tempio. Pur mantenendo l'elezione, ora il Dt indica che non le si corrisponde più soltanto con l'obbedienza verso Dio e l'esecuzione fedele dei suoi precetti, ma è necessario riconoscere che «il Signore è Dio» e «all'infuori di lui non ce n'è altro» (v. 35; cf. v. 39), tanto e così reale era il pericolo determinato dal terremoto istituzionale e politico-religioso generale del 586 e dall'esilio babilonese. Ed è proprio tale crollo generale che introduce un'ulteriore modifica nella lettura dell'elezione quale era in Dt. Per il Dt l'elezione continua a risalire all'amore gratuito di Dio, ma non più a quello che si manifesta nel costituire Israele "suo popolo" e nell'immetterlo nel possesso della terra promessa (ora, infatti, tale possesso è problematico), bensì all'amore che si è espresso nel promettere quella terra in eredità: «Per farti entrare e donarti la loro terra in eredità» (4,38): l'amore, quindi, manifestato nell'elezione dei padri.

Nei libri dei Re il Dt non parla mai dell'elezione (IRe 8,8 probabilmente non è deuteronomistico): il Dt è fortemente colpito dalle numerose infedeltà di tutto il popolo durante l'intera epoca monarchica, ciò che pregiudica assai la permanenza della sua elezione. Tant'è che il Dt afferma il rifiuto del regno del nord da parte di Dio, rifiuto esteso a Giuda (2Re 17,19s), e in 2Re 23,27 Giuda è cacciato «dal mio cospetto, come ho cacciato Israele». Israele, dunque, pare aver perso la fonte e il motivo dei suoi tanti privilegi, la sua inarrivabile e impensabile dignità di "popolo suo", di Dio.

Analoga sorte sembra toccare all'elezione di Sion/Gerusalemme e del tempio nell'ottica del Dt. Si ricorda, certo, l'elezione, della quale non si ha nessun dubbio: si vedano, per es., i ripetuti richiami di IRe 8,16.44.48; 11,13.32.36; 14,21; 2Re 21,7 (che ricorda l'elezione "eterna" o "per sempre"). E tuttavia l'attuale situazione generale non si spiega che con un preciso rifiuto: lo afferma esplicitamente 2Re 23,27, dopo aver parlato del rifiuto di Giuda: «Respingerò questa città, Gerusalemme, che m'ero eletta, e il tempio di cui avevo detto: "Ivi sarà il mio nome"». Anche 24,20 è sulla stessa linea: «Ciò accadde in Gerusalemme e in Giuda tanto che infine (Dio) li allontanò da sé».

Quanto all'elezione del re, Dt non ha abolito le tradizioni favorevoli alla regalità, sia di Saul sia di Davide sia dei discendenti di Davide. Tuttavia nell'uso linguistico sembra mostrare una certa precauzione: *bahar* non viene mai impiegato per i discendenti davidici (come accadeva invece nei salmi regali), ma è riservato al solo Davide. Quanto a Saul, poi, colma la misura in chiave negativa: ISam 10,24 aveva presentato la sua elezione come voluta da Dio; ISam 15,23.26 aveva in seguito introdotto il suo rifiuto; ora il Dt riduce l'elezione del re Saul a pura e semplice volontà popolare, eguagliandola addirittura all'idolatria, poiché solo Dio può regnare su Israele (ISam 8,7).

Il quadro generale del Dt, non c'è dubbio, è di tinte fosche. Legata alla storia e in essa verificabile, l'elezione pare essersi disciolta. E tuttavia, come rilevato, non tutto sembra perduto; una speranza pare sussistere ancora per il futuro. È notevole, per es., che reiezione dei discendenti di Davide non venga affatto revocata. Di rilievo anche l'espressione già notata per Gerusalemme in 2Re 21,7, che ricorda la promessa della sua elezione "per sempre". E dopo l'intera narrazione delle successive catastrofi, l'opera di 2Re si chiude con un raggio di speranza, una finestra sul futuro, quando propone la sorte assai migliore riservata dal «re di Babilonia» a «Ioiachin re di Giuda», cui fece "grazia", lo «fece uscire dalla prigione», «gli parlò con benevolenza», ecc., ciò che fondatamente fa prevedere tempi migliori e comunque tiene accesa una fiamma di speranza nella discendenza davidica.

2. L'ELEZIONE NEL DEUTERO-ISAIA (Dtls) - Anche il Dtls opera in un periodo di totale smarrimento spirituale circa l'elezione, anzi di vero e proprio dubbio. Ma il suo messaggio punta in direzione opposta a quella del Dt, suo

contemporaneo.

Dopo la descrizione-esaltazione della potenza sconfinata di Dio (Is 40) e dell'imminente invio del liberatore Ciro (Is 41,1-7), viene introdotto il tema dell'elezione per Israele- Giacobbe: «Ma tu, Israele mio servo, tu Giacobbe, che ho scelto *[bahar],* discendente di Abramo mio amico...» (41,8). Che Israele sia chiamato "mio servo" è un fatto nuovo (cf. anche 44,21; 45,4). Il titolo occupa un posto notevole nella predicazione del Dtls ed è connesso con il tema dell'elezione (43,10.20; 44,1.2; 45,4). L'ideologia dell'elezione regale aveva accostato *'ebed,* servo, a *bahtr,* eletto (Dt 17,15-20; 2Sam 7,5; Sal 78,70; 89,4; 105,6; ecc.); applicando ora il titolo a tutto il popolo, il Dtls lo amplia sino a fargli dono della grazia (elezione-missione) che era stata di Davide (Is 55,3s). D'altra parte il Dtls non sembra prevedere un futuro per i discendenti davidici: l'esperienza del triste passato gli era maestra. È quanto si verifica, analogamente o quasi, per la teologia del tempio: egli spera la sua ricostruzione come quella di Gerusalemme (Is 44,26; 49,17-23), ma la sua fede non si fonda assolutamente sull'elezione di Sion, tale e tanta era stata la catastrofe e vana la fiducia prima della distruzione.

È notevole anche che Israele-Giacobbe non sia soltanto il servo eletto, ma venga anche direttamente collegato con "Abramo mio amico". All'elezione si vuole assicurare un fondamento inalienabile, quanto lo sono il sangue e la razza, cioè il rapporto con il capostipite. Non soltanto: essa sembra richiamarsi alla creazione stessa, perciò all'esistenza stessa sulla terra (Is 43,20s; 44,ls). È comunque certo che il Dtls da una parte ama far risalire l'elezione del popolo d'Israele alle più remote radici possibili, dall'altra la proietta verso l'imminente salvezza, verso la "realtà nuova" che Dio sta creando (cf. 43,18; 44,2ss; ecc.). Contro tutti coloro la cui fede nell'elezione del popolo d'Israele vacillava o era quasi spenta a motivo dei recenti fatti catastrofici, il Dtls ribadisce rivolgendosi all'intero Israele superstite: «Ti ho detto: "Tu sei mio servo, ti ho eletto, non ti ho rigettato"» (41,9b), formula letterariamente sovraccarica e pertanto polemica.

Tale fede del Dtls nell'elezione del popolo d'Israele è lungi dal costituire quel falso senso di sicurezza che fu un tranello prima dell'esilio e che fu già contestato dai profeti preesilici. Nel Dtls non c'è nessun trionfalismo, né tale fede si fonda in alcun modo sulla regalità né sul tempio. Anzi, il Dtls trasferisce sul "servo" elementi che sono della regalità: abbiamo già accennato al parallelo servo-eletto (42,1); ricordiamo lo spirito del Signore (ISam 16,13; Is 11,2) che passa sul "servo" (42, lb). Questo "servo", individuo certamente, raccoglie le titolature e le funzioni del re e d'Israele insieme. Ma il quadro che il Dtls fa del "servo" vieta ogni trionfalismo preesilico annesso all'elezione. Come Israele, anche il "servo" dovrà rispondere con la fedeltà e la totale sottomissione alle esigenze dell'elezione. Ma al "servo" in quanto "eletto" spetta la missione d'essere testimone del Signore e del suo potente amore creativo, testimonianza che si esercita tra i popoli e giunge a coinvolgere tanto il testimone "servo" da esigere da lui la sofferenza e la morte, una sofferenza che appare già nettamente vicaria (cf. Is 52,13-53,12, specie i vv. lOss). Un concetto nuovo d'elezione, al riparo da ogni possibile interpretazione vanagloriosa e distorta.

IV - L'ELEZIONE DI DIO DOPO L'ESILIO —

1. NEI PROFETI E SALMISTI DELLA RESTAURAZIONE - Il contesto storico cronologico del ritorno e della ripresa generale della vita nella terra promessa comporta evidentemente molte espressioni e descrizioni assai prossime all'elezione.

Circa la regalità, va ricordata la finale della profezia di Aggeo: «Ti prenderò, Zorobabele mio servo, e ti terrò come il sigillo, perché ti ho eletto *[bahar]*» (2,23). Discendente di Davide, Fattuale governatore dei rimpatriati non può non ricollegarsi al messianismo regale e alle promesse per i capi del popolo d'Israele, come il profeta aveva assicurato a Davide. Di lui si dice che verrà "preso", come è detto anche di Abramo (Gs 24,3), dei leviti (Nm 2,12), dello stesso Davide (2Sam 7,8). Egli è dunque oggetto speciale di elezione e gli viene affidata anche una missione particolare (qui non specificata) nella storia della salvezza. Con Ag

concorda il contemporaneo Zaccaria. Tra le sue molte tematiche consolatorie, egli prevede che a Zorobabele, discendente di Davide, verrà affidato il popolo di Dio e spetteranno i titoli messianici quali "servo germoglio" (3,8 e 6,12) e "figlio dell'olio" (cioè "unto", "consacrato": 4,14); sul suo capo verrà posta "una corona" (6,11 ss).

Quanto a Sion/Gerusalemme, è tutta la profezia di Ag che ha di mira la ricostruzione del tempio, perché Israele manifesti così il suo impegno di fedeltà in quanto nazione, anzi con il suo culto e la nuova vita di sottomissione al patto giustifichi la propria esistenza di nazione indipendente. Anche più esplicito è Zc1,17: «Le mie città godranno di nuovo l'abbondanza; il Signore consolerà di nuovo Sion, eleggerà di nuovo Gerusalemme».

L'impegno verso Israele (in una visione anche più universalistica) si manifesta non solo nelle promesse esplicite di Zc l,16s e 2,15s, ma anche nel par. Is 14,1: «Il Signore avrà pietà di Giacobbe ed eleggerà ancora Israele, li ristabilirà sulla loro terra». Come la prima elezione, così la nuova: allora la nazione fu costituita grazie a quel gratuito e potente intervento di Dìo che determinò l'esodo dall'Egitto; similmente avviene ora, nel dopo esilio, con il ritorno e la *ricostituzione* del popolo di Dio sulla sua terra. Somiglianza ulteriormente marcata dalla menzione dei molti (popoli) che si uniscono al popolo di Dio nel nuovo esodo o ritorno dall'esilio e quindi nuova elezione, così come era avvenuto nell'esodo ed elezione di prima. Ciò che è d'Israele, ora viene partecipato anche ad altri: il suo privilegio viene ampliato, senza cessare, tuttavia, d'essere suo. Lo sottolineano bene i salmi postesilici, quali Sai 47,8.10; 135,4; 105,6.43; 106,5.

2. NELLE PROSPETTIVE DELL'ANONIMO TRITO-ISAIA - In Is 56-66 si nota una nuova concezione circa reiezione d'Israele. Non è negata, ma sembra non dipendere più dal solo "seme di Giacobbe", quanto piuttosto doversi riferire al «seme uscito da Giacobbe» (65,9): non tanto l'israelita in quanto tale, ma "i servi del Signore", coloro che hanno effettivamente corrisposto ai favori di Dio. La precettistica, che finora seguiva soltanto l'elezione, ora sembra precederla: sarà popolo di Dio soltanto «quello che mi cerca» (Is 65,10). In questa prospettiva sembrano infranti gli antichi confini e i vecchi steccati determinati dal sangue, dai patriarchi, dalle promesse nazionali. È il caso degli eunuchi che si sottopongono alle osservanze e cercano ciò che è gradito al Signore, oppure degli stranieri che hanno scelto di servire Dio e osservare i precetti e le esigenze dell'alleanza. Ai primi, «darò loro nella mia casa un nome ed entro le mie mura un monumento...» (Is 56,5); i secondi, «li condurrò sul mio santo monte e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera». Inoltre «i loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare», ciò che ha una spiegazione nella nuova concezione del tempio e di Gerusalemme e quindi del culto e del popolo: «La mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli» (56,7).

Il vero Israele sarà il risultato d'una nuova creazione (Is 65,9). L'elezione tradizionale dell'Israele antico sembra essere stata scarsa di frutti: in genere il popolo non ha corrisposto alle esigenze dell'elezione, tanto meno vi va corrispondendo ora, dopo l'esilio. L'elezione, dunque, accentua ora la necessità d'una scelta da parte dell'uomo, oltre che da parte di Dio: una scelta quanto mai individuale, libera e comunque possibile a chiunque la voglia fare. Se da una parte è Dio che elegge, dall'altra è anche l'uomo che «cerca Dio» e pertanto ha compiuto già una scelta e la prosegue osservando i precetti. Però l'uomo non è mai proposto come il motivo della propria elezione, poiché essa resta comunque e sempre un atto di bontà gratuita da parte di Dio, come anche Gerusalemme e il suo culto restano il riferimento obbligatorio per rincontro totale con Dio e l'appartenenza al vero popolo d'Israele.

3. L'APPORTO DELLO SCRITTO SACERDOTALE (P) - Al centro sono il sacerdozio e le sue generali connotazioni di legittimità, santità, esercizio del culto secondo la volontà divina. Inoltre il sacerdozio (o sacerdote), grazie alla condizione e all'ufficio che gli sono propri, figura da garante dell'elezione per tutto il popolo d'Israele, vale a dire è segno della presenza protettrice e salvatrice

di Dio in mezzo al suo popolo. Non per nulla in P non si fa mai menzione dell'elezione del popolo né di quella del re: l'unica eletta è la tribù sacerdotale. Ad essa, quindi, spetta la funzione salvatrice, che soddisfa mediante il servizio cultuale. È quanto appare chiaro nella parte P di Nm 16 (vv. la.2b-ll.16-24.27a.35), in cui i discendenti di Aronne vengono legittimati nel loro sacerdozio contro le pretese religiose dei keatiti. Il servizio cultuale, cui si è abilitati da Dio stesso e che viene svolto con perfetta esattezza e puntualità, è la garanzia sia della presenza di Dio in mezzo al popolo sia della salvezza di questo da ogni sciagura.

Nella stessa linea che affida al sacerdozio la funzione di testimone dell'elezione e quindi di garante per il popolo, P indica nei suoi capi (come già avveniva per i patriarchi) i mediatori dell'elezione e pertanto i mediatori di salvezza per l'intero popolo. Come per Aronne (Sai 105,26) così anche per Mosè (Sai 106,23): ambedue "eletti". L'obiettivo teologico è chiaro: di fronte al dato di fatto delle continue infedeltà del popolo e della persistente possibilità d'un rifiuto del popolo stesso dalla sfera dell'elezione, P concentra l'elezione nei suoi esponenti, precisamente nei due principali, Aronne e Mosè, consolidando in tal modo, nella buona tenuta d'un solo eletto, la fede nella generale elezione del popolo. È quanto si poteva già in qualche modo dedurre dal quarto canto del "servo di Dio" in Is 53,11 (ed è anche quanto si nota nello stesso NT, dove l'elezione di tutti avviene grazie a Cristo che è, fondamentalmente, l'unico "eletto di Dio", l'eletto per eccellenza).

3. L'ELEZIONE NELLE RIELABORAZIONI DEL CRONISTA - "Teologo" che stende una storia ben precisa, cioè usa fonti che interpreta e adatta al proprio scopo, in vista di scrivere una "storia della teocrazia", il Cronista non s'interessa che dell'elezione del tempio e del sacerdozio. Centro dei suoi pensieri e preoccupazioni, la loro elezione da parte di Dio è espressa in termini tradizionali, con riferimenti espliciti alla santificazione, perennità, ecc.: vedi per i leviti lCr 15,2; 2Cr 29,11; per i sacerdoti 2Cr 29,11; per il tempio e Gerusalemme 2Cr 7,12.16; 12,13; per Gerusalemme e il culto 2Cr 33,7. Ma è anche da questa centralità che si sviluppa a dismisura nel Cronista tutto ciò che riguarda il culto, indice a sua volta della centralità dell'elezione stessa.

La concentrazione del Cronista alla sola elezione del tempio e del sacerdozio spiega raffievolimento, se non proprio la scomparsa, dell'universalismo che si era notato dall'esilio in poi: nella sua teologia tempio e culto sono confinati a Gerusalemme, ove è la "casa" di Dio e la sede del re, e tutto avviene nel territorio di Giuda (lCr 17,14; 28,5; 29,23; 2Cr 9,8; 13,8; 30,5). E tuttavia una qualche universalità permane: nel regno del discendente di Davide, come lo prospetta lui; nel fatto che, secondo lui, in quel tempio Dio ascolterà anche gli stranieri (per es. 2Cr 6,32); per la costruzione di quel tempio hanno contribuito anche rifugiati e stranieri (2Cr 2,2-17), ecc. Ma tanta valorizzazione del tempio e del culto è lungi dal coinvolgere il fedele in una vera e profonda conversione del cuore e in una totale adesione interna-esterna verso Dio: ne è prova, per es., l'incertezza in cui resta per lo più l'espressione "cercare Dio". Per il Battista, Gesù è il servo di cui Dio si compiace e su cui posa il suo Spirito, teologia che l'evangelista eredita e approfondisce, interpretandola in senso cristiano.

Il "Figlio eletto" di Lc 9,35 commenta quanto i discepoli stanno vedendo nella trasfigurazione. La "gloria" si è fatta visibile e mostra quale sia la realtà dell'"eletto", "il Figlio mio", mentre la voce illustra la visione. Anche qui risuona Is 42,1, come detto sopra per Gv 1,34, mentre ci si allontana verbalmente *dall'*aga*pètós* di Mc 1,11 (altra fonte?). In ogni modo, sembra che Lc abbia voluto sottolineare così una specie di crescendo nei confronti della rivelazione del battesimo. Certamente "Figlio mio" di questo v. lucano oltrepassa assai il solo senso messianico del termine, sottolineandone fortemente una peculiarità tutta propria. Proprietà del Figlio e peculiarità lucana che sono evidenti anche in Lc 23,35, nello scherno che i capi del popolo rivolgono a Gesù in croce. Al solo livello messianico, che dovette costituire il primo contenuto dell'appellativo,

l'evangelista attribuisce assai più, come si può dedurre da tutto il contesto immediato. Il titolo "il suo eletto" (cioè "eletto di Dio") esalta quel legame speciale che per il cristiano non si esaurisce nella messianicità di Gesù, bensì lo manifesta termine d'una elezione particolare e unica, quella appunto del Figlio di Dio.

lPt 2,4.6 richiama la «pietra vivente, eletta, preziosa, angolare» da identificare certamente con Cristo considerato qui fondamento di quell'edificio-chiesa in cui i cristiani sono "pietre viventi" che si «edificano in edificio spirituale» (vv. 4-6). Il Cristo è dunque considerato come risorto, tornato da morte a vita. In quanto in comunione con lui, anche i cristiani sono "pietre viventi", dal Cristo stesso sottratte alla morte per essere viventi con lui.

2. GESÙ, L'ELETTO DI DIO, ELEGGE I SUOI - Il primo impatto di Gesù con coloro che sarebbero stati "i futuri banditori del vangelo" (*Ep. Barn.* 5,9) ha tutti i segni dell'elezione: la preghiera intensa e solitaria sul monte da parte di Gesù precede il momento solenne in cui egli «chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse *[eklégomai]* dodici, ai quali diede anche il nome di apostoli» (Lc 6,13; Vocazione). Essa, dunque, è ben significativa: ciò che sta per accadere è importante, sicché sottolinea che in definitiva anche questa elezione non ha altro autore che Dio (cf. At 1,24). Nello stesso tempo, essa ricorda alla chiesa come procedere nell'affidamento di questo o di quel ministero, dono di Dio da cui lo impetra la preghiera (At 6,6; 13,2s; ecc.). "Eletti" sì da Gesù (At 1,2: "mediante lo Spirito Santo"), ma secondo la precisa volontà del Padre in ordine all'adempimento del suo piano salvifico: si veda, per es., in Mt 19,28 quale e quanta sia la relazione degli apostoli alle dodici tribù d'Israele e pertanto all'intero popolo di Dio ora rappresentato da loro. La salvezza, che pure è affidata al Figlio e alla sua opera, non si realizza in concreto senza la presenza e la testimonianza dell'apostolo nel mondo (At 1,8.11).

Anche Gv sottolinea più volte l'elezione degli apostoli da parte di Gesù. Accentuata dall'enfasi del testo, è collocata tra la confessione petrina e la denuncia del traditore, ciò che le conferisce particolare incidenza: «Non ho forse scelto io voi, i dodici» (Gv 6,70). Di non minore forza l'accento sull'azione di Gesù e sul fatto d'una sua precisa ed esplicita volontà d'elezione degli apostoli in Gv 13,18, sempre con la presenza del traditore nel contesto che la segue: «Io so chi ho scelto». Ed ancor più è rilevata sotto il profilo della gratuità e liberalità da parte di Gesù, con conseguente missione, in Gv 15,16: «Non voi avete scelto me, ma io *[ego]* ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga». L'elezione di Gesù comporta addirittura un'uscita dal mondo: «Io vi ho scelti dal mondo» (Gv 15,19). I "suoi" del c. 15, e in certo senso anche quelli del c. 13, non si limitano più ai soli apostoli, ma comprendono anche tutti coloro che Gesù ha scelto, tutti i suoi discepoli, di ogni epoca ed estrazione [Apostolo/Discepolo]. L'orizzonte, dunque, si è ampliato: non una parte rispetto ad altri, come in Gv 6,70 (e Le 6,13), ma tutti coloro che ascoltano, credono, seguono Gesù sono oggetto d'una sua elezione. Il concetto d'amicizia, evocato immediatamente prima (Gv 15,15), ora si arricchisce e determina: tutti i discepoli sono degli eletti. Essere discepoli, dunque, è un dono concesso tramite Gesù, frutto d'una sua già precisa e generosa elezione (in parallelo con l'elezione da parte di Dio per il popolo d'Israele). Comporterà odio da parte del "mondo" (Gv 15,19) e persecuzione (v. 20), proprio come per Gesù: e infatti, secondo il principio di similarità o solidarietà conosciuto dagli stessi sinottici e da loro impiegato in identico contesto di persecuzioni, «un discepolo non è da più del maestro, né un servo da più del padrone» (Mt 10,24; Lc 6,40; cf. Gv 13,16; 15,20). Nel piano della salvezza in cui è collocato lo stesso Gesù, vengono messi gli apostoli e i discepoli tutti: la mediazione di Gesù rende visibile l'elezione gratuita e benevola del Padre; la scelta che egli fa dei suoi assicura ulteriormente la stessa mediazione comunicando l'elezione di Dio ai suoi e, attraverso loro, a tutti quelli che crederanno. Verbo importante, quest'ultimo: l'elezione non ha nulla di magico, né ha nulla a che fare con una passività o mera accettazione, ma richiede

i

un consenso positivo ed efficace nella fede (cf. Gv 6,64.70s; 13,11.15.17s; 15,16...). È in questa linea che intendiamo At 9,15, dove Gesù dice di Paolo: «Egli è per me uno strumento di elezione per portare il mio nome...». Non dunque elezione con funzione attributiva, cioè "strumento eletto", vale a dire idoneo e valido, né tanto meno nel senso di "strumento che io mi sono scelto" e simili; bensì nel senso che, per Gesù, Paolo sarà lo strumento o mezzo per diffondere (sino poi a renderla universale) l'elezione che esprime l'attuale piano salvifico di Dio manifestato per mezzo del suo Figlio Gesù, il che Paolo farà portando faticosamente e con sofferenza (gr. *bastàzo)* la testimonianza di Gesù risuscitato «davanti a pagani, a re e ai figli d'Israele», sicché anch'essi saranno in grado di credere e venire salvati. Dalla fede del discepolo (qui, Paolo), per la quale egli entra attivamente nel piano salvifico di Dio, a quella dei suoi uditori che a loro volta accettano e scelgono lo stesso piano di Dio per sé e per i loro fratelli.

IV - LA CHIESA "STIRPE ELETTA" DI DIO —

1. NELLA LINEA DELL'AT - La scarsità del lessico di elezione nel NT non pregiudica affatto la presenza dell'idea fonda- mentale. Sin dall'esperienza fondante di Gesù, dei suoi insegnamenti come della sua attività, la chiesa si considera innestata sull'antico tronco d'Israele. Ai molti e vari dati evangelici (allegorie, metafore, miracoli, parabole, allusioni, insegnamenti espliciti...), si aggiungerà il formale richiamo paolino: «Tu», convertito dal paganesimo al cristianesimo, non eri che «un olivastro selvatico» e ora, lungi dal poterti gloriare, non sei che «innestato al posto loro [cioè di "alcuni rami tagliati via"], venendo così a partecipare della linfa che proviene dalla radice dell'olivo» (Rm 11,17), vale a dire ti si dona di far parte di quella «discendenza di Abramo» che procede dalla «promessa» [gr. *epanghelia)* (Rm 9,7s), puro dono divino (9,11). Da questo tronco la chiesa desume forma ed esistenza, linguaggio, contenuto, storia, funzione, ecc. Basti pensare al corredo biblico ch'essa fa proprio in blocco, accogliendolo sin nel midollo del "patto" (ora anche il "nuovo patto": cf. Lc 22,20; ICor 11,25) e caricandosi addirittura di quella "storia di salvezza" già affidata ad Israele, benché essa ora la colleghi al proprio "Signore e messia" Gesù crocifisso e risorto (cf. At 2,36.38-47; 4,10ss).

Cosciente dell'adempimento messianico compiutosi nelle sue più disparate evidenze, non meno teologiche quanto cronologiche, la chiesa trasferisce su di sé anche il dato dell'elezione che per tanti secoli ha segnato, come s'è visto, il popolo d'Israele. Non gliela sottrae, evidentemente: «La parola di Dio non è venuta meno» (Rm 9,6), «né Dio ripudiò certo il popolo suo» (Rm 11,2); anche ora, cioè nel tempo del vangelo, gli israeliti «quanto all'elezione sono amati (da Dio), a causa dei padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!» (Rm 11,28). Se ne sente, però, partecipe e insieme portatrice, consapevole che nel vangelo e grazie ad esso (cioè Gesù Cristo Signore e Salvatore nostro) «siamo salvati [noi provenienti dal giudaismo] per la grazia del Signore Gesù, e in modo del tutto identico anche loro [provenienti dal paganesimo]» (At 15,11). Dio «non ha fatto nessuna discriminazione tra noi e loro» (15,9), poiché «ha concesso loro lo Spirito Santo come a noi» (15,8). Aggregando i pagani alla chiesa, «Dio ha voluto scegliere [gr. *lambirlo,* prendo] dalle genti un popolo per il suo nome» (15,14). Non sfuggirà l'intenzionale paradosso alla fine del v. citato, risultante dall'affiancamento dei due termini inconciliabili e da sempre contrapposti: *ex ethnón laós,* col quale si sottolinea l'aspetto sorprendente e inaudito della "scelta" divina. È proprio questo che adempie le "parole dei profeti" (At 15,15ss = Am 9,1 ls LXX), in una linea cristologico-ecclesiologica.

2. IN RELAZIONE ESPLICITA A GESÙ - Senza dubbio il punto di partenza per tale trasferimento è l'esperienza stessa di Gesù. Il rapporto con lui è costante: al suo adempimento delle promesse, al suo essere Figlio primogenito del Padre e presentarsi come compendio dei titoli e delle funzioni d'Israele e del "resto" (che nello stesso tempo sono oltrepassati), essere fondatore d'una specifica comunità di salvezza escatologica con «il nuovo patto nel suo (= 'mio') sangue» e col dono particolarmente significativo dello Spirito, ecc. Egli, infine, è anche la "pietra

eletta” che i costruttori hanno rigettato o dichiarato nulla e contro cui hanno inciampato, ma sulla quale viene innalzato l’edificio (cf. Mt 21,42; At 4,11; Rm 9,32s; Ef 2,20ss che presentano certo differenti prospettive, e soprattutto lPt 2,4.6ss che richiama assai bene il brano battesimale cristologico di ICor 10,3, a sua volta collegato con quello ecclesiologico di ICor 3,11).

Con esplicito riferimento a Cristo “pietra eletta” e in contrasto con coloro che non lo accolgono, il testo di lPt 2,9 descrive ora la comunità cristiana: «Ma voi siete una stirpe eletta, un organismo sacerdotale regale, un popolo *[éthnos]* santo, un popolo destinato ad essere posseduto da Dio, per annunziare pubblicamente le grandi opere di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce stupenda...». “Stirpe eletta”, *ghénos eklektón*: non meno che questo, anzi ad esso uniti, suo completamento e insieme sua parcellizzazione, alla chiesa spettano anche gli altri titoli onorifici che nell’AT qualificavano Israele nella sua specificità fondamentale di popolo eletto da Dio. Il tema petrino è dunque chiaro: il vero Israele per lui è la chiesa, cioè la comunità che, in evidente contesto battesimale, è descritta come di coloro che vanno crescendo “in vista della salvezza” (lPt 2,2), in stretta adesione al Cristo “pietra vivente” (2,4) in quanto risorto ed esercitante il suo influsso vivificatore su tutto l’edificio dei cristiani, costituiti a loro volta “pietre viventi”, “edificati come casa spirituale” (2,5), ecc., e pertanto in contrasto con l’edificio (tempio) materiale o terrestre, rappresentativo della precedente economia. Per il suo intimo rapporto con Cristo, dunque, alla chiesa in quanto tale spetta quell’insieme di promesse e di doni che componevano la peculiare dignità d’Israele come popolo privilegiato di Dio. È la chiesa, compresa quella formata massimamente da ex pagani (i destinatari di lPt) che «una volta non popolo *[laós],* ora (è divenuta) popolo di Dio *[laòs Theotì]*» (2,10). Trasformazione che, sostanzialmente, è avvenuta da parte di Dio mediante la sua “chiamata” (2,9) e la sua “bontà-fedeltà” (2,10); da parte dell’uomo, grazie alla sua “fede” (2,7) e alla sua “obbedienza alla parola” (2,8).

Accoglienza di fede in Cristo Signore e Salvatore che viene esplicitamente richiamata come motivo dell’elezione anche nell’esordio di lTs: «Conosciamo, o fratelli amati da Dio, la vostra elezione, poiché il nostro vangelo non è giunto a voi soltanto a parole ma anche con potenza...» (l,4s). Come sempre, anche qui, parlando dell’elezione della comunità emerge il fatto che la sua esistenza è fondata sul Cristo. Essenzialmente, si tratta di un’elezione alla fede; accogliendo il vangelo, il cristiano (cioè la comunità dei cristiani) accoglie e fa suo il piano divino di salvezza che Dio inaugurò sulla terra già con Adamo quando lo «prese» (Gen 2,15), restaurò e manifestò concretamente con il suo Figlio Gesù (lTs l,8ss) e in ogni modo condusse costantemente nella storia umana con il dono della sua grazia e presenza racchiuso appunto nel termine teologico di “elezione”. È a questa elezione, grazie al Figlio Gesù (e nello Spirito), che ora Dio convoca i cristiani (cioè li fa “chiesa” = *ekkaléo),* vale a dire coloro che «accolgono la parola» (1,6: *tòri lógori),* il che comporta “conversione a Dio”, “servizio a Dio” e “attesa del Figlio” (l,9s).

3. DENOMINAZIONE CRISTOLOGICA ED ESCATOLOGICA DEI CRISTIANI -
Anche l’uso di “eletti” per indicare i cristiani è in linea almeno in parte con tutto l’AT: si ricordino l’iniziativa divina, la gratuità dell’intervento, la bontà di Dio e la sua generosità come causa dell’elezione e la funzione di segno che le spetta, oltre, naturalmente, alla realtà teologica che con essa si comunica... Il plurale “eletti” è d’obbligo; al singolare non si ha che in Rm 16,13a: «Salutate Rufo, l’eletto nel Signore». L’“eletto” sembra voler sottolineare in modo speciale il dono di grazia divina che si manifesta nella vita di Rufo colla quale, pertanto, il nominato Rufo corrisponderebbe in misura generosa e lodevole. In analogia, d’altra parte, con “la sua madre” che lo scrivente riguarda come sua propria (“e mia”: v. 13b); o come coloro che nel successivo v. 14 sono detti “fratelli”, o coloro che, nel v. 15, sono genericamente chiamati “santi”. Come l’antico popolo di Dio in mezzo al quale, tuttavia, gli effetti dell’elezione finora non sono stati

i

che parziali: cf. Rm 11,7 anche il cristiano è “eletto” in quanto e perché è oggetto della fedeltà di Dio, della sua bontà preveniente generosa e gratuita (cf. Gc 2,5; ICor 1,27-31; At 15,7ss. 11). Naturalmente, da quando Dio «ha inviato il Figlio suo nato da donna, nato sotto la legge» (Gal 4,4) e da quando Gesù «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,25), «costituito Figlio di Dio con potenza» (Rm l,4a), da allora l’elezione anticotestamentaria esige un completamento impostole dal tempo (“la pienezza del tempo”: Gal 4,4; “la fine dei tempi”: ICor 10,11). Essa chiede all’uomo un’apertura e un’accoglienza anche interiore la fede verso la «manifestazione [storica] della bontà di Dio, salvatore nostro, e del suo amore per gli uomini» (Tt 3,4), manifestazione e salvezza che concretamente si rivelano «mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo (il battesimo), effuso da lui su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro» (Tt 3,5s).

“Eletti”, dunque, per i cristiani è una designazione non soltanto teologica, ma anche e soprattutto cristologica. Essa afferma il fatto che Dio «ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb l,ls). Assumendolo mediante la fede, il credente è, in qualche modo, già pervenuto a salvezza, in quanto partecipa già dell’opera salvifica del Figlio, mentre ne esprime la vita e ne attende il suo ritorno glorioso. In una esemplare visione prolettica, Ap 17,14 ci mostra i “fedeli” associati all’Agnello indicati come “chiamati ed eletti”. Il binomio è eloquente: vi emerge quanto nel piano amoroso di Dio salvatore le due azioni di ‘chiamare’ ed ‘eleggere’ siano del tutto prossime, quasi due facce della sua manifestazione, mentre poi di fatto, nella vita dell’uomo, i due momenti restano alquanto discosti (cf. “eletti” di 2Tm 2,10). È quanto esprime il *lóghion* di Gesù in Mt 22,14 (cf. Mt 20,16): «Molti sono chiamati, ma pochi eletti». Vi si evidenzia la persistente azione della benevolenza di Dio nella storia anche individuale della salvezza portata e comunicata dal Cristo. È l’unica garanzia posseduta dall’uomo in cammino verso la salvezza finale: l’amore operoso e gratuito di Dio, la sua grazia che previene (“chiama”) e agisce nell’uomo a sua volta impegnato a corrispondere al dono costante di Dio che lo salva (“elegge”).

Nel nome “eletti” i cristiani includono pertanto anche l’espressione della loro volontà e protestano il proprio impegno per una vita “degna” (gr. *dxia)* di «Dio che chiama al suo regno e gloria», cioè in grado di conseguire lo scopo cui la chiamata stessa è ordinata (lTs 2,12). I cristiani sanno che, già “salvati” per grazia, alla fine non si salveranno se non ancora grazie a Dio e alla sua “fedeltà”. È proprio questo il cuore stesso di tutto il discorso sull’elezione. Ne consegue una costante messa in guardia di tutta la vita: oltre alla fede e alla sua crescita, l’esigenza di equipaggiarsi di buone opere, con insonne vigilanza e instancabile perseveranza. “Eletti” è un... “allerta”: una condizione di attesa e di prontezza per essere trovati idonei, e quindi approvati, al ritorno del Signore, in grado di costituire appunto il “suo” popolo, “per sempre col Signore” (lTs 4,17). Appartenenti già al Signore in virtù del battesimo (cf. *eklektoi* di Col 3,12) e posti in quanto tali avanti al giudizio escatologico (cf. gli *eklektoi* di Rm 8,33, che sono i *klètoi* del v. 28 nella loro situazione finale), essi fanno già parte del regno (cf. Mt 24,22.24.31 e par.; Lc 18,7).

La nota escatologica dell’elezione è posta in evidenza anche dal rapporto tra elezione e Spirito Santo. Infatti è proprio lo Spirito Santo la manifestazione somma del dono divino, l’anticipazione nell’uomo della sua eternità; egli garantisce l’amore di Dio, lo manifesta e lo rende attivo in noi, rivelando in concreto e facendoci partecipi del mistero trinitario. È appunto lo Spirito il dono escatologico per antonomasia. lPt 1ls ricorda come le tre Persone divine convergano nell’elezione: il Padre e la sua prescienza come causa; lo Spirito santificante ne è lo strumento o modo (mediante la sua totale donazione); il fine, poi, è l’unione effettiva dei cristiani con il sangue di Cristo nel sacrificio dell’obbedienza (cf. Ef 1,3-14; lTs 1,4-6; At 15,7-11.14).

4. ELETTI «IN CRISTO SIN DALL'ETERNITÀ» - In alcuni testi pochi ma

incisivi l'elezione ha un netto aspetto di pre-temporalità o pre-creaturalità. Naturalmente l'iniziativa è di Dio, e la bontà divina e la gratuità dell'elezione risaltano più che in altri testi (ove pure è presente: per es. ICor 1,27ss; Col 3,12; Gc 2,5; lPt 1,1; 2,9s). È Dio all'inizio di quel piano di salvezza in cui l'elezione si inserisce espressamente "sin dall'inizio" (2Ts 2,13; lect. var. sed potior), da intendere non tanto come inizio della predicazione evangelica o anche dell'attività paolina a Tessalonica, quanto invece come "inizio" (lontano) di qualcosa che continua tuttora, cioè precisamente del tempo.

Ancor più nettamente, la lontananza dell'elezione nel tempo, anzi ancora prima d'ogni tempo, è affermata trasponendo in linguaggio cristiano concezioni teologiche giudaiche, di per sé non troppo testimoniate nella documentazione superstite, ma certamente diffuse. Esse trovano evidente eco in Ef 1,4 riferite ai cristiani «eletti in lui (cioè in Cristo) prima della creazione del mondo». Alla consueta e significativa concezione biblica dell'elezione si aggiungono qui almeno due considerazioni primarie. Avvenuta «prima della creazione del mondo», l'elezione dei cristiani è collocata in una situazione di così lontana pre-temporalità che richiama espressamente quella in cui, secondo lPt 1,20, il Padre preconosceva il Figlio e in cui anche noi eravamo preconosciuti e quindi prescelti da Dio (lPt 1,1 s); quella stessa situazione pre-temporale in cui, secondo Gv 17,5.24, a regnare era l'amore del Padre per il Figlio e secondo ICor 2,7 il Padre "preordinava" la sua "sapienza" per la nostra glorificazione...

La seconda considerazione che distingue e qualifica l'espressione di Ef 1,4 rispetto ad altre è che tale elezione è avvenuta "in lui", cioè in Cristo. L'espressione va intesa nel senso pregnante del v. 3 che la precede: già nella nostra elezione noi eravamo in Cristo, vale a dire che il rapporto a Cristo di coloro che ora, grazie al battesimo (incluso nella benedizione scesa su di "noi" secondo il v. 3), sono "di Cristo" è antico quanto il Cristo stesso. Dall'eternità i cristiani sono inclusi nel Cristo (ricordare l'immagine che si svilupperà in Ef 4,12.15s: noi il corpo e lui il capo).

Si rileverà anche lo scopo esplicito dell'elezione: «Per essere santi e irreprensibili al suo cospetto nell'amore» (Ef l,4b). È il compimento del disegno divino: essere sempre in una continua presenza avanti a Dio, indicando chi sia colui cui spetta verificare tale santità e irreprensibilità connesse all'elezione come effetti a causa. Dio ci ha eletti a essere santi, partecipi pertanto della sua stessa santità. E il successivo v. 5 chiarisce e arricchisce ulteriormente lo scopo della nostra eterna elezione: Dio ci ha «predestinati a essere suoi figli adottivi» (cf. Rm 8,14s; Gal 4,4s) ed anche questo, in parallelo a quanto detto circa l'elezione, "mediante Gesù Cristo", ciò che storicamente è

i

avvenuto nel nostro battesimo. E infine, ulteriore chiarimento, la nostra elezione è *eis autóri,* cioè tende "a lui", va "verso lui" o "per lui", ha "lui" come scopo. È assai improbabile che in questo "lui" debba intendersi il Padre; è assai meglio interpretare il rapporto in senso cristologico. Oltre al quasi costante "lui" cristologico che domina il contesto immediato, si può rinviare a Ef 4,13ss, ove il Cristo è lo scopo verso il quale come capo del corpo «cresce» il corpo stesso, e a Col 1,20 (e l,16b): tutto è stato riconciliato "per mezzo di lui" (= Cristo) e "per lui", come anche è stato creato "per mezzo di lui" (= Cristo) e "per lui" (Col l,16b). Assai convincente, inoltre, è il rinvio a Rm 8,29, da leggere con 2Cor 8,18 e ICor 15,49 (cf. Fil 3,21): Dio ha determinato che i cristiani divengano conformi all'"immagine" o "figura" (gr. *eikórì)* del suo Figlio; in quanto tali, dunque, fin d'ora e grazie allo Spirito Santo siamo partecipi di ciò cui siamo predestinati per la nostra escatologia, la piena partecipazione e manifestazione di tale "immagine" del Cristo stesso, della sua gloria. Eletti, dunque, "in lui", cioè in Cristo, sin dall'eternità, noi siamo anche orientati "verso lui", cioè al Cristo, come al nostro scopo. Grazie all'eterno amore di Dio, il cristiano è suo figlio santo e fedele *in* Cristo, *per mezzo* di Cristo e *per* Cristo. Siamo alla massima e più complessiva espressione dell'elezione: in essa non solo si riassume tutta la storia della salvezza, ma si condensa tutta la salvezza, anche prima e dopo il suo essere storia nella vita dell'uomo.

ELIA/ELISEO

Imponente figura dell'antico profetismo, Elia rappresenta una svolta nella storia religiosa d'Israele, avendo salvato il culto del vero Dio nel territorio settentrionale del paese.

I - FONTI PER LA STORIA DI ELIA —
Le notizie circa il profeta Elia si trovano in IRe 17-19; 21 e 2Re 1-2. Il racconto della fine del profeta appartiene al ciclo di Eliseo.
II materiale eliano si compone di episodi staccati, di varia ampiezza, messi insieme senza tener conto dell'ordine cronologico. Si distinguono sei racconti in origine autonomi: la siccità (IRe 17,1; 18,ls.l6s.44ss), il giudizio di Dio sul monte Carmelo (IRe 18,20-40), la teofania suIl'Oreb (IRe 19,3.8-13), la vocazione di Eliseo (IRe 19,19ss), la vicenda della vigna di Nabot (IRe 21,1-9.11-20) e la domanda di un oracolo da parte di Acazia (2Re 1,2-8.17). Inoltre vengono riferiti quattro aneddoti miracolosi: la nutrizione di Elia presso il fiume Cherit (IRe 17,2-6), la moltiplicazione della farina e dell'olio a Zarepta (IRe 17,7-16), la risurrezione del figlio della vedova (Ire 17,17-24) e il conforto ricevuto dall'angelo (IRe 19,4-8). Infine si leggono due episodi che sono in rapporto con il re: l'incontro con il sovrano (IRe 18,2-15) e il tentato arresto del profeta (2Re 1,9-16).
II - FORMAZIONE DEL CICLO - La tradizione orale circa le vicende del profeta, ricamata dalla fantasia popolare, e la fissazione per iscritto degli episodi iniziarono subito dopo la disparizione del profeta e giunsero
ad una prima conclusione già alla fine del sec. IX a.C. Lo scritto comprendeva due gruppi di testi; il primo, conservato in IRe 17-19, era formato da narrazioni e aneddoti in cui Elia è presentato come profeta, taumaturgo, attivamente coinvolto nella lotta anti-idolatrica e perciò perseguitato dalla corte. Si nota anche una violenta ostilità contro Acab e la casa regnante. Questo complesso di materiale risente l'influsso del ciclo di Eliseo, composto mezzo secolo più tardi con minore arte letteraria. Nel secondo gruppo presente in IRe 20-21; 2Re 1,2-8 Elia è introdotto con il titolo "il tisbita" e il re Acab, chiamato "re di Samaria", viene trattato con maggiore indulgenza. Un terzo elemento della tradizione è costituito dai due aneddoti contenuti in IRe 17,17-24 e 2Re 1,9-16, in cui Elia appare come uomo di Dio e l'elemento miracoloso è messo in massima evidenza. Questi due aneddoti costituiscono un legame tra le prime due collezioni di testi. Tutto il ciclo

eliano poi subì una certa elaborazione da parte dei circoli deuteronomistici, quando esso fu inserito nel libro dei Re. Anche nella forma attuale il ciclo di Elia è tra i più antichi testimoni della letteratura biblica e tra i capolavori della prosa ebraica.

III - CONTESTO STORICO — Elia visse nel sec. IX a.C. nel regno del nord sotto i re Acab (874-853) e Acazia (853-852). Il padre di Acab, Omri, aveva fondato una nuova capitale a Samaria, abitata dalla popolazione cananea (IRe 16,32; 2Re 10,19ss). L'alleanza con il re di Tiro fu sanzionata da Acab mediante il matrimonio contratto con la figlia del re, Gezabele. Questa alleanza conclusa a scopo politico, cioè per resistere alle minacce di Damasco, diede grande impulso ai circoli cananei del regno del nord. Grazie a Gezabele, il culto del Baal di Tiro s'impiantò in Israele e il paese fu invaso da una moltitudine di profeti e servitori del dio pagano. La religione del vero Dio era minacciata di sincretismo e di disparizione. A Samaria il re fece costruire un tempio in onore del Baal (IRe 16,32). Fino allora la resistenza profetica alla politica della corte era stata sporadica; con Elia essa assume un'ampiezza imprevista.

IV - PROFILO BIOGRAFICO –
1. IL PROFETA-ASCETA - Il nome Elia significa: «Il mio Dio è Jhwh». Il profeta, di cui non si menziona né il padre né la genealogia, viene chiamato "il tisbita", probabilmente perché originario di Tisbe, località identificata con l'attuale Khirbet elIstib, nel Galaad, 25 km a nord del fiume Iabbok. Sembra che la popolazione della Transgiordania fosse rimasta più fedele allo jahwismo degli abitanti della Cisgiordania. Elia appartiene al tipo dei profeti ambulanti, che non sono in rapporto né con un tempio né con le comunità dei profeti. Portava il mantello di pelle tipico del costume del deserto, ereditato dall'antichità, con ai fianchi una cintura di cuoio (2Re 1,8), aborrendo egli la moda raffinata venuta dalla Fenicia. Una caratteristica della sua attività è che appariva e spariva in modo inaspettato e repentino (IRe 17,5s; 18,5-12; 2Re 2,16s). Svolse l'attività profetica rimproverando e minacciando (IRe 17,1; 18,21; 2Re 1,3), ma anche facendo delle promesse in nome di Dio (IRe 18,1). Compì un'azione simbolica (IRe 19,19ss) e praticò l'intercessione profetica (IRe 18,42ss). Elia non pronunciò nessun giudizio di distruzione, né richiamò alla conversione, ma a un cambiamento di direzione dell'uomo, nel quale il cuore è rivolto indietro (IRe 18,37).

IL DIFENSORE DELLO JAHWISMO - Alla base della narrazione relativa alla siccità durata tre anni vi è la spiegazione di Elia concernente una vera siccità (cf. Giuseppe Flavio, *Antiquitates judaicae* Vili, 13,2) provocata da Jhwh. La pioggia era considerata un dono proveniente dal Baal, il dio cananeo della vegetazione, mentre Elia affermava che l'unico Dio che concedeva la fecondità dei campi era Jhwh. La narrazione del giudizio di Dio sul monte Carme- Io, descritta con consumata arte drammatica, mostra come Elia riuscì ad ottenere che la regione del Carmelo, abitata da popolazione mista, dopo che dal regno di Tiro era stata incorporata a Israele, fosse considerata come territorio israelitico e vi fosse adorato solamente Jhwh, malgrado la presenza di un santuario cananeo. L'uccisione dei profeti di Baal è da comprendersi come l'affermazione del diritto di Jhwh sulla terra appartenente al suo popolo. Data la protezione del baalismo da parte dell'autorità ufficiale, Israele era sul punto di perdere la propria identità religiosa. In questo momento critico Elia salvò la fede nell'unico Dio usando i mezzi violenti e barbari del suo tempo.

2. IL PELLEGRINO DELL'OREB - Fuggendo davanti alla persecuzione di Gezabele, Elia non cerca rifugio nei santuari, ma rifà a rovescio il cammino del popolo liberato dall'Egitto, recandosi al monte Oreb, dove Dio si era rivelato a Mosè. La misteriosa teofania, indicata come "passaggio del Signore" (IRe 19,11), riveste un profondo significato. Jhwh non è come il dio fenicio della tempesta, del fuoco e del terremoto, ma agisce in modo silenzioso e quasi impercettibile. Egli si manifesta non in forma concreta né mediante l'indeterminata potenza

dello spirito, ma attraverso le parole sussurranti dei profeti e l'azione invisibile prodotta dagli eventi esterni. Elia viene introdotto in una nuova concezione di Dio, della sua natura, della sua manifestazione e del suo agire. Il Dio d'Israele si stacca decisamente dalla figura del dio semitico naturista.

Il messaggio divino ricevuto da Elia riguarda il futuro d'Israele: una triplice unzione segnerà l'intervento di Dio, che non solo assicura la successione profetica (vocazione di Eliseo), ma insedia anche i nuovi regnanti di Israele (leu) e di Siria (Cazael). Solo la prima di queste commissioni fu eseguita da Elia (IRe 19,19ss).

3. IL PROTETTORE DEI DEBOLI - Il profeta è stato anche un appassionato difensore della giustizia tra gli uomini. Dopo l'omicidio di Nabot, proprietario della vigna, attribuito alla pagana Gezabele, Elia si oppose con tutte le forze al proposito di Acab di sopprimere l'antico diritto di proprietà israelitico e di introdurre un regime monarchico assolutisti- co con il corrispondente diritto di stato. Il profeta non riuscì a convertire la casa reale alla pura fede jahwistica. Lo dimostra la narrazione di Acazia, che si rivolge al dio di Accaron (Ekron) per sapere se sarebbe guarito dalla ferita. Il re infatti aveva fiducia in questo dio, il cui titolo è "principe della terra" (*Baaleres*), cambiato poi in "principe delle mosche" *(Baalzebul).*

4. 1 SMIRACOLI - Desta meraviglia la missione di Elia presso i pagani. Zarepta, la fenicia Sarafand, situata circa 15 km a sud di Sidone, era un villaggio appartenente al territorio del padre di Gezabele. Anche questo paese fu colpito dalla siccità. Ma Dio concede la benedizione dell'acqua con l'aumento della farina e dell'olio a Elia, nella Fenicia, in favore di una vedova con la quale egli condivideva il pane (IRe 17,7-16).

Il racconto della risurrezione del figlio della vedova di Zarepta (Ire 17,17-24) presenta delle analogie con la narrazione del richiamo in vita del figlio della sunammita operato da Eliseo (2Re 4,8). Esiste una dipendenza letteraria tra i due testi ed è probabile che il racconto sia stato aggiunto al ciclo di Elia dai discepoli di Eliseo.

La spedizione delle tre truppe successive col compito di catturare il profeta (2Re 1,9-16), delle quali le prime due furono divorate dal fuoco del cielo, è imparentata letterariamente con il ciclo di Eliseo, e sembra essere il risultato di un certo ampliamento midrasico dovuto a qualche devoto del profeta.

5. IL RAPIMENTO NEL CIELO - Il trasporto di Elia nel cielo su un carro di fuoco (2Re 2,1-11) alla sola presenza di Eliseo, senza lasciare traccia di una tomba, ad imitazione di Enoch (Gen 5,24), è un racconto misterioso, che da una parte serve a glorificare Elia in quanto entra nella sfera del divino, dall'altra dimostra come solamente Eliseo è entrato nella pienezza del potere dell'uomo di Dio, dal quale ricevette il mantello con cui colpì le acque del Giordano. La narrazione presenta un carattere artificiale dovuto a varie ripetizioni (triplice indirizzo di Elia a Eliseo, triplice intervento dei figli dei profeti); l'apostrofe rivolta da Eliseo ad Elia («Padre mio, padre mio! Carro d'Israele e sua pariglia!») è la stessa che viene indirizzata a Eliseo morente (2Re 2,12; 13,14). Secondo un'altra versione (IRe 19,19), Eliseo ricevette il manto di Elia fin dal giorno della sua vocazione. Il genere letterario della narrazione sembra essere quello dei racconti che intendono descrivere delle realtà invisibili mediante immagini concrete.

V - LA TEOLOGIA —

1. ELEMENTI TRADIZIONALI - Nel regno del nord, al tempo del sincretismo, Elia propugna con vigore i principi fondamentali dell'antica fede jahwistica. Solamente Jhwh è il Dio d'Israele, giacché egli è il Dio di Abramo, di Isacco e di Israele (IRe 18,36), il Dio degli eserciti (IRe 18,15). Lui solo deve essere adorato nella Galilea e in Samaria. Egli dirige le sorti dei popoli e degli individui, è il tutore dei diritti dei singoli, anche contro il dispotismo monarchico, giacché anche il re è sottomesso al diritto divino. Nel potere di Jhwh si trovano la vita e la morte degli uomini, da lui dipende la salvezza. Elia è un anello della lunga

tradizionale catena di israeliti che cercarono di contenere l'accoglienza dei costumi e delle idee dei cananei, motivo della degenerazione della religione jahwistica. In questo senso egli appare come il rappresentante dell'ideale nomadico della civiltà ebraica, una specie di reincarnazione dell'antico e austero periodo esodico di esistenza del popolo d'Israele.

2. SPUNTI INNOVATORI - Però il profeta seppe adattare la fede avita anche alle nuove esigenze della situazione storica in cui venne a trovarsi il regno d'Israele. Non sono i Baal che concedono la pioggia e la fecondità, non sono essi la causa della siccità, ma è Jhwh che presiede ai ritmi della natura. Per la prima volta Elia annuncia che Jhwh è l'origine dei beni che i cananei attribuivano alle forze naturiste divinizzate. Il simbolo di Dio non sono i turbolenti fenomeni atmosferici, ma l'azione tranquilla e silenziosa, appena percettibile, di coloro che sono i suoi inviati: i profeti.

La tradizione ha equiparato Elia a Mosè. Egli infatti, come il grande legislatore d'Israele, pose la fede in Jhwh nello stato di Israele su nuove basi affermando l'antica tradizione e fornendo una nuova concezione più profonda e più comprensiva della natura e dell'azione divina. Con estremo vigore Elia per primo si oppose agli interessi politici dei monarchi, quando essi sono in contrasto con i principi religiosi. Elia è precursore e pioniere dei profeti dell'epoca classica.

VI - ELIA NEL RESTO DELLA BIBBIA — Dopo l'esilio babilonese Elia viene considerato come colui che deve fare ritorno e annunciare il giudizio finale, col compito di convertire le famiglie, perché la maledizione non colpisca la terra (MI 3,23s). Il Siracide tesse l'elogio del profeta "di fuoco" (Sir 48,1-11). L'autore di lMc 2,48 attribuisce allo zelo per la gloria del Signore il suo rapimento in cielo.

Nel NT Elia è messo in rapporto con Giovanni Battista. Infatti questi si presenta come rivestito della potenza del tisbita (Lc 1,17) e i leviti gli chiedono se è lui il profeta Elia (Gv l,20s). Gesù afferma che prima del giorno del Signore farà la sua apparizione Elia (Mc 9,11 ss), che dovrà soffrire molto, anzi che era già venuto ed era stato ucciso, identificando manifestamente il profeta con Giovanni Battista (Mt 11,14). Il popolo di Palestina pensava che Gesù fosse Elia redivivo (Mt 16,14; Mc 6,15; 8,28; Lc 9,8.19). Nell'episodio della trasfigurazione Elia si trova con Mosè accanto a Gesù (Mt 17,3ss; Mc 9,4s; Lc 9,30s) e parlano del suo esodo. L'accostamento dei due profeti dell'AT si spiega col fatto che ambedue sono annunciatori del tempo messianico (Dt 18,15; MI 4,23), e il tempo del messia, corrispondente nella concezione giudaica a quello di Mosè, doveva essere preparato da Elia. Coloro che insultavano Gesù sulla croce, riferirono ad Elia l'inizio del Sai 22,2 messo in bocca a Gesù (Mt 27,47.49; Mc 15,35s). Come prova che Dio ha sempre conservato un resto in Israele, s. Paolo in Rm 11,2-5 cita IRe 1,10.18. L'autore della lettera di Giacomo adduce IRe 17,1; 18,48 per mostrare l'efficacia della preghiera rivolta a Dio dal profeta Elia (Gc 5,17s).

VII - IL CICLO NARRATIVO DI ELISEO — Le informazioni sul profeta Eliseo sono contenute in 2Re 2-13. I cc. 2-8 formano un blocco completo, ma interrotto da vicende politiche, come l'introduzione al regno di Ioram (2Re 3,1 ss), la cui conclusione sì trova in 2Re 8,1-6. A questo racconto segue quello della partecipazione di Eliseo all'unzione di Cazael (2Re 8,7-15) e di leu (2Re 9,lss), e la narrazione della morte del profeta (2Re 13,14-21). Il ciclo di Eliseo è meno omogeneo di quello di Elia, presentando un carattere più composito. Un certo numero di racconti proviene dalla tradizione popolare, altri derivano da cronisti bene informati e altri ancora da un agiografo che voleva conservare per i posteri le memorie del profeta. I brani non seguono un ordine cronologico, appartengono a diversi generi letterari e sono strettamente collegati con il ciclo di Elia, sia per la forma che per il contenuto. Si possono distinguere diversi tipi di narrazioni. Un primo gruppo comprende dei racconti relativi alla vita privata del profeta, ricchi di vicende meravigliose che si trasmettevano nei circoli dei "figli dei profeti".

i

Alcuni prodigi rassomigliano a quelli di Elia, come la moltiplicazione dell'olio in favore della vedova (2Re 4,1-7), la risurrezione del figlio della sunammita (2Re 4, 8-37). Altri portenti hanno il sapore di fioretti edificanti, come il risanamento della marmitta avvelenata (2Re 4,38-41), la moltiplicazione di venti pani per sfamare cento persone (2Re 4,42ss), il ricupero miracoloso dell'ascia (2Re 6,1-7), la rianimazione di un cadavere al contatto con le ossa aride di Eliseo (2Re 13,21). La guarigione del siriano Naaman presenta le caratteristiche dei fioretti francescani per l'ingenuità con la quale è narrato il fatto e per la profonda spiritualità che anima il profeta (2Re 5,1-27). Una seconda serie di episodi è connessa con l'intervento del profeta nelle vicende politiche del suo tempo, come le guerre aramee descritte con colori popolari (2Re 6,6-7,20), l'usurpazione di Cazael (2Re 8,7-15) e la morte stessa del profeta (2Re 13,14-25). Due episodi sembrano derivare da altre fonti: l'usurpazione di Ieu (2Re 9,11-21) e la storia di Atalia (2Re 11—12), che provengono probabilmente dagli archivi del tempio.

VIII - LA PERSONALITÀ DEL PROFETA — II nome Eliseo significa: Dio ha salvato. Originario di Abel-Mecola, situato circa 14 km a sud-est di Bet-Sean, Eliseo apparteneva a una famiglia benestante. Chiamato da Elia alla sua sequela, abbandonò casa e campi e seguì il maestro diventando suo discepolo prediletto, esecutore testamentario e successore. Rimase celibe per tutta la vita come il profeta di Tisbe. A differenza di Elia, raccolse intorno a sé una comunità di profeti, coi quali condusse vita comune, senza essere legato a nessun santuario. Svolse l'ufficio di superiore, perché si servì dei "figli dei profeti" come uno che può disporre dei singoli membri della comunità (2Re 9,1-10). 11 fatto che Eliseo ricevette due terzi dello spirito di Elia, prova che egli fu diverso dal suo maestro (2Re 2,1-18). Infatti non ne imitò l'austerità nel vestire né la predilezione per le dimore solitarie. Visse per qualche tempo sul monte Carmelo, come Elia, ma poi esplicò il ministero in seno alla comunità profetica, accompagnato sempre dal servo Giezi, visitando vari centri abitati, come Gerico, Betel, Gaigaia, Samaria, fino a raggiungere Moab, Edom e Damasco. Fu dotato di doni carismatici come quello della prescienza (2Re 5,26; 6,12.32; 7,ls; 8,12), e conobbe l'estasi artificiale (2Re 3,15).

1. IL TAUMATURGO - Per i circoli profetici Eliseo è il grande uomo di Dio e lo straordinario operatore di prodigi, compiuti in favore dei membri delle confraternite, dei poveri e degli sventurati del paese. Usò il potere taumaturgico anche per difendere la dignità profetica e farsi rispettare da alcuni giovinastri che si prendevano beffe di lui (2Re 2,23ss). In alcuni episodi prodigiosi Eliseo appare come zelante pastore di anime, come nell'aiuto dato alla vedova, alla sunammita e al siriano Naaman. I prodigi attribuiti al profeta testimoniano la immensa irradiazione avuta da Eliseo in mezzo ai suoi seguaci e al popolo.

2. L'ATTIVITÀ POLITICA - Più di Elia, Eliseo fu coinvolto nelle vicende politiche del suo tempo sia in patria che fuori. Egli fu l'ispiratore della caduta della dinastia degli Omridi e svolse un ruolo determinante nell'avvicendamento della dinastia di Damasco. Al tempo della grave crisi sira (2Re 6,8-7,16), Eliseo diventa il paladino nazionale della lotta contro gli aramei. Diede saggi consigli al re d'Israele in guerra contro la Siria (2Re 6) e sostenne il suo coraggio durante un assedio (2Re 5-6). Egli fu l'anima della resistenza patriottica, quando Israele subì dei rovesci militari, così che il re Ioas, visitandolo sul letto di morte, lo chiamò: «Padre e carro d'Israele» (2Re 13,14). Eliseo fece per la difesa d'Israele più che le armi da guerra. Senza uscire dalla sfera religiosa, il profeta portò un giudizio severo sui problemi morali, sulle alleanze politiche e sulle ostilità militari, quando queste implicavano un travisamento della religione jahwistica.

3. LO ZELO PER IL SIGNORE - Il motivo ispiratore di tutta l'attività di Eliseo fu la profonda fede jahwistica, radicata nella tradizione dell'alleanza e preoccupata della sua efficacia nelle vicende interne ed esterne del paese. Eliseo non raggiunge le vette spirituali di Elia, però, come figura carismatica, fu animato da sentimenti di benevolenza e di bontà verso gli sventurati e gli oppressi. Si mostrò crudele e senza compassione di fronte all'empietà e al delitto. Con il

suo vivo senso patriottico fece prendere coscienza al popolo d'Israele che l'azione politica appartiene sin dall'inizio all'attività dei profeti dell'AT e che le dimensioni della religione jahwistica sorpassano i limiti d'Israele, estendendosi a tutte le dinastie e a tutti i popoli.

ERMENEUTICA

La parola "ermeneutica" deriva dal greco *hermèneu,* che vuol dire: tradurre (da una lingua straniera), interpretare, mettere in parole, esprimere in un linguaggio. Molte volte è sinonimo di esegesi, da *exégesis,* spiegazione, interpretazione. Con riferimento alla spiegazione della Scrittura le due parole sono intercambiabili fino al sec. XVIII quando la parola "ermeneutica" assume varie sfumature di significato secondo le varie scuole e teorie filosofiche. Oggi si preferisce chiamare "esegesi" quell'analisi del testo scritturistico destinata a scoprire ciò che l'autore voleva dire ai suoi contemporanei, ed "ermeneutica" ciò che il medesimo testo dice a noi oggi in un contesto diverso e in un linguaggio comprensibile all'uomo moderno.

I - L'ERMENEUTICA ALL'INTERNO DELL'AT — L'interpretazione della Bibbia comincia nella Bibbia stessa, sia nell'AT i libri posteriori che interpretano quelli anteriori sia nel NT che interpreta l'AT. La reinterpretazione ovvero rilettura all'interno dell'AT avviene per mezzo di glosse, di cambiamenti di parole, di accostamenti redazionali di oracoli originariamente distinti che vengono connessi per spiegarsi reciprocamente; avviene anche raggruppando in un solo libro autori differenti (come in Is e Zc) o anche attraverso riferimenti espliciti (ad es. Daniele interpreta i settant'anni di Geremia come settanta settenari di anni: Dn 9,24ss; Ger 25,12; 29,10). Un esempio classico di reinterpretazione è Is 14,24-26, che originariamente era un oracolo contro l'Assiria; due secoli dopo viene adattato contro Babilonia, poi viene esteso a tutti i nemici di Israele, finché assume dimensioni escatologico-messianiche nel *targum.* Il principio che guida una tale rilettura è che «la parola di Dio permane in eterno» e non si esaurisce nella circostanza contingente del tempo del profeta. Il Sal 2, ad es., originariamente forse un poema di corte scritto in occasione dell'incoronazione di un re di Giuda, continua ad essere recitato anche nell'esilio, quando non c'è più re, assumendo un significato messianico, che apparirà chiaramente nei *Salmi di Salomone* (17,26). Così alcuni passi quasi perdono la paternità dello scrittore per assumere quella del lettore, della sinagoga che legge e interpreta il testo dietro provocazione degli avvenimenti storici che fungono da principio ermeneutico.

II - L'ERMENEUTICA GIUDAICA DELL'AT — All'epoca di Gesù già troviamo una collezione di libri con valore canonico. I metodi di interpretazione sono vari. Il termine *midras,* usato comunemente per denotare l'esegesi giudaica del I secolo, è comprensivo, e si divide in *halakah,* ovvero l'esegesi del testo scritturistico che mirava all'attualizzazione dei diversi precetti della legge, e *haggadah*, che illustrava ciò che noi chiameremmo la storia della salvezza, magari coll'interpolazione di racconti tradizionali che abbellivano il testo biblico spiegato. L'insegnamento midrasico è orale, e lo troviamo soprattutto nella letteratura intertestamentaria e nel *targum.* Ma più tardi prolificano i *midrasìm,* commentari veri e propri, sia halakici, nell'epoca tannaitica, sia haggadici, in quella degli *amoraìm.* In questo periodo i rabbini distinguevano pure l'esegesi *pesat,* più aderente alla lettera, e *deras,* più ermeneutica e teologica. Non si deve dimenticare, quando si parla di esegesi rabbinica, che il giudaismo è un'ortoprassi piuttosto che un'ortodossia e che in esso tutto è incentrato nella precisa e attenta osservanza dei precetti della *tòrah* interpretata, dopo il 70 d.C., in modo esclusivamente farisaico. La tradizione dei farisei rivendicava un'origine mosaica, e il *midras* si sforzava, particolarmente con le sette regole di Hillel, di ricondurre la pratica dei farisei al testo sacro. La *halakah,* infatti, è

un'esegesi giuridica, ma molto spesso la *haggadah* esprime una pietà profonda.
Abbiamo detto che il metodo di esegesi rabbinica diventa esclusivo dopo il 70. Nell'epoca di Gesù coesisteva con altri metodi esegetici. È ben noto l'allegorismo di Filone d'Alessandria. Questo apologeta della diaspora voleva dimostrare al mondo ellenistico che la vera sapienza filosofica si trova nei libri degli ebrei. Quindi i racconti biblici e i personaggi della storia ebraica diventavano simboli, molte volte, delle virtù stoiche. L'esegesi filonica diventa più tardi il modello dell'esegesi cristiana allegorica della scuola di Alessandria.
Anche le sette religiose della Palestina del I secolo avevano il loro metodo esegetico, oggi chiamato *midras peser.* Era il metodo preferito dalla comunità di Qumran che leggeva certi passi della Scrittura versetto per versetto facendoli seguire da una spiegazione riguardante le vicende, la storia e i personaggi della setta. Questa spiegazione era introdotta dalla parola*pisró,* cioè «il significato di questo versetto è», donde il nome *peser.* Ma ciò che interessa di più in questo metodo di esegesi è il fatto che nel testo era racchiuso un significato misterioso rivelato unicamente al Maestro di giustizia e ai membri che formavano la comunità degli ultimi tempi, oggetto della profezia biblica.
L'esegesi dei sadducei differiva da quella dei farisei in quanto il partito del tempio ammetteva soltanto i cinque libri di Mosè come autorevoli e non accettava le tradizioni farisaiche, particolarmente quelle riguardanti la risurrezione e il mondo angelico.
Dopo la distruzione del tempio nel 70 d.C. i sadducei sparirono, come anche la comunità di Qumran. La diaspora dovette allinearsi con il fariseismo predominante nell'accademia di Jabne (o Jamnia), la quale divenne l'unica rappresentante del rabbinismo che produsse il *Talmud* e i grandi *midrasìm.* [Lettura ebraica della Bibbia]

III - L'ERMENEUTICA DELL'AT NEL NT — Le tendenze esegetiche dell'ebraismo del I secolo si riflettono anche nel NT, ma in una prospettiva completamente diversa. Già Gesù, nei detti riferiti nei sinottici che sono senza dubbio suoi, usa la Scrittura in modo molto originale. È vero che, sebbene non usi mai l'allegoria ma la tipologia, egli segue i metodi formalmente usati nei suoi tempi: il *midras peser* (Le 4,16-21), i *middól* di Hillel (*qal wahomer,* Mc 2,25-28) e, quando espone i comandamenti, il metodo *halakah peSat.* Tuttavia Gesù non deduce i suoi insegnamenti dalla Bibbia, come facevano i rabbini. Egli viene a portare una nuova rivelazione e parla con autorità propria, reinterpretando perfino gli antichi precetti nelle sei "antitesi" di Mt 5,21-48. La sua relazione con l'AT va intesa come compimento profetico e come perfezionamento morale (secondo il doppio senso di *plerósai*in Mt 5,17). Egli, infatti, applica a se stesso il Sal 110, Is 61, Is 53 e diversi passi di Zc, oltre a Dn 7, dissociandosi dall'uso che di questi testi facevano le scuole rabbiniche del suo tempo. Quindi Gesù, pur mantenendo il metodo esegetico, parte da un principio ermeneutico nuovo per arrivare a conclusioni esegetiche originali nella Palestina del suo tempo.
Anche dopo la pasqua gli autori del NT, particolarmente Paolo, non si scostano dai metodi esegetici contemporanei, ma il principio ermeneutico nella cui luce si legge tutta la Bibbia è ormai la risurrezione e l'attività dello Spirito nella chiesa. In quasi tutti gli scritti di Paolo troviamo, per esempio, un'esegesi tipicamente rabbinica e midrasica secondo lo schema delle sette regole di Hillel. Paolo usa spesso l'avvicinamento di diversi testi di Scrittura che si spiegano l'un l'altro e che i rabbini chiamavano "collane di perla" (cf. Rm 3; 4; 9-11). Ma qualche volta Paolo fa uso dell'allegoria (o tipologia?): per esempio in Gal 4,21-31 la nota allegoria su Sara e Agar; in ICor 9,9 la proibizione di mettere la museruola al bue che trebbia è da Paolo non più riferita ai buoi come nel passo biblico originario, ma ai predicatori del vangelo. Troviamo pure in Paolo il *midras peser,* non solamente quando egli attualizza certi passi come «la pietra era Cristo» (ICor 10,3s), ma anche quando parla del mistero nascosto durante i secoli e ora rivelato a lui stesso (Rm 16,25-27; Col l,26s; Ef 3,1-11).
Ma ciò che potremmo chiamare il problema ermeneutico per eccellenza per

gli autori del NT è il valore che essi attribuivano all'AT in quanto libro fatto di leggi e profezie. Infatti i singoli autori non hanno un modo univoco di porsi davanti all'AT, anzi nel medesimo autore si colgono differenti modelli di lettura, che serviranno poi come prototipi di interpretazione per i padri della chiesa. Troviamo: *a.* il modello *allegorico*, specialmente in Eb, che verrà spessissimo usato dai padri; *b.* il modello *tipologico,* in cui persone o avvenimenti veterotestamentari indicano persone o avvenimenti del NT; c. il modello del *pedagogo,* secondo il quale la legge era il pedagogo che ci doveva condurre a Cristo, funzione che è ormai esaurita (Gal 3,24); *d.* il modello dell*'accusante,* secondo il quale la legge è stata data per indicare i nostri peccati e mostrarci la necessità della grazia redentiva (Gal 3.19); *e.* il modello dell'*adempimento,* specialmente nelle profezie messianiche o escatologiche; il modello del *superamento*: la legge è superata nelle prescrizioni liturgiche o di purità/impurità; *g.* il modello del *comandamento,* il quale ritiene l'obbligatorietà dei precetti morali, particolarmente il Decalogo (Gc 2,11); *h.* il modello della *radicalizzazione* o perfezionamento dei precetti esterni, come nelle antitesi di Mt 6; *i.* il modello *storico-salvifico,* utilizzato da Paolo in Rm 9-11 per indicare che Dio non ha cambiato il suo modo di agire chiamando i gentili, ma ripete ciò che aveva fatto anticamente; il modello *linguistico,* secondo il quale l'AT è utilizzato come fonte di linguaggio teologico per esprimere idee neotestamentarie; *m.* il modello *apocalittico,* che utilizza l'AT come fonte di allusioni per costruire una visione apocalittica cristiana con il Risorto al centro.

C'è, quindi, tra il NT e l'AT, un'integrazione tale da renderli inseparabili e inintelligibili l'uno senza l'altro. Anche per il NT la profezia è «come una lucerna che brilla in un luogo tenebroso fino a quando cominci a splendere il giorno» (2Pt 1.19).

IV - L'ERMENEUTICA DELL'AT NELL'ETÀ PATRISTICA — L'ermeneutica patristica nasce, nel secolo II, in clima polemico antigiudaico, antipagano e antignostico. La polemica contro gli ebrei, i quali all'inizio del II secolo avevano già chiuso il canone "palestinese" attribuendogli autorità assoluta, e contro gli gnostici che, in maggior parte, attribuivano la creazione dell'AT al demiurgo cattivo, poneva necessariamente al centro della discussione il valore e il modo d'interpretare la "Bibbia", cioè l'AT.

1. GIUSTINO - Giustino nel *Dialogo con Trifone* conduce la polemica antiebraica, qualche volta un po' ingenua, usando l'AT in modo materialmente letterale. Qualche volta cita degli antichi *midrasìm* cristiani da collezioni di *testimonia* targumizzati. Egli distingue legge e profezia. La legge delle prescrizioni mosaiche conteneva precetti universali *(Dial.* 90) e quelli dati agli ebrei perché non cadessero nell'idolatria (*ibid*.). La profezia può avvenire, per opera dello Spirito Santo, o mediante degli accadimenti, che sono dei *typoi* di ciò che dovrà avvenire, ovvero mediante *lógoi,* parole profetiche dirette, proferite dai profeti *(Dial.* 114). Il principio ermeneutico con cui Giustino giustifica la non obbligatorietà della legge mosaica è che una legge data posteriormente e un'alleanza fatta dopo annullano o rendono antiquate le leggi e l'alleanza anteriori. Adesso Cristo è la nuova legge e la nuova alleanza *(Dia.* 11). Tutt'al più le prescrizioni mosaiche hanno un significato morale o simbolico, come appare in *Dial.* 14 (e *passim)* dove al pane senza lievito viene dato il significato simbolico dell'astenersi dalla cupidigia, dall'invidia e dall'odio. Questa non è ancora l'allegoria origeniana, ma la prepara, e il contenuto di questo simbolismo è la legge universale che Giustino accusa i giudei di violare. Il senso o contenuto della legge è Cristo stesso, perché colui che parla attraverso i profeti è il *Lògos,* il quale si manifesta parzialmente anche nei filosofi e poeti pagani (che dipendono da Mosè). Il *Lògos* preannuncia se stesso e compie le profezie quando viene nel mondo: le compie parzialmente nella sua prima venuta e le compirà integralmente nella sua seconda apparizione alla fine dei tempi. Così l'AT è valido anche per i gentili.

Giustino è ricchissimo di teologia e di intuizioni esegetiche, ma ha voluto

i

provare troppo e manca di senso critico. Stabilisce però una volta per sempre la continuità dei due Testamenti e l'unità della divina dispensazione di salvezza. Il suo principio ermeneutico passa agli altri padri, che lo allargano e lo approfondiscono.

2. IRENEO - Mentre Giustino, nella sua polemica antigiudaica, aveva in comune con gli avversari la fede nell'autorità della Bibbia (le divergenze vertevano sull'interpretazione), Ireneo scrive contro le diverse sette gnostiche, alcune delle quali non soltanto attribuivano l'AT a un demiurgo malvagio che avversa l'opera del Dio buono autore del NT, ma nella loro spiegazione dei testi biblici allegorizzavano i racconti per accomodarli alle loro speculazioni teosofiche. Anche Ireneo, accanto all'esegesi letterale, fa uso copioso del simbolismo e dell'allegoria, sia orizzontale che verticale, per illustrare la propria fede cristiana. Questa allegoria non si limita all'esegesi dell'AT, ma si estende anche alle parabole del NT (*Haer.* IV,35,7 e 8; vedi pure la questione esplicita in *Haer.* 11,27). Quindi le divergenze con gli gnostici non si potevano risolvere ricorrendo a un principio ermeneutico interno, ma si doveva fare appello ad una regola esterna, cioè alla *regula fidei* ovvero alla confessione di fede emessa nel battesimo e trasmessa per tradizione *(Haer.* 1,10,1). La tradizione deve condurre alle origini apostoliche, e la via più breve per conoscerla è quella di interrogare la chiesa di Roma, nella quale, a causa della successione episcopale ininterrotta e la confluenza di tutti i popoli, la dottrina originale ha mantenuto la sua purezza *(Haer.* 111,3,2). La *regula fidei* per sé non spiega la Scrittura, ma offre il quadro entro il quale ogni esegesi deve mantenersi per non cadere nell'errore nelle sue conclusioni. Quindi ci potrebbe essere un allegorismo gnostico ed uno cattolico che differiscono soltanto nella inquadratura, settaria o ecclesiale, in cui avviene il ragionamento esegetico. Ireneo stabilisce pure un altro principio importantissimo per interpretare la Bibbia: quello della *analogia fidei.* La Bibbia ha un solo Dio come unico autore, quindi non può contraddire se stessa nell'AT e nel NT. Si dovrebbe muovere dalle pagine più chiare per interpretare quelle oscure, rispettare il mistero dove non arriva la nostra intelligenza e non perdersi in questioni inutili. Il Verbo che parla sia nei profeti sia nel NT mediante il suo Spirito ricapitola tutto in Cristo non solamente perché la Scrittura culmina in lui, ma anche perché ontologicamente è lui che fa unità di tutto il creato e l'increato, contro la disintegrazione cosmica degli gnostici *(Haer.* V,18,2).

Ireneo è anche autore di un altro libro, spesso dimenticato, *Epideixis,* "Dimostrazione", che è la prima sintesi di teologia biblica e che diventerà il modello delle sintesi catechetiche future.

3. LA SCUOLA ALESSANDRINA: CLEMENTE E ORIGENE - L'ermeneutica scritturistica entra in una nuova fase con gli alessandrini. Ad Alessandria aveva già scritto Filone, che aveva fatto largo uso della filosofia greca per spiegare la Scrittura e si era prodigato nell'allegoria. Clemente riprende l'opera di Filone in senso cristiano. Egli distingue due sensi nella Scrittura: quello ovvio, che noi chiameremmo letterale, e quello recondito, che può essere afferrato soltanto da quei cristiani che hanno raggiunto la vera *gnosis.* Poiché tutta la Scrittura è opera del Verbo, si può parlare di un unico Testamento *(Strom.* 11,6,29). Siccome tutto l'AT parla di Cristo, il suo senso nascosto si può scoprire per mezzo dell'allegoria o simbolismo (*Paed.* 111,12,97). Ma perché l'allegoria non sfugga dalle mani e cada in speculazioni gnostiche, essa deve contenersi dentro i limiti *dell'analogia fidei (Strom.* VII,16,96) e della tradizione ecclesiale, come aveva già asserito Ireneo. Anche il NT ha il suo senso simbolico apocalittico che si rivela al vero gnostico. Il simbolismo, però, non è soltanto intertestamentario, ma è anche cosmico. Infatti anche i greci potevano ascendere a Dio per mezzo del mondo e della coscienza, per cui è possibile individuare un'unità tra creazione, ragione, coscienza e rivelazione: un sacramentalismo cosmico che diventa una parabola che parla di Dio e del sacramento della chiesa *(Strom.* V,4).

Ma il maestro alessandrino dell'allegoria rimane Origene, il quale, nel libro IV del *De Principiis,* sintetizza con chiarezza la sua teoria ermeneutica. Dicendo,

però, che Origene è il sommo maestro dell'allegoria, si possono creare molti malintesi, come, ad esempio, che egli sia un antiletteralista. È bene chiarire subito che ciò non è esatto. Il fatto stesso che Origene abbia curato la famosa *Hexaplà* (= il testo dell'AT in sei colonne: l'ebraico, la trascrizione greca dell'ebraico, poi le traduzioni greche dei Settanta, di Aquila, di Simmaco e di Teodozione), rivela quanta cura egli abbia avuto per stabilire la lettera e ciò che oggi noi chiamiamo il senso letterale, prima di tuffarsi nell'allegoria. Inoltre egli conosceva abbastanza bene le interpretazioni rabbiniche, l'esegesi filoniana e l'allegorismo dei letterati pagani del suo tempo. È pure bene chiarire una volta per sempre che ciò che Origene chiama allegoria corrisponde spesso a ciò che oggi noi chiamiamo teologia redazionale (senso letterale), mentre ciò che egli denomina "lettera" era la lettura materiale dei rabbini, i quali interpretavano letteralmente anche le metafore, ovvero facevano speculazioni sulle singole lettere di ogni parola!

Il fatto stesso che la religione di Cristo sia stata recepita in tutto il mondo prova che le Scritture che ne parlano sono la parola di Dio, una parola che suscita un sentimento di ispirazione anche nel lettore. Ma «la luce contenuta nella legge di Mosè, coperta da un velo, risplendette alla venuta di Gesù, poiché fu tolto il velo, e subito si è potuto avere conoscenza dei beni di cui l'espressione letterale conteneva l'ombra» *(Princ.* IV,1,6; cf. 2Cor 3,15ss). La sapienza divina non è evidente nella lettera perché è stata data esotericamente, e a uomini che ne sono indegni, ma questo fa sì che la nostra fede non sia fondata sulla sapienza umana ma sulla potenza divina. Lasciando, dunque, gli elementi della fede (Eb 6,1), si proceda alla sapienza che ci farà perfetti: «Questa sapienza sarà chiaramente impressa in noi per la rivelazione del mistero rimasto occulto nei secoli eterni, rivelato ora grazie alle profezie e all'apparizione del Signore nostro Gesù Cristo» (*Princ.* IV, 1,7). In Origene la corrispondenza tra la rivelazione interna con quella esterna per apprendere il vero senso nascosto della Bibbia diventa principio ermeneutico fondamentale.

Abbiamo già parlato dell'antiletteralismo origeniano situato nell'ambiente della polemica antigiudaica, ma Origene non è contento della lettera della Scrittura perché gli gnostici attribuivano l'AT al dio creatore malvagio, mentre alcuni semplici cristiani rimanevano scandalizzati da certe narrazioni e dalla figura veterotestamentaria di Dio *(Princ.* IV,2,1). Egli propone, dunque, di esporre «quel che ci pare il criterio di interpretazione, attenendoci alla norma della chiesa celeste di Gesù Cristo secondo la successione degli apostoli» (IV,2,2). Ciò che vorrebbe esporre non sono semplici regole di esegesi, ma la sostanza della vita nello Spirito che costituisce il mistero trasmesso da Cristo agli apostoli e da questi ai loro successori, la *regula fidei* della vera spiritualità cristiana che dovrà servire da precomprensione all'ermeneutica biblica. Infatti l'AT, benché in gran parte narrazione, nasconde delle verità profonde difficili, se non impossibili a scoprire. Anche il NT stesso nasconde dei misteri (IV,2,2.3).

A questo punto Origene introduce la nota distinzione tra senso materiale, senso psichico e senso spirituale della Scrittura, fondata sulla distinzione antropologica in corpo, anima e spirito e corrispondente ai tre tipi di uditori ai quali i tre livelli di interpretazione sono destinati. Essi sono: i *rudiores,* che si accontentano della semplice narrazione; i proficienti, ai quali la Scrittura indica la via morale per arrivare alla perfezione; e gli spirituali, a cui è destinata l'allegoria (IV,2,4). In quanto al senso letterale o corporale, questo non sempre fa senso e perciò ci sprona a cercare un senso più intelligibile. Quello psichico viene usato da s. Paolo in ICor 9,9 che interpreta la museruola del bue che trebbia (Dt 25,8), applicandola alla ricompensa dell'apostolo che predica. Il senso spirituale viene dedotto da certi passi, come Eb 10,1 (l'AT è l'ombra di ciò che doveva avvenire); ICor 2,2-8 (sul mistero predicato agli spirituali); ICor 10,11 (che parla degli avvenimenti dell'esodo come tipo di quelli presenti) e dall'allegoria di Gal 4,21-24. La *sostanza* dell'allegoria e della dottrina spirituale è la ss.ma Trinità, l'incarnazione, la creazione e il peccato del mondo (IV,2,7). Difatti è

i

l'interpretazione allegorica che dà un'interna coerenza logica alla Scrittura, che altrimenti non ci sarebbe: «Alcuni di questi fatti non sono realmente avvenuti, quanto alla lettera del testo, e sono anche irrazionali e irrealizzabili. Ma nessuno deve supporre che noi affermiamo in senso assoluto che nessun fatto storico è realmente accaduto» (IV,3,4). Si sente qui la mancanza, in Origene, della conoscenza dei generi letterari semitici. Molto di ciò che egli chiama allegoria è veramente, nel senso moderno della parola, senso letterale (da distinguersi dal senso materiale). Quindi Origene, molte volte, non legge la Scrittura per vedere ciò che intende e dice l'autore umano e, per mezzo di lui, l'Autore divino, ma parte dall'a *priori* della dottrina cristiana immessa da Dio nei cuori dei credenti, trovandola rispecchiata nel testo biblico.

Tutto ciò che si legge su Israele e Giuda nell'AT, particolarmente le profezie sul popolo ebraico, è da intendersi con riferimento all'Israele secondo lo spirito, la chiesa, ovvero alla Gerusalemme celeste, ma nel senso psichico si potrebbe anche riferire all'anima (IV,3,8). Similmente ciò che si dice dei nemici di Israele, di Babilonia in particolare, si riferisce ai nemici della chiesa. In ciò Ori- gene anticipa le "due città" di Agostino.

Per Origene, dunque, tutta la Scrittura ha un senso spirituale, ma non tutti i versetti hanno un senso letterale (nel senso origeniano). Malgrado questo spiritualismo, molte pagine esegetiche origeniane procedono secondo la lettera, e quando spiega il Cantico dei Cantici premette un'introduzione che è quasi "moderna" anche se poi il testo è spiegato allegoricamente.

4. LA SCUOLA ANTIOCHENA: DIODORO, TEODORO DI MOPSUESTIA, GIOVANNI CRISOSTOMO - È un luogo comune nella storia dell'esegesi che all'allegorismo alessandrino si opponeva il letteralismo antiocheno. Tale affermazione viene molto ridimensionata oggi perché troviamo tanta allegoria tra gli antiocheni, particolarmente nella loro predicazione, nella stessa misura in cui troviamo in Origene preoccupazione per la lettera. Rimane il fatto, però, che quello antiocheno è un approccio alla Scrittura opposto all'allegoria.

Il "caposcuola" di Antiochia, Diodoro di Tarso (+ ca. 393), ebbe come discepoli Teodoro di Mopsuestia (360-428) e Giovanni Crisostomo (344-407). Tutti e tre avevano in comune il rispetto del senso letterale incluso quello metaforico, che gli alessandrini chiamavano allegorico cioè quello inteso dall'autore umano, come traspare dalle circostanze storiche della composizione dell'opera. Il più spinto in questo senso era Teodoro, il quale ammetteva un senso messianico solo in quattro salmi (2; 8; 44; 109) e non ammetteva il carattere sacro del Cantico dei Cantici perché lo stimava solo come un canto amoroso tra due innamorati, senza ulteriori intenzioni.

Il fondamento ermeneutico degli antiocheni era la dottrina della *theòrìa* o visione, di cui non è univoca la definizione né presso gli antichi né presso i contemporanei. Sentiamo Diodoro nella sua introduzione ai
Salmi. Dopo aver detto che alcuni dei titoli erano errati, prosegue: «Ciò nonostante daremo spiegazioni anche degli errori, se Dio ce lo concede, e non ci allontaneremo dalla sua verità, ma esporremo sia quel che riguarda la storia, sia ciò che riguarda la sua lettera (*léxis*), e non respingeremo l'anagogia e l'interpretazione elevata (*theoria*). Infatti la storia non si oppone alla considerazione superiore *(theòrìa),* ma, al contrario, è come il basamento e il sostegno delle investigazioni più elevate. Solo da una cosa bisogna guardarsi, che la considerazione superiore (*theoria*) non appaia come confutazione di ciò che la fonda, cosicché non sia più *theòrìa* ma *allegorìa.* Infatti dire cose diverse da ciò che è detto alla base non è *theòrìa* ma *allegorìa*» (CCG 6; trad. Marco Frisina). Prosegue dicendo che ciò che Paolo chiamava "allegoria" in Gal 4 non è altro che la *theòrìa,* perché si basava sulla storia. In questo senso la *theòrìa* corrisponderebbe alla nostra tipologia, che però faceva parte in qualche modo dell'intenzione dello scrittore.

La funzione del tipo e antitipo nella *theòrìa* viene spiegata da Teodoro di Mopsuestia nella sua introduzione al libro di Giona. Il profeta predice un fatto

che avverrà nella storia, ma che ha una analogia con un altro fatto principale che Iddio opererà nel futuro, «per rendere evidente lo sviluppo del suo disegno ed impedire di immaginare qualche considerazione nuova o risoluzione posteriore di cui saremmo stati l'oggetto, suggerendo con molti altri indizi all'umanità la venuta del Signore Cristo, tanto che tutti i giudei l'attendevano da molto tempo» *(ibid*., 317). Dio ordinò per mezzo di Mosè l'elevazione di un serpente di bronzo, «benché fosse in suo potere o difendere gli israeliti dai morsi o fornire un'altra medicina per questo flagello; tuttavia volle mostrar loro la liberazione dal flagello nell'immagine dei mordenti, affinché non ci meravigliamo se, con la morte del Signore Cristo, Dio, distruggendo la morte, ci offre attraverso la risurrezione dai morti una vita immortale».

Il Crisostomo spiega questa somiglianza: «Non è necessario, infatti, che il tipo differisca dall'antitipo; non sarebbe infatti più figura. Né, d'altra parte, è necessario che gli somigli in modo completo, poiché così la figura non sarebbe altro che la verità... La somiglianza tra figura e verità in che sussiste? Nel fatto che da ambedue le parti si riceve lo stesso beneficio; da una parte e dall'altra vediamo dell'acqua, gli uomini sono da ambedue liberati dalla schiavitù, ma non dalla stessa» (*Comm. in Ex.*). La tipologia, dunque, è una profezia mediante un fatto. Esiste, però, la profezia con le parole, sia nel loro senso proprio sia in quello improprio. Allora alcuni passi sono da capirsi secondo il loro senso letterale, altri secondo il loro senso "teorico" e altri come metafore. Ma, sottolinea il Crisostomo, il significato tipologico deve essere spiegato dalla Scrittura stessa, altrimenti si cadrebbe nella fantasia dell'allegoria alessandrina. Perciò gli antiocheni si appoggiano molto alle citazioni ed allusioni dell'AT nel Nuovo. Tutti i passi veterotestamentari hanno un senso letterale; alcuni ne hanno anche uno tipico, ma sempre basato su quello letterale e testimoniato dalla Scrittura medesima.

Per favorire il senso letterale, gli antiocheni hanno premesso ai loro commentari ciò che oggi chiameremmo un'introduzione speciale, indicando autore, scopo dello scritto, tempo e luogo di composizione.

Giovanni Crisostomo, oltre la dottrina della *theòria,* ha pure quella della *synkatdbasis o* condiscendenza, per spiegare gli antropomorfismi o le metafore. Dio non si mostra mai come è nel suo essere, ma solo come può essere compreso dalle creature nei diversi stadi della loro maturazione sia nell'A sia nel NT. Gesù stesso parla con *synkatdbasis* per manifestare la debolezza della sua carne e tener conto di quella degli uditori, insegnando così l'umiltà e distinguendosi dalla persona del Padre. Inoltre, Giovanni parla di *akrtbeia tèsdidaskalias o* precisione della dottrina. La Bibbia non contiene niente di superfluo, niente di contraddittorio o falso, ma la sua verità si estende alle circostanze del tempo e delle persone. Anche se esistono divergenze accidentali tra i vangeli, la loro dottrina è una sinfonia. Però, benché troviamo tutta questa acribia di Dio nella sua parola, la nostra conoscenza di lui è sempre negativa e non lo potremo mai conoscere *akribds*. La sacra Scrittura è una lettera di Dio indirizzata non soltanto ad Israele ma alla chiesa e a tutta l'umanità, una lettera di tono affettivo che parla il linguaggio del ricevente per condurlo alla *theòrìa* o visione di Dio. Perché questa lettera sia capita bene, è necessario che venga letta con la dovuta ascesi spirituale.

5. I PADRI CAPPADOCI - I padri cappadoci potrebbero essere considerati come il ponte tra Origene e gli antiocheni. Essi sono più interessati a ciò che noi chiameremmo teologia biblica. Gregorio di Nissa, contemporaneo di Diodoro, tesse la sua teologia basandosi sulla lettera del sacro testo con lo scopo *(skopós)* di conoscere ciò che Mosè ha voluto insegnare all'umanità sul disegno dì Dio nella storia dell'uomo. Quindi parla di *akolouthia* o accompagnamento logico tra l'agire di Dio e i fatti storici, sia nell'AT come nel NT. «In quanto alla croce, se contiene qualche altro significato più profondo lo sanno coloro che sono familiari coll'interpretazione mistica. Ma ciò che è arrivato a noi dalla tradizione è questo: tutto ciò che è stato proferito e fatto nel vangelo ha un significato divino più alto.

Non c’è eccezione a questo principio secondo cui viene indicata la mescolanza tra il divino e l’umano. La parola e l’azione procedono in un modo umano, ma il loro significato segreto indica il divino. Segue, quindi, che anche in questo caso non dobbiamo fare attenzione all’uno dimenticandoci dell’altro.
Nella morte dobbiamo vedere l’elemento umano, ma dobbiamo penetrare nel suo significato divino» *(The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa,* ed. Srawley, n. 32).
6. I PADRI LATINI GIROLAMO E AGOSTINO
- Per il contributo dato all’ermeneutica, Girolamo è considerato il “padre” dell’esegesi “scientifica”. Egli sottolinea l’importanza della conoscenza delle lingue ebraica ed aramaica per lo studio dell’AT e la superiorità del testo originale sulla traduzione dei LXX. Fa uso della critica testuale. Non soltanto usa la *Hexaplà,* ma, essendo amanuense, sa comparare i manoscritti e fare la critica interna per correggerne gli sbagli. Preferisce, in linea teorica, il canone breve, almeno nelle controversie. Malgrado il suo carattere autoritario, vuole che si espongano anche le opinioni degli altri sull’esegesi di un passo, considerandosi solo un “partner” nella ricerca. Valuta soprattutto l’ortodossia nella spiegazione della sacra Scrittura. Benché permetta, anzi dica che qualche volta è obbligatoria l’allegoria, il senso del testo è tuttavia quello letterale. Girolamo conosce anche le interpretazioni rabbiniche midrasiche. Con la *Volgata* (di cui l’AT è una traduzione dalla lingua originale e il NT è una revisione della *Vetus Latina)* Girolamo ha provveduto la chiesa romana di una versione ufficiale della Bibbia. Purtroppo al suo acume critico non sempre corrisponde quello teologico, ciò che non si può dire affatto di Agostino.

Agostino, che, proporzionalmente ai suoi scritti, non ha molte opere esegetiche, naviga con sicurezza nell’interpretazione biblica. Poiché in queste pagine non si può fare giustizia a questo grande dottore, ci limitiamo, come abbiamo fatto per Ori- gene, ad esporre i suoi princìpi ermeneutici, che egli sintetizza nei libri II e III del *De Doctrina Christiana (CSEL* 80). Nel libro I Agostino aveva stabilito che lo scopo dello studio della Scrittura è la carità e la Bibbia è solo un mezzo per arrivarci. Le regole che seguono, dunque, non hanno uno scopo scientifico in sé, ma vogliono edificare la vita cristiana (I,XXXV,39; XXXVI,40). Fonda- mentale nell’ermeneutica agostiniana è la distinzione tra *res* e *signa* («Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire»: 11,1,1). I *signa* possono essere *naturalia* ovvero *data,* e questi possono essere *propria* o *translata* (II,X, 15). È tale confusione di segni che rende la Scrittura oscura. Per superare le difficoltà dei *signa propria* bisogna conoscere le lingue originali, ebraica e greca, perché anche le metafore devono essere tradotte in corrispondenti metafore. Egli raccomanda come traduzione latina la *Itala (Vetus Latina* recensione italiana) e la LXX, che ha più autorità che non il testo ebraico. Ci si deve però attenere ai codici migliori e criticamente riveduti.

Per interpretare le locuzioni figurative è utile anche la conoscenza delle scienze che noi chiamiamo profane, come la musica, la matematica, la dialettica, la logica, ecc., scienze che anticipano le nostre “scienze ausiliarie” (II,XVI,24; XLII,63).

Nella lettura e nell’interpretazione della Scrittura possono sorgere delle ambiguità. Per risolverle, l’interprete *«consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percipit». Se non si risolve dottrinalmente, «textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus restat consulendus»*, e se ancora rimane la difficoltà l’interprete è libero di scegliere la spiegazione più consona al contesto (111,11,2.5). Tradotto in linguaggio moderno, ciò significa che la Scrittura non si deve interpretare contro *Vanalogia Scripturae o* contro la dottrina della chiesa. Dopo viene l’inserzione del testo filologicamente nel contesto. Stabilito il senso letterale, bisogna distinguere nelle locuzioni *impropriae* la metafora dal senso spirituale. Le metafore che si trovano nelle letterature pagane, per esempio, sono vuote e chi si

pasce di loro si pasce di ghiande (III,VIII, 12). Gli ebrei, invece, che hanno dei "segni utili", li interpretano *carnatiter* quando non li capiscono, e *spiritualiter* quando li applicano ai loro riferimenti futuri (III,IX,13).

L'errore opposto, secondo l'Ipponense, è quello d'interpretare come figurativa una locuzione propria. Il criterio di distinzione è quello di vedere se il testo ispira alla fede e alla carità; se non lo fa, si deve interpretare allegoricamente. Ma dobbiamo fare attenzione a non interpretare così certi precetti che non garbano ai costumi correnti, altrimenti si perderebbe lo scopo di convertire ad un amore più alto (III,X,14s). Al contrario, se qualche narrazione disdice alla santità dei personaggi biblici, come la famosa "bugia" di Giacobbe, si deve interpretare figuratamente (III,XII,18). Si vede chiaramente che Agostino qui parla più da pastore che non da scienziato: *«Ergo, quanquam omnia vel pene omnia quae in VT libris gesta continentur, non solum proprie, sed etiam figurate accipienda sint: tamen etiam illa quae proprie lector acceperit, si laudati sunt illi qui ea fecerunt, sed ea tamen abhorrent a consuetudine bonorum figuram ad intelligentiam referat, factum vero ipsum ad mores non transferat»* (III,XXII,32). Da ciò appare pure chiaro che Agostino vuole un senso letterale ovunque e un senso spirituale quasi ovunque, poiché egli legge l'AT con occhi cristiani.

In III, XXVII,38 - XXVIII,39 il santo dottore ha un testo che è pressappoco ciò che oggi chiamano il *sensus plenior.* Il vero senso della Bibbia è il *sensus auctoris,* perché è proprio quello che ispira lo Spirito Santo, ed è attraverso la volontà cosciente dell'autore che Dio parla. Se però, nella difficoltà di trovare il senso originale dell'autore, rimaniamo con due o più interpretazioni diverse, non ci dobbiamo sgomentare, perché non è impossibile che anche l'autore umano, scrivendo, le abbia previste. Le ha previste certamente l'Autore divino. Però ci sono dei criteri per ammettere tali sensi. Bisogna che entrino nella categoria dell'analogia della Scrittura o della fede, ma anche in quella della ragione. I due sensi del testo si devono ammettere quando qualche altro testo li richiede. C'è, quindi, un senso del *testo* oltre quello dell'autore.

Agostino conosce anche i *trópoi,* di cui menziona l'allegoria, l'enigma e la parabola (III,XXIX,41). Erano i generi letterari classici. Come gli altri padri, Agostino non conosceva quelli dell'antico Oriente, generi che noi oggi cominciamo appena ad apprendere. Viene però stabilito il principio che il senso di una locuzione si deve interpretare secondo il genere a cui appartiene.

Il libro III del *De Doctr. christ.* si conclude (XXX,42 - XXXVII,56) con una recensione delle sette regole ermeneutiche di Ticonio, un donatista alla buona che aveva commentato l'Apocalisse. Esse si possono riassumere così:

1. *De Domino et eius corpore:* ciò che si applica al Signore Gesù Cristo va applicato pure alla chiesa e viceversa;
2. *De corpore Domini bipartito:* nel presente corpo di Cristo, la chiesa, ci sono alcuni che non saranno con lui in eterno;
3. *De promissis et lege*: ovvero della natura e della grazia, della lettera e dello Spirito;
4. *De specie et genere,* o la parte per il tutto: tutto ciò che viene detto di Gerusalemme, di Babilonia, della Giudea, va applicato pure alla chiesa e ai suoi nemici dove si può applicare;
5. *De temporibus*: è la parte per il tutto nei tempi, come i "tre" giorni della risurrezione;
6. *Recapitulatio*: quando l'ordine cronologico non segue quello logico, per es. «novissima hora est» è «semper hora est»;
7. *De diabolo et eius corpore*: è il "corpo mistico" del diavolo.

Oltre questi princìpi teorici si deve guardare tutta l'attività esegetica di Agostino, il quale nella sua predicazione abbonda in allegoria, simbolismo numerico e tipologia. Nelle opere teologiche, particolarmente in quelle di controversia, egli interpreta letteralmente, secondo il principio esposto in *Ep.* 93,8: solo dal senso letterale si può trarre un argomento teologico, non dall'allegoria. In *De utili tate crederteli* l'Ipponense distingue quattro sensi:

letterale, eziologico (quando si dà la ragione dell'asserto, per es. Mt 19,8), analogico e allegorico. In seguito s. Tommaso li ridurrà a due.

V - IL MEDIOEVO — Il Medioevo ha conosciuto una grande attività scritturistica. Nei monasteri prevale la *lectio divina;* sorgono le *scholae* cattedrali e monastiche che diventeranno le *universitates,* dalle cui cattedre si spiega la *sacra pagina.* Si compongono le *catenae,* scelte patristiche che commentano i singoli passi della Scrittura (ricordiamo solo la *Catena aurea* di s. Tommaso sui quattro vangeli). I padri scelti sono spesso i latini, con s. Agostino a capo, ma anche i greci non vengono trascurati. Appaiono le *glossae,* note marginali al sacro testo che poi diventeranno veri e propri commentari. Si hanno anche contatti con i rabbini del tempo per conoscere l'esegesi ebraica. Malgrado tutta questa attività esegetica, non si fa tanto progresso nel campo dei princìpi ermeneutici. Si codificano i princìpi dei padri distinguendo quattro sensi, memorizzati nei due versi latini: *«Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*». Come esempio si porta il significato di "Gerusalemme": nel senso letterale è la città storica, allegoricamente è la chiesa, moralmente è l'anima e anagogicamente è la città celeste. L'ossequio alla lettera è spesso solo a parole perché ciò che prevale nell'interpretare i testi è una fantasiosa allegoria. Anche un allegorista come Ugo di S. Vittore si ribella contro l'esasperato allegorismo: *«Miror qua fronte quidam allegoriarum se doctores jactitant, qui ipsam adhuc primam litterae significationem ignorant. Nos, inquiunt, Scripturam legimus, sed non legimus litteram... Quomodo ergo Scripturam legitis, et litteram adhuc non legitis? Si enim littera tollitur, Scriptura quid est»* (De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae, *c. V,* PL *175,12).* La lettera è il fondamento dell'allegoria, ma colui che segue solo la lettera *«diu sine errore non potest incedere» (PL* 176,804 CD).

S. Tommaso, in *S. Th.* 1,1,10, accetta i quattro sensi dei contemporanei, che, però, riduce essenzialmente a due: *litteralis,* che comprende il senso historicus, aetiologicus e analogicus di Agostino, e lo *spiritualis,* che comprende il senso allegoricus, tropologicus (moralis) e anagogicus. Egli stesso nei suoi commentari, soprattutto in quelli su s. Paolo, è molto aderente alla lettera: da essa trae la sua teologia con una precomprensione filosofica aristotelica.

VI - L'ERMENEUTICA PROTESTANTE — I padri e i commentatori medievali erano sempre partiti, nella loro spiegazione della Scrittura, dal presupposto della *regala fi- dei,* cercando di mantenere l'integrità e l'ortodossia della dottrina. Nei concili, poi, la chiesa aveva fornito spiegazioni autentiche di passi biblici. Tutto ciò cambia nell'esegesi riformistica di Martin Lutero, che pone la "parola" al centro di ogni autorità, perché è in essa che Dio ci incontra. "Parola" è più ampia di "Bibbia": è la parola predicata. L'AT è *Schrift* (scrittura), mentre il NT è annuncio ed è stato scritto in sovrabbondanza *(WA* 12,275,5). Tutta la Scrittura parla di Cristo, perciò tutta la Scrittura è vangelo *(WA* 18,606,29; 46,414,15). Essa sola rende testimonianza a se stessa. Non è la chiesa che autentica la Bibbia, ma la Bibbia che autentica la chiesa *(WA* 40,1,119,23). Come il Battista indica Cristo, ma non per questo è più grande, così la chiesa indica la Bibbia, ma è sottomessa ad essa *(WA* 30,11,420,18). Così viene interpretata anche la frase di Agostino che affermava di non credere al vangelo se non lo testimoniasse la chiesa *(PL* 42,176). La Scrittura è «per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres» *(WA* 7,97,23). Il suo vero senso non è la fantasia degli allegoristi ma "lo spirito dell'autore". Ciò viene detto contro i cattolici che si appellano al papa per l'interpretazione e contro gli entusiasti che rivendicavano per sé lo Spirito nella loro interpretazione. È certamente lo Spirito che interpreta la Bibbia, ma lo Spirito che esce dalla lettura della Bibbia stessa. Il senso della Bibbia è quello letterale, un senso semplice, senza oscurità, contrariamente a ciò che sostengono i "romanisti".

Il principio ermeneutico luterano è la "cristocentricità" secondo *l'analogia Scripturae* o *analogia evangelii,* ma senza riferimento alla tradizione o magistero

(WA 12,260,1). La Scrittura è anche «sui ipsius critica». La sua "apostolicità" non è solamente quella storica: infatti apostolo è chiunque annunzia Cristo: «Die Christum verkiindigen und treiben», cioè chiunque lo mostra come Salvatore. E ciò diventa pure criterio di canonicità. Perciò Giacomo e Apocalisse, che sono lontani dal "centro della Scrittura", la testimonianza di Paolo, sono meno autorevoli di altri libri *(WADB* 7,384,22-26).

La distinzione tra legge e vangelo non coincide con AT e NT, perché tutto l'AT può essere vangelo, mentre il NT, quando minaccia e comanda, è "legge". Ambedue sono allo stesso tempo promessa e compimento, ma tutto il vangelo è già nascosto nell'AT, il NT lo rivela *(IVA* 10,1,1,181,15). Benché l'AT sia vangelo, allo stesso tempo esso è pure il libro di Israele. Mosè è pur sempre un ebreo e non ci interessa, come le leggi dei francesi non interessano i tedeschi, eccetto là dove esse coincidono con la legge naturale. Perciò l'AT non è "verbindlich" ma "vorbildlich", non "obbliga" ma "indica" come si deve obbedire e credere a Dio *(WA* 18,81,14.24; 16,372,17). Però TAT è anche il libro di Cristo: come "legge" indica Cristo perché ci fa conoscere le nostre miserie; come "promessa" ed esempio guarda avanti a Cristo e alla sua chiesa. Questo è il vero "senso spirituale" dell'AT *(WADB* 8,10ss). Difatti la lettera agli Ebrei è piena di esempi di "giustificazione per la fede" di uomini che appartengono alla vecchia economia *(WADB* 8,28,24). Lutero non accetta come canonici i libri deuterocanonici dell'AT. Questi, perciò, sono chiamati "apocrifi" dai protestanti.

Il principio della *sola Scriptura* è stato in seguito esasperato dalla cosiddetta "ortodossia protestante". Essa produsse una dottrina dell'ispirazione che si estendeva ad ogni virgola e ad ogni segno masoretico dei testi greci ed ebraici nel *textus receptus* e privilegiava un letteralismo materiale nell'interpretazione.

È evidente come la posizione luterana abbia provocato la reazione del concilio di Trento, il quale definì che "il vangelo" è contenuto *«in libris scriptis et sine scripto traditionibus»* che la chiesa *«pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur» (DS* 1501). Vengono elencati i libri dell'AT e del NT che la chiesa cattolica reputa canonici. Nell'elenco sono inclusi anche i deuterocanonici *(DS* 1502). La Volgata viene dichiarata autentica per la predicazione e per le dispute teologiche *(DS* 1503). Inoltre: *«Nemo, suae prudentia innixus, in rebus fidei et morum... Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quam tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cuius est judicium de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, et etiam contra unanimem consensum Patrum interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent» (DS* 1507).

I teologi cattolici post-tridentini non rielaborarono tanto i princìpi ermeneutici, quanto piuttosto approfondirono la nozione di ispirazione biblica [Scrittura II], da cui segue necessariamente la pratica ermeneutica. Nel *De locis theologicis* del 1563 Melchior Cano distingue tra rivelazione propriamente detta, cioè di verità non conoscibili dalla ragione umana, e ispirazione anche in quei passi che potevano sì essere scritti in base a una conoscenza umana, ma fu necessaria l'ispirazione perché fossero composti senza errore. Anche il Banes (+ 1604) afferma questa distinzione, ma tende a considerare l'ispirazione, almeno in certi passi, come una *dictatio verbalis* in cui vengono coinvolte le parole oltre che le idee. Pure il Bellarmino estende sia l'ispirazione sia l'inerranza ad ogni parola della Scrittura, in quanto ogni parola in essa contenuta appartiene alla fede, essendo stata dettata da Dio. Questi teologi erano di tendenza massimalista, abbastanza vicina a quella dei protestanti, anche se non estremista.

Ma contemporaneamente ha inizio anche una tendenza minimalista. Già Francisco Suàrez (+ 1617) abbandona la dettatura verbale, asserendo che lo Spirito Santo lascia libero lo scrittore perché scriva le cose ispirate secondo il suo ingegno, erudizione, lingua e carattere. Non è nemmeno necessario che lo scrittore sia cosciente di essere ispirato se non si tratta di profezia vera e propria. Sono anche ben note le tre tesi del lovaniense Lessius censurate dalla sua Università nel 1587: 1) perché qualcosa sia s. Scrittura non è necessario che le

i

singole parole siano state ispirate dallo Spirito Santo; 2) non è necessario che le singole verità e proposizioni siano immediatamente ispirate allo scrittore; 3) un libro (per es. 2Mac) scritto per opera umana senza ispirazione dello Spirito, diventa ispirato se il medesimo Spirito attesta che in esso non ci sono errori. Questa terza proposizione diventa la *inspiratici consequens*, almeno come possibilità, del discepolo di Lessius, Jacques Bonfrère, mentre il suo contemporaneo Henry Holden restringe l'ispirazione ai contenuti dottrinali o verità strettamente a loro connesse. L'esistenza di un Dio creatore trascendente, il dato della rivelazione, la possibilità e il fatto dei miracoli, la Scrittura come libro sacro ed ispirato sono da interpretarsi secondo canoni particolari e la dicotomia tra natura e soprannaturale. Tutto ciò cambia radicalmente nel '600 e '700 con gli inizi, nel campo filosofico, del razionalismo e dell'empirismo, come pure dell'illuminismo francese; nel campo letterario con la scoperta di nuovi manoscritti e nuovi metodi critici; nel campo scientifico con il progredire delle scienze positive; ed infine, nel campo storico, con nuovi metodi di ricerca e nuove scoperte, per non parlare delle innovazioni nel campo del pensiero politico.

Il risultato di questa rivoluzione ideologica, nel campo biblico, e particolarmente fuori dell'area cattolica, fu un vero e proprio terremoto che fece crollare assiomi secolari, ma allo stesso tempo aprì le porte ad una ricerca più scientifica circa il testo biblico. È ovvio che avvenne un mutamento radicale nell'ermeneutica scritturistica.

Il primo pensatore che affrontò direttamente il problema della spiegazione della Scrittura secondo i postulati della nuova filosofia fu Baruch Spinoza (1632-1677), un ebreo che venne poi scomunicato dai suoi correligionari. È noto il suo assioma *Deus sive natura* per esprimere la dottrina che Dio non è un ente personale trascendente, ma l'impersonale ordine geometrico che regge l'universo, di cui pensiero ed estensione sono "modi". In un tale universo non possono accadere miracoli né si può verificare una rivelazione trascendente. I profeti e gli apostoli attribuiscono a Dio i propri pensieri e sentimenti religiosi: «Mi sono posto anzitutto il problema dell'essenza della profezia, della causa per cui Dio si rivelò ai profeti e dei motivi per cui i profeti furono a Dio accetti, cioè se ciò sia avvenuto perché essi concepirono pensieri sublimi su Dio e sulla natura o perché nutrirono soltanto un profondo sentimento religioso. La soluzione di questi problemi mi ha permesso di stabilire facilmente che l'autorità dei profeti riveste importanza solo in ciò che riguarda la pratica della vita e la vera virtù; per il resto le loro opinioni poco ci riguardano» *(Trattato teologico-politico,* UTET, 1980). Ne consegue che, come «il metodo d'interpretazione della natura consiste soprattutto nell'ordinare l'indagine, cosicché dall'osservazione di dati sicuri si traggano conclusioni sulle realtà naturali; così anche per l'interpretazione della Scrittura è necessaria un'indagine critica spassionata e sistematica onde ricavare come da dati e da princìpi fondamentali accertati per via di legittime conseguenze, il pensiero degli autori della Scrittura» *(ibid.*). Ciò implica un'indagine linguistica, la raccolta e classificazione dei testi che parlano del medesimo argomento, un'indagine sulle circostanze di vita dell'autore e dei destinatari, sui costumi del tempo e sulla storia del testo (*ibid*).

Le regole esegetiche di Spinoza dominarono per lunghissimo tempo, anche dopo la sua morte (pur notando che esse in parte richiamavano quelle fissate dai padri antiocheni). Ma solo verso la fine del Settecento cominciano ad apparire nell'esegesi i segni della precomprensione razionalistica, propri della filosofia del tempo. Nell'esegesi si intende per razionalismo l'esclusione totale o parziale di ogni fatto o dottrina che non entra negli schemi della ragione umana. È il caso dei miracoli, delle teofanie, dell'incarnazione, della nascita verginale e della risurrezione. Mentre tutta la tradizione cristiana fino al Settecento aveva argomentato dal fatto alla possibilità, i razionalisti argomentavano dall'impossibilità alla non realtà, fondandosi non soltanto sulle correnti filosofiche, ma anche su una visione del mondo meccanicistica, comune nel sec.

XIX. La critica scritturistica più devastante avvenne nel campo della vita di Gesù, come viene illustrato benissimo nel libro *Von Reimarus 7u Wrede* di Albert Schweitzer del 1906.
Nel 1774 G.E. Lessing pubblicò un manoscritto postumo di H.S. Reimarus, morto pochi anni prima, che spiega il fatto cristologico con un radicalismo fino allora inaudito. Gesù, secondo Reimarus, non aveva operato alcun miracolo. Aveva solo predicato la vicinanza del regno di Dio, inteso secondo l'uso rabbinico politicamente, e si fece riconoscere da alcuni discepoli come re messia. Entra in Gerusalemme su un asino, come segno, per iniziare l'insurrezione, ma questa fallisce e Gesù viene messo a morte. I discepoli ne asportano il corpo, lo lasciano decomporre, poi annunziano la risurrezione e si ripiegano su un'idea messianica secondaria apocalittica che si ispira al ritorno del Figlio dell'uomo di Dn 7. Così si crea il cristianesimo che Gesù mai aveva inteso come nuova religione. Il cristianesimo è dunque una frode dei discepoli, illusi dalla mancata marcia su Gerusalemme.

Come spesso accade, un libro che propone idee così radicali, prima causa scandalo, ma a poco a poco comincia a trovare dei difensori e degli imitatori. Infatti con Reimarus ha inizio il pieno razionalismo nella spiegazione della vita di Gesù. L'esponente più caratteristico è H.E.B. Paulus, il quale scrive una vita di Gesù nel 1828. Paulus considera i miracoli come secondari, essendo il vero "miracolo" Gesù stesso. Egli, perciò, tenta di spiegare i miracoli in modo che entrino nei limiti della ragione. Per Paulus ogni cosa esistente, essendo segno dell'onnipotenza divina, è già miracolo. Le guarigioni, quindi, si spiegano con riferimento a medicine segrete o dieta (digiuno); la tempesta sedata va compresa come un atto di obbedienza al consiglio di Gesù di spostare la barca dietro un monte al riparo dal vento; la moltiplicazione dei pani va intesa come un esempio di condivisione dei pani dei discepoli con gli altri, in modo che tutti fossero spinti a fare la stessa cosa; la trasfigurazione non è altro che un fenomeno di controluce; la risurrezione non è mai accaduta perché Gesù era morto solo apparentemente; l'ascensione era la dipartita di Gesù su un monte avvolto di nuvole. L'unico intervento soprannaturale fu la nascita di Gesù, perché lo Spirito Santo ispirò la fede in Maria e il potere di concepire Gesù, in cui risiedeva "lo Spirito del messia".

Il colmo del razionalismo storicistico viene raggiunto da Bruno Bauer il quale, considerando tutta la teologia contenuta nei vangeli intorno alla vita di Gesù, negò che Gesù fosse mai esistito: le sue biografie sono dei romanzi scritti sotto l'influsso delle letterature mediterranee e apocalittiche.

Schleiermacher trasporta il razionalismo storico nella teologia protestante, che domina la scena fino al ritorno all'ortodossia protestante di Barth. Per l'influsso che ebbe su Bultmann, dobbiamo dire ora qualche cosa sul *Leben Jesu* di D.F. Strauss, apparso nel 1835/6. Mentre i razionalisti classici avevano eliminato il soprannaturale nei vangeli o ne avevano dato una spiegazione naturalizzante, Strauss lo colloca nella categoria del "mito", il quale non deve essere eliminato, ma va spiegato teologicamente. Egli definisce il mito come «un rivestimento storico delle idee religiose dei primitivi cristiani che è stato modellato dal potere inconsciamente inventivo della leggenda e che è stato poi incorporato in una personalità storica» (Introd.). Gesù aveva la missione di riconciliare umanità e divinità: il mito perciò ontologizza quest'opera come quella di un Dio-uomo e aiuta a far vivere il messaggio nei suoi discepoli. Quanto ai miracoli, Strauss dice che Gesù ha certo potuto effettuare alcune guarigioni, ma il modo di raccontarle è così penetrato dallo stile dell'AT e dall'apocalittica che è impossibile separare idea da avvenimento. Ciò che Strauss chiamava "mito", oggi lo identifichiamo con lo stile midrasico, ovvero con la teologia redazionale, senza con questo negare l'accaduto. La vocazione dei primi discepoli è modellata sulle leggende di Elia ed Eliseo; la tentazione è strutturata sugli eventi dell'esodo;
l'episodio nel tempio si rifà al versetto: «La mia casa sarà chiamata casa di

preghiera». Anche i miracoli sulla natura, la trasfigurazione e la nascita sono espressioni di un'idea. Infine la risurrezione è irreale, altrimenti non sarebbe stata reale la morte. Quindi Strauss non razionalizza al modo di Paulus, ma teologizza dando il significato del racconto. Il vero Gesù è il Gesù della scuola liberale, un predicatore morale della paternità di Dio e della fratellanza degli uomini che costituirà il regno di Dio.

Alla scuola liberale, che offre come opera classica la *Vie de Jésus* del Renan, si oppone la scuola escatologica che culmina nell'opera dì Albert Schweitzer. Gesù era un profeta escatologico. Il regno di Dio non è di natura morale ma escatologica, di prossimo avvenimento.

Lo scopo principale di tutte queste "vite" di Gesù era ermeneutico. Si voleva cioè presentare un Gesù attraverso ermeneutiche che avevano abbandonato il classico presupposto della *regula/idei,* sostituendolo con una precomprensione derivata dalle filosofie correnti e da un cristianesimo razionalizzato. Nessuna meraviglia, dunque, che nell'area protestante tutto ciò abbia contribuito al disorientamento dei semplici credenti, causando uno scetticismo non soltanto dottrinale ma anche storico. Ancora meno meraviglia quando un Martin Kàhler, nel suo libro *Der sogenannte historische Jesus und der biblische geschichtliche Christus* (1892), non soltanto distingue il Gesù della storia dal Cristo della fede, ma distingue anche *Historie* da *Geschichte.* Con questa distinzione tra ricerca storica e significato della storia egli intende salvare dalle mani dei ricercatori il Cristo predicato dalla chiesa. È innegabile, però, che gli apporti della critica biblica siano stati spesso dei veri contributi alla scienza scritturistica.

Abbiamo portato l'esempio della rivoluzione ermeneutica nel campo dei vangeli per illustrare ciò che accadeva nell'Ottocento nel mondo protestante. Questa rivoluzione non era minore nelle ricerche veterotestamentarie. Di ambedue risentì tutta la teologia della Riforma.

VIII - ERMENEUTICA COME PROBLEMA FILOSOFICO-TEOLOG1CO — Contemporaneamente al movimento ermeneutico razionalistico ha inizio in Germania anche una teorizzazione di ciò che significa "ermeneutica" nei confronti di tutto lo scibile umano, particolarmente degli studi classici.

Il primo a distinguere l'analisi filologica dall'ermeneutica fu Friedrich Ast (1778-1841). Egli non si limita all'ermeneutica della lettera e al significato delle parole nel loro contesto, ma va all'ermeneutica del senso e a quella dello spirito. Lo spirito ' è la *Gestalt* dell'opera. È ciò che dice di più della somma delle parti di un'opera. È ciò che inserisce nello spirito atemporale, attraverso il quale è possibile capire l'antichità e lo spirito della sua società.

F.A. Wolf, contemporaneo dice che l'ermeneutica non è solo arte della spiegazione, ma anche ì della comprensione, per cui non basta l'analisi filologica, ma c'è bisogno anche dell'intuizione. Ci sono tante ermeneutiche quante sono le scienze e l'ermeneutica filosofica serve soltanto come criterio per giudicare la correttezza delle altre spiega questo accade in tutti i rami della scienza e l'ermeneutica filosofica diventa la scienza delle leggi che governano quella comprensione globale necessaria per estrarre il significato da un testo. Si noti lo psicologismo soggettivistico che caratterizza la teoria di Schleiermacher.

Un grande contributo a questa scienza nascente è quello di W. Dilthey (1833-1911). Questo autore distingue innanzitutto le scienze positive da quelle umanistiche *(Geistesmssenschafteri).* L'ermeneutica è il fondamento di queste ultime e ha lo scopo di scoprire un metodo oggettivamente valido per interpretare la vita profonda dell'uomo. Il problema è epistemologico, non metafisico, e per questo Dilthey aggiunge alle due "ragioni" di Kant una *ragione storica.* Se l'uomo vuole conoscere se stesso non vale l'introspezione. Le scienze umanistiche gettano luce sull'esperienza interna dell'uomo senza oggettivarla, come fanno quelle positive. Bisogna sì invertire il processo di composizione per comprendere, come in Schleiermacher, ma il termine ultimo non è soltanto l'altra persona, ma tutto il suo mondo storicosociale con i suoi imperativi morali, comunione di sentimenti, relazioni umane, senso di bellezza, ecc. Noi

spieghiamo i fatti della natura, ma comprendiamo la vita spirituale. Tre sono le tappe del processo ermeneutico: *l'esperienza, l'espressione,* la *comprensione.* La prima è un'unità che precede ogni coscienza e quindi ogni divisione soggetto-oggetto.

L'esperienza non è soggettiva ma oggettiva in quanto è un dato reale, per me. È dinamicamente temporale in quanto abbraccia il ricordo del passato e anticipa il futuro. Non ci può essere un'ermeneutica atemporale, ma ogni epoca ha la sua comprensione. L'espressione non va intesa nell'accezione romantica di espressione dei sentimenti, ma come oggettivizzazione della mente, dei pensieri e della volontà dell'uomo in una determinata epoca e particolarmente nella letteratura, la quale costituisce il linguaggio dell'esperienza. Un'opera letteraria, dunque, non dischiude solamente la psicologia dell'autore, ma l'esperienza di tutto un suo mondo socio-culturale. La terza operazione è la comprensione. Essa è possibile solo attraverso una precomprensione, nella quale s'incontrano autore e lettore, lo spirito dell'uno e lo spirito dell'altro, il mondo dell'uno e il mondo dell'altro.

La parola ermeneutica oggi non può prescindere dalla filosofia di Martin Heidegger. Già in *Sein und Zeit* (1927) questo filosofo, distinguendo tra l'essere e gli esseri, aveva proposto di studiare l'essere che mantiene gli altri esseri in esistenza (non si intende Dio) e li preserva dal ricadere nel nulla. Lo studio non può essere condotto partendo dagli esseri, perché si cadrebbe immediatamente nello schema oggetto-soggetto e nella metafisica, come fece Platone. L'essere si può studiare soltanto in quanto si manifesta nell'uomo *(Dasein).* L'uomo, come in Dilthey, non è un'essenza precostituita assoluta, ma è la sua stessa possibilità. Egli non ha scelto di esistere, si è invece trovato come gettato nell'esistenza, che deve mantenere guadagnandola con le sue scelte. È una trascendenza finita, la cui struttura contiene delle relazioni con il mondo che lo circonda. Se il *Dasein* si spersonalizza, come un essere qualunque, la sua è un'esistenza inautentica. Se, al contrario, accetta di essere il luogo in cui l'essere si rivela, sviluppando tutte le proprie possibilità, questa è esistenza autentica. Si deve lottare continuamente per guadagnare la propria esistenza, altrimenti si ricade al livello degli oggetti *(Verfallenheit).* Non si tratta di una caduta morale, anche se Bultmann ne trae un'analogia con il peccato originale. L'ansia di sempre creare il proprio futuro può diventare terrore special- mente di fronte alla morte. L'orizzonte in cui si sviluppa l'essere è il tempo, quindi la storia non è una serie di eventi cui l'uomo partecipa, ma qualcosa che avviene continua- mente, perché l'uomo è storico per natura. Lo studio della storia, dunque, è un domandarsi come in passato l'uomo abbia compreso la propria esistenza di modo che questa comprensione possa aprire le possibilità per il futuro. Il linguaggio dell'uomo è l'ermeneutica dell'essere.

Il cosiddetto "secondo Heidegger" ha sviluppato quest'ultima proposizione spiegando la parola verità, *aletheia.* Questa va intesa come uno svelarsi dell'essere all'uomo, che diventa, prima nel pensiero e poi nella lingua, altoparlante della muta voce dell'essere. L'ermeneuta, dunque, non è uno che spiega il significato delle parole soltanto. Le parole sono semplicemente un mezzo per raggiungere il linguaggio di un'epoca, un linguaggio che era stato forse troppo limitato per esprimere la ricchezza dell'esperienza della rivelazione dell'essere, e che ora va ritradotta in un altro linguaggio.

L'erede del secondo Heidegger è indubbiamente H.G. Gadamer. Nel 1960 egli pubblicò *Wahrheit und Methode,* un'opera in cui sostiene la preminenza del testo piuttosto che dell'autore. Infatti un testo scritto perde in parte la paternità dello scrittore per acquistare quella del lettore. Testo e lettore hanno ciascuno un proprio orizzonte i quali, fondendosi nell'interpretazione, creano una nuova realtà. L'orizzonte del lettore serve come precomprensione ed è costituito dal filo conduttore della tradizione che ha la propria origine nel passato, in cui siamo nati come in un fiume che scorre. Per Gadamer nessuna spiegazione può essere assoluta e definitiva, perché ogni generazione deve leggere e misurarsi con il

testo per poter dar vita ad una nuova verità, originata dal linguaggio che le è proprio.

IX - BULTMANN E LE VARIE SCUOLE MODERNE — In Rudolph Bultmann il connubio tra ermeneutica filosofica e Bibbia è avvenuto in modo così violento che ha prodotto tutte le cosiddette teologie ermeneutiche odierne. Già Karl Barth, nel suo commento alla *Lettera ai Romani* (1918), aveva reagito contro il razionalismo di Schleiermacher riconducendo la teologia protestante all'ortodossia luterana. Pur fondandosi sull'esegesi letterale e storica, Barth ha voluto anche scrivere un commento che avesse incidenza sul modo di pensare e sui bisogni dell'uomo del suo tempo. Bultmann assente, ma la sua idea di ermeneutica va oltre. Essa deriva dal Dilthey attraverso l'Heidegger di *Sein und Zeit.* Per Bultmann non esiste un'ermeneutica specificamente biblica. Ogni testo antico deve essere studiato con i soliti metodi filologici, ma non per arrivare a un intendimento oggettivante di esso, bensì per arrivare ad una comprensione della mia esistenza in dialogo con l'autore. Ogni documento può parlare a noi se interrogato in maniera giusta. Come la nostra idea di esistenza non è statica, ma sempre aperta, problematica e capace di sviluppo, così anche il testo non è muto, ma vivo, e ci parla, entra in dialogo con noi, mostrandoci le diverse possibilità che abbiamo per comprendere l'esistenza. Per interrogare il testo in modo giusto parto da una precomprensione, da distinguersi dal pregiudizio che chiude il dialogo e oggettivizza. Questa precomprensione non è la congenialità di Schleiermacher o l'esperienza del Dilthey, ma la mia autocomprensione esistenziale, incompleta all'inizio ma destinata a divenire una nuova verità nel dialogo. La comprensione di un testo non è mai definitiva, come non è definitiva la precomprensione: essa si sviluppa attraverso l'analisi esistenziale per raggiungere una decisione esistentiva capace di cambiare la mia vita. Solo in questo momento posso dire d'aver capito un testo. Una comprensione teorica può essere ancora precomprensione, ma non ancora vera intelligenza.

Da tutto ciò segue che anche quando, attraverso una buona esegesi filologica, comprendo la teologia della Bibbia, questa rimane di fronte a me come oggetto, e come un oggetto che non mi può interpellare perché parla un linguaggio di duemila anni fa, un linguaggio mitico, come aveva detto lo Strauss. Mito, per Bultmann, è il rappresentare l'ultraterreno come terreno, il divino come umano, il soprannaturale come naturale. Implica un diretto intervento del soprannaturale nella concatenazione quotidiana di causa ed effetto, insopportabile ed inintelligibile all'uomo moderno pervaso da una visione scientifica del mondo. Quindi miracolo, sacramento, incarnazione, risurrezione e simili nozioni non possono essere accettati dalla mentalità moderna. Essi, tuttavia, non devono essere semplicemente negati, ma demitizzati, cioè tradotti in un linguaggio intelligibile a noi oggi, e questo linguaggio è quello esistenziale mutuato da Heidegger.

Stabilito questo principio e questo metodo, Bultmann passa alla costruzione, nei quattro volumi di *Glauben und Verstehen,* di tutto un sistema teologico esistenziale. È importante in questo sistema il rifiuto di oggettivare Dio o la rivelazione, che li ridurrebbe a oggetti, quindi a idoli. La teologia è fondamentalmente antropocentrica e vuol parlare delle possibilità dell'uomo, il quale è possibilità, è *sòma* (corpo), non nel senso greco ma in quanto oggetto della propria decisione aperto al bene e al male. L'esistenza inautentica di Heidegger diventa il peccato nella teologia bultmanniana. L'essenza del peccato è la superbia della "carne", è il voler creare il proprio futuro invece di aspettarlo da Dio, quindi l'incredulità, a cui si oppone la fede, che è l'apertura dell'uomo al futuro di Dio. Ma la fede è fede in Cristo. Ciò non significa una *fides quae* oggettivante che Gesù *era* il Cristo e che la croce di Gesù mi salva perché era la croce di Cristo. Il processo è inverso. Nel mio incontro con la parola di Dio accade l'unico fatto soprannaturale che ammette Bultmann, cioè "il credere". Questo "credere" costituisce per Bultmann l'evento salvifico *(Heilsgeschehen*). In questo "credere" Gesù diventa il Cristo *per me* e la croce di Gesù diventa

quella del Cristo per me. Segue la ben nota tesi di
Bultmann sulla mancanza di continuità tra il Gesù della storia e il Cristo della fede. La fede non ha nessun bisogno di appoggi nella storia, come non ha nessun bisogno di un appoggio nella ragione, secondo il principio luterano. A parte lo scetticismo del Bultmann nella storicità dei vangeli sinottici in seguito alla sua teoria della *Formgeschichte,* la ragione della separazione del Gesù storico dal Cristo della fede è prettamente teologica. È questa tesi che ha suscitato tanta reazione anche tra i suoi stessi discepoli, particolarmente in Kàsemann, che accusano Bultmann di quasi-docetismo e della soggettivazione della salvezza privandola *Ac Yextranos* che la costituisce.
Da ciò che abbiamo detto appare come l'ermeneutica demitizzante del Bultmann sia, da una parte, la continuazione in chiave esistenziale di D.F. Strauss, dall'altra il proseguimento o, meglio, l'applicazione teologica dell'ermeneutica di Dilthey e di Heidegger al NT. L'ermeneutica bultmanniana, però, va oltre la semplice esegesi del testo ovvero all'adattamento ai tempi nostri nel senso barthiano. È un'ermeneutica che diventa tutto un sistema teologico interpretativo, non soltanto delle parole ma del contenuto stesso *(die Saette, sachlich).*

1. LA "NUOVA ERMENEUTICA" - Bultmann si era ispirato al primo Heidegger, ma, come abbiamo visto, quel filosofo portava avanti il suo discorso sul linguaggio. Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling si appoggiarono sul secondo Heidegger e su Gadamer per iniziare la loro "Nuova Ermeneutica", la quale presuppone la demitizzazione del Bultmann ma anche la contestazione della sua scissione del Gesù storico dal Cristo della fede.

La Nuova Ermeneutica parte dai presupposti ermeneutici del Bultmann, come esposti sopra, ma sviluppa la nozione di linguaggio. Il linguaggio non ha una funzione puramente informativa, ma è provocatorio e vuol condurre ad una decisione in una determinata "ora". Il valore di una parola si misura dai suoi effetti. Quindi, ciò che Bultmann chiama *Heilsgeschehen,* la Nuova Ermeneutica lo chiama *Wortgeschehen* (evento linguistico). Il linguaggio è l'ermeneutica dell'evento. Entrando nella tradizione culturale o religiosa, esso rimane lì cristallizzato, finché non si riscopra e si rifaccia di nuovo evento. L'uomo non soltanto crea il linguaggio, ma viene anche creato da esso in quanto il patrimonio linguistico gli indica le sue possibilità di attualizzazione. Leggere un testo biblico, dunque, non è interpretarlo: è il testo che interpreta me in quanto mi provoca ad una decisione simile all'evento da cui è scaturito. Questo nuovo evento spinge ad una nuova traduzione in linguaggio e quindi al *kérygma* che lo mantiene in vita.

Applicando tutto ciò alla questione del Gesù storico, Fuchs ed Ebeling, a cui si aggiunge James Robinson, insistono sulla possibilità e la necessità teologica di conoscere il Gesù storico, contro la tesi di Bultmann. Perché? La ragione è che noi ci chiamiamo cristiani in quanto ci appelliamo all'esperienza di autocomprensione di fronte a Dio, cioè alla fede, del Gesù storico. I detti e i fatti di Gesù non sono altro che il linguaggio in cui egli ha espresso questo evento di fede. Questo linguaggio è passato nel patrimonio cristiano in cui siamo nati. Un'ermeneutica di questo linguaggio, dunque, non si limita a spiegare il suo significato storico (molto è mitico), ma a penetrare dentro questo linguaggio per riscoprire la fede di Gesù, la quale dovrebbe provocare un simile evento in me oggi, un evento personale e collettivo che poi prorompe di nuovo in linguaggio kerigmatico moderno che passerebbe di nuovo nel patrimonio cristiano per ridiventare evento nel futuro. Questo è il concetto di "tradizione" della Nuova Ermeneutica: non una trasmissione di contenuto, ma di linguaggio-evento.

2. LE "TEOLOGIE ERMENEUTICHE"
- Una volta accettato il principio che l'ermeneutica va oltre l'esegesi e serve a dare una risposta "scritturistica" all'uomo moderno che la interroga circa la propria esistenza, si è cominciato a chiedersi perché il linguaggio dell'uomo moderno era soltanto quello di Heidegger e non di Marx, Freud o di qualsiasi altro filosofo contemporaneo più popolare ancora dell'esistenzialista. Ed è allora che cominciano a pullulare varie scuole d'ermeneutica scritturistica basate sulle

varie filosofie contemporanee, che hanno prodotto vere e proprie “teologie ermeneutiche”.

Infatti già nel 1963 Paul van Buren, nel libro *The Secular Meaning of thè Gospel,* fa uso della filosofia analitica per spiegare il vangelo all’uomo secolarizzato di oggi che non accetta il soprannaturale. Fernando Belo sposa la filosofia marxista per produrre il libro *Una lettura politica del Vangelo* (Torino 1975), nel quale la vita e il messaggio di Gesù sono letti in chiave di lotta tra borghesia e proletariato. La *Teologia della liberazione: Prospettive* di G. Gutierrez è ben conosciuta come interpretazione politica del vangelo, estesa a tutti i rami della teologia e della spiritualità particolarmente in America Latina. Anche lo strutturalismo ha voluto dire la propria parola, più come metodo esegetico che non ermeneutico. Daniel c Aline Patte lo dimostrano nell’opera *Pour une exégèse structurale* (1978). Daniel Patte applica il metodo ad uno studio della teologia delle lettere paoline nel suo ultimo libro *Pauls Faith and thè Power of thè Gospel: A Structural Introduction to thè Pauline Letters* (1983) che fa emergere aspetti difficilmente riconoscibili con metodi esegetici tradizionali. R.A. Culpepper ha fatto la stessa cosa per Giovanni in *Anatomy of thè Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (1983).

Non poteva mancare la filosofia di Wittgenstein come trampolino per considerazioni ermeneutiche. Ad essa si ispira il contributo di A.T. Thiselton in *The Two Horizons* (1980), con il quale cerca di illuminare s. Paolo. Anche la filosofia di A.N. Whitehead ha dato inizio ad una nuova teologia, chiamata “Process Theology” negli Stati Uniti, che ha analogie con quella di Teilhard de Chardin. È impossibile, nello spazio di questo articolo, dilungarci su queste nuove ermeneutiche, anche perché sono di valore molto diverso e propongono un accostamento alla Scrittura.

Di una di queste ermeneutiche, però, vorremmo dire qualcosa in modo meno sommario, a motivo della luce che getta sul linguaggio simbolico della Bibbia. Paul Ricoeur è un filosofo ed un credente che porta insieme i contributi di Heidegger, Gadamer, Freud e degli strutturalisti nel tentativo di creare un’ermeneutica del simbolo e della testimonianza.
W. Dilthey aveva detto che l’uomo deve studiare se stesso attraverso le manifestazioni culturali nella propria storia. Ricoeur riprende questa idea, asserendo, però, che molte di queste manifestazioni culturali sono codificate in segni e simboli o miti, i quali hanno una funzione retrospettiva verso la loro origine e una faccia teologica che guarda avanti al fine della maturazione dell’uomo. Questi simboli e miti devono essere decodificati con i metodi che la psicanalisi ha portato a nostra conoscenza, capiti di nuovo e fatti oggetto di riflessione ermeneutica per essere reintegrati nel momento presente della nostra maturazione. Il linguaggio biblico è spesso simbolico (si pensi al “peccato originale”) e l’ermeneutica non deve né eliminare il mito come fa Bultmann, né ridurlo alle origini istintuali come fa Freud, ma sviscerarne il vero significato e la funzione dinamica per integrarlo nel processo teologico. «Il mito dà a pensare» è il titolo dell’ultimo capitolo di *Finitudine e colpa* (1960, trad. it. 11 Mulino) che riassume una parte importante del pensiero di Ricoeur. [Mito II; Simbolo]

X - L’ERMENEUTICA CATTOLICA FINO AL VATICANO II E NEL PERIODO POSTCONCILIARE — Avevamo lasciato la nostra trattazione dell’ermeneutica cattolica postridentina al sec. XVIII. Con il razionalismo dominante dell’Ottocento i cattolici non sono entrati in dialogo, se non per confutarlo. L’esegesi seguiva il metodo tradizionale, disturbata soltanto da qualche idea meno retta proveniente dall’interno. Infatti l’enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII (1893, *EB* n. 81 ss) si limita a sottolineare la serietà dei corsi scritturistici che si devono fare e ad asserire che un testo non può essere interpretato in modo contrario alla tradizione, al consenso unanime dei padri o all'*analogia fidei,* però i cattolici erano liberi di proseguire lo studio dei testi difficili. Viene raccomandato lo studio delle lingue orientali, dell’arte critica

e delle scienze naturali, i cui fenomeni spesso vengono descritti nella Scrittura con un linguaggio popolare. L'enciclica porta anche la definizione dell'ispirazione [Scrittura II] che è rimasta classica: *«Nam supernaturali ipsa virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adsistit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recta mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent» (EB* 125).

Nel primo decennio del nostro secolo sorge nella chiesa il problema del modernismo. Alcuni teologi ed esegeti si erano rivolti tutt'a un tratto a ciò che accadeva nel mondo protestante, nella critica storica e particolarmente nel mondo scientifico. Evidentemente sorsero centinaia di problemi teologici ed esegetici su come riconciliare la fede con tutti questi dati nuovi. I cattolici non erano ancora preparati ad affrontare tali problemi a causa del loro lungo isolamento dal pensiero contemporaneo, se si eccettuano alcuni tentativi teologici piuttosto maldestri. Visto anche l'effetto negativo che il razionalismo produceva tra i protestanti, Pio X non esitò ad intervenire e, con l'enciclica *Pascendi* e il decreto *Lamentabili* del 1907, mise tanti freni alla ricerca biblica, che gli esegeti cattolici per oltre trent'anni fecero pochissimo progresso ermeneutico.
Nel frattempo però, per opera dell'Istituto Biblico di Roma e della Scuola Biblica dei domenicani di Gerusalemme, venivano preparati nel campo biblico dei ricercatori validi, i quali potessero raccogliere la sfida in tempi più propizi.

L'enciclica *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV (1920) si limitò a non escludere nessun passo della Bibbia dall'ispirazione, ad asserire che la storia biblica non era scritta "secundum apparentias" e che gli autori biblici non si sono limitati a riferire la verità soltanto come si diceva al loro tempo, e inoltre ad esortare che non si esagerasse con teorie come quelle delle "citazioni implicite", del "senso pseudostorico" e "tipi di letteratura' '. Il vero senso della Scrittura è considerato quello letterale, a cui appartengono anche le metafore (*EB* 444ss).

La *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943) fu il "semaforo verde" che permise il proseguimento della ricerca ragionevolmente libera tra gli esegeti cattolici, il cui primo frutto sarà la *Bible de Jérusalem* e il *Catholic Commentary on Holy Scripture.* L'enciclica parlava di "generi letterari" e "forme letterarie" e sottolineò l'importanza delle traduzioni dalla lingua originale, in quanto la Volgata aveva un'autorità solo giuridica, non critica. Riprese l'asserzione di Benedetto XV secondo cui il senso della Scrittura era quello letterale e, quanto al senso spirituale, si doveva ammettere soltanto quello inteso da Dio. Esortava alla critica testuale e storica facendo uso dei reperti scientifici, archeologici e letterari recenti per creare armonia tra esegesi e scienza, e affermò pure che i testi biblici, il cui senso era stato determinato dalla chiesa o dai padri, erano pochi *(EB* 538ss). Con una *Lettera al card. Suhard* Pio XII parlò pure dei cc. 1-11 della Genesi, dicendo che non erano "storia" nel senso classico.

Tutto ciò preparò il terreno per la rifioritura degli studi biblici nella chiesa cattolica, che esercitarono un influsso preponderante nel concilio
Vaticano II. C'era un ultimo scoglio da superare: la *Formgeschichte* dei vangeli, campo di battaglia della retroguardia tradizionalista alla vigilia del concilio, ma che venne superato con la *Instructio de historica Evangeliorum ventate* della Pontificia Commissione Biblica (1964).

Dati questi presupposti, il Vat. II portò una vera rivoluzione nell'ermeneutica rispetto ai decenni precedenti. La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum* ha avuto la storia più travagliata di tutti i documenti conciliari. Percorriamo i tratti più salienti che toccano l'ermeneutica da vicino.

All'inizio sì precisa che la rivelazione ha luogo per mezzo di parole ed eventi intimamente connessi e che si illuminano vicendevolmente (*DV* 2). Il contenuto della tradizione apostolica concernente fede e costumi viene trasmesso (e questo è un allargamento) nella dottrina, vita e culto della chiesa alle successive generazioni (*DV* 8). Per mezzo di essa conosciamo il canone della s. Scrittura, ed essa cresce nel suo intendimento, è quindi una tradizione viva. La chiesa non attinge la sua certezza solo dalla Scrittura, ma anche dalla tradizione: entrambe

formano, in un certo modo, una sola cosa (*DV*9). Il magistero ecclesiale interpreta ambedue. Non è sopra la parola di Dio, ma la serve, la ascolta, la espone e la trasmette (*DV* 10). I libri della s. Scrittura hanno Dio come loro autore, «che si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte... Pertanto è da ritenersi anche, per conseguenza, che i libri della sacra Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore, la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Lettere» (*DV* 11). Questa definizione di ispirazione è meno dettagliata di quella contenuta nella *Providentissimus Deus.* Viene evitata la parola "inerranza" e sottolineata la qualità positiva di "verità", che è relativa al piano salvifico di Dio. Importantissimo per il nostro tema è il n. 12 della DE che tratta dell'interpretazione biblica. Viene sottolineato il *sensus auctoris,* perché in esso si trova ciò che Dio ha voluto manifestare con le parole. Si deve tener conto dei "generi letterari" allora in uso e dei modi di esprimersi contemporanei. La Scrittura «deve essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» e perciò si deve badare a *Vanalogia Scrìpturae,* alla tradizione e *Vanalogia fidei,* tutto sottoponendo al giudizio della chiesa.

Riguardo all'AT, la *DV* afferma che esso è vera parola di Dio e che occupa un valore perenne nell'economia della salvezza (*DV* 14). Esso significa con vari *tipi* l'avvento di Cristo e, benché contenga cose imperfette e temporanee, vi si colgono tuttavia un profondo senso di Dio, insegnamenti sani, sapienza e tesori di preghiera così che «Novum in Vetere lateret, et in Novo Vetus pateret» (*DV* 15.16).

I n n . 18 e 19 della DK sono importantissimi per la critica e l'ermeneutica dei vangeli. Viene affermata la natura kerigmatica dei vangeli, di cui viene pure molto sottolineata la storicità. Però essi contengono un resoconto della predicazione dei fatti e detti di Gesù visti nella luce della risurrezione e dello Spirito, sintetizzati ovvero spiegati in relazione alla situazione delle chiese.

Queste asserzioni del concilio sembrano ovvie al lettore moderno, ma se vengono lette con riferimento alla lunga storia precedente e alle controversie all'interno tra cattolici e protestanti, si potranno capire l'equilibrio e l'apertura della *Dei Verbum* riguardo alla Scrittura. La rivelazione non è più "un libro disceso dal cielo", ma Dio si rivela mediante le sue azioni e le sue parole nella storia. Il concetto di tradizione viene allargato a tutta la vita della chiesa; essa cresce, non costitutivamente ma ermeneuticamente, nella sua comprensione sia a motivo della maturazione dei fedeli sia grazie alla predicazione carismatica dei pastori. La Scrittura viene considerata come un momento ispirato della tradizione, la tradizione il contesto della Scrittura. Viene affermato il ruolo del magistero come servo della "parola". La verità della s. Scrittura non comprende le asserzioni 'profane' della Bibbia, ma è relativa alla storia della salvezza. Quanto all'aspetto ermeneutico, viene asserito il senso letterale, che è il senso dell'autore umano attraverso cui parla lo Spirito, quindi tutti i metodi moderni filologici, storici e archeologici vengono valorizzati, particolarmente i "generi letterari". Però viene respinta l'interpretazione razionalistica, in quanto è lo Spirito che interpreta le Scritture nell'ambito della *analogia fidei et Scrìpturae* e la tradizione carismatica. Il metodo della "Formgeschichte" viene supposto, viene respinto solo lo scetticismo storico circa la vita di Gesù. È accettata la tipologia orizzontale del- l'AT, ma non viene menzionata l'allegoria verticale di tipo origeniano, del resto da tempo abbandonata dagli esegeti.

Nonostante l'immenso progresso e l'ampia apertura portati dal Vat. II, la Ksi è limitata a dare dei princìpi utili per la stretta esegesi della Scrittura lasciando intoccato il problema dell'ermeneutica come "linguaggio", la quale vuol tradurre il messaggio evangelico perché sia comprensibile all'uomo moderno. Esso trova, però, piena espressione nelle due esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI e *Catechesi tradendae* di Giovanni Paolo II. Questi documenti ufficiali preferiscono l'espressione "inculturazione" a quella più generica di

"ermeneutica", e trattano del linguaggio sia diacronicamente sia sincronicamente per le culture locali. «Il termine 'linguaggio' deve essere qui inteso meno nel senso semantico o letterario che in quello che si può chiamare antropologico e culturale» *(EN* 63). La *Catechesi tradendae* (n. 53) pone il problema molto chiaramente e dà princìpi fermi di soluzione: «Converrà tener presenti due cose: da una parte, il messaggio evangelico non è puramente e semplicemente isolabile dalla cultura, nella quale esso si è da principio inserito (l'universo biblico e, più concretamente, l'ambiente culturale, in cui è vissuto Gesù di Nazareth), e neppure è isolabile, senza un grave depauperamento, dalle culture in cui si è già espresso nel corso dei secoli; esso non sorge per generazione spontanea da alcun 'humus' culturale; esso da sempre si trasmette mediante un dialogo apostolico che è inevitabilmente inserito in un certo dialogo di culture; dall'altra parte, la forza del vangelo è dappertutto trasformatrice e rigeneratrice. Allorché essa penetra una cultura, chi si meraviglierebbe se ne rettifica non pochi elementi? Non ci sarebbe catechesi, se fosse il vangelo a dover alterarsi al contatto delle culture. Dimenticando questo, si arriverebbe semplicemente a ciò che s. Paolo chiama, con espressione molto forte, "rendere vana la croce di Cristo"». Riguardo alle culture locali la *Evangelii nuntiandi* (n. 63) dice: «L'evangelizzazione perde molto della sua forza e della sua efficacia se non tiene in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non utilizza la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non interessa la sua vita reale. Ma d'altra parte l'evangelizzazione rischia di perdere la propria anima e di svanire, se il suo contenuto resta svuotato o snaturato col pretesto di tradurlo o se, volendo adattare una realtà universale ad uno spazio locale, si sacrifica questa realtà e si distrugge l'unità senza la quale non c'è universalità». Anzi, nella catechesi si dovrà trovare un linguaggio adatto ad ogni età e condizione degli uomini. Però «la catechesi non potrebbe ammettere alcun linguaggio che, con qualsiasi pretesto, anche se presentato come scientifico, avesse come risultato quello di snaturare il contenuto del *Credo.* E meno ancora un linguaggio che inganni o che seduca. La legge suprema è, al contrario, che i grandi progressi nella scienza del linguaggio debbono poter essere messi al servizio della catechesi, perché essa più agevolmente possa 'dire' o 'comunicare' ai fanciulli, agli adolescenti, ai giovani e agli adulti di oggi tutto il contenuto dottrinale, senza alcuna deformazione» *(CT* 59).

Da queste citazioni emergono i seguenti dati: il magistero riconosce la gravità del problema del linguaggio ermeneutico come acculturazione o, meglio, transculturazione, per cui i simboli si traducono in altri simboli, i segni in altri segni sia diacronicamente, cioè dalle culture del passato alla cultura moderna, sia sincronica- mente, dalla cultura della chiesa universale a quelle delle chiese locali. Non si parla di demitizzazione o di desimbolizzazione, perché anche l'uomo moderno ha bisogno di simboli, non può vivere di pura ragione e soprattutto il trascendente può essere capito per mezzo di simboli. Unica condizione per la validità di una tale ermeneutica è la fedeltà e l'integrità della "traduzione" che deve comprendere l'intero *Credo* nel senso che ci è stato trasmesso. Quindi un'ermeneutica nel senso contenutistico bultmanniano viene esclusa perché riduttiva. [Cultura/Acculturazione]

XI - CONCLUSIONE — È opportuno tirare qualche conclusione e fare qualche considerazione. Abbiamo cominciato questo articolo con la reinterpretazione dell'AT nell'AT stesso. Un testo antecedentemente scritto veniva riferito al proprio tempo da una generazione successiva, e poi reinterpretato cristologicamente o ecclesialmente nel NT. Alcuni autori oggi parlano del *sensus plenior.* il senso di un testo è sì quello dell'autore che l'ha scritto, però lo Spirito Santo, autore principale della Scrittura, aveva in mente un altro senso che, poi, a suo tempo ha rivelato. Questa teoria regge, ma sa di un *deus ex machina.* È meglio capire il processo di reinterpretazione come dipendente da tre fattori ermeneutici: il cambiamento delle circostanze storiche e l'azione storico-salvifica di Dio che provocano una rilettura del testo; la maturazione della

i

comunità che legge il testo e che ne assume in un certo modo la paternità; l'illuminazione dello Spirito che causa un più profondo intendimento del testo. Questo processo non spiega soltanto il salto qualitativo di alcune citazioni dall'AT nel Nuovo, ma anche la rilettura di passi del NT nella storia della chiesa provocata dal cambiamento di circostanze storiche, dalla maturazione del popolo di Dio e dall'azione ermeneutica dello Spirito mediante i diversi carismi sempre diffusi nella chiesa, particolarmente tra coloro che hanno l'ufficio di portare avanti la tradizione apostolica. Il triangolo ermeneutico di storia, maturazione e carisma assorbe il testo biblico e lo fa reincarnare nel linguaggio del tempo e della regione in cui viene riletto. Ogni cristiano nasce dentro un linguaggio ecclesiale tradizionale che serve da precomprensione, ed è proprio questo fiume linguistico che serve da ponte tra il presente e il passato perché avvenga la "fusione di orizzonti" (per usare l'espressione di Gadamer), la quale fa sì che ogni generazione si autointenda di nuovo alla luce dell'autocomprensione della chiesa apostolica. La chiesa è tanto creatrice del linguaggio teologico quanto è essa stessa creata da quello dentro la spirale della storia della salvezza che prosegue continuamente. Essa può verificare la sua reinterpretazione per mezzo della giusta direzionalità della propria maturazione e nella proletticità escatologica del giudizio nella storia. L'ultima verifica è oggetto di speranza, perché avverrà solo nel "giorno del Signore".

Però ci sono altri criteri di verifica, criteri che sono stati messi in crisi dal razionalismo e dalla demitizzazione radicale di Bultmann. Abbiamo visto che la costante linguistica che fa da precomprensione nell'esegesi patristica e in quella successiva è la *regala fidei,* cioè il *Credo.* Bultmann direbbe che la *regala fidei* serve sì da precomprensione, ma essendo espressa in un linguaggio oggettivante, quindi mitico, ha essa stessa bisogno di essere demitizzata perché non richieda un *sacrificium intellectus* dall'uomo moderno, ma perché si possa riferire all'autocomprensione esistenziale dell'uomo *(promeitas)* senza le frange inaccettabili di nozioni come "incarnazione", "sacramento", "risurrezione", ecc., intese nel loro senso oggettivo e letterale.

Cari Gustav Jung ha dimostrato, nei suoi scritti di psicologia religiosa, che i simboli cristiani, anzi quelli cattolici, toccano degli archetipi profondissimi nell'animo umano (e darebbe ragione all'ermeneutica di Ricoeur). Ma questi simboli esprimono una realtà soltanto immanente con valore puramente psicologico o anche una realtà trascendentale *extra nos* che ci viene incontro mediante la rivelazione? In altre parole, quale differenza c'è tra i miti classici, orientali ed africani, e il linguaggio (ed il contenuto) del *kerygma* prima e del *Credo* poi?

È evidente che per la scuola della demitizzazione, che vuole privare l'atto di fede di ogni fondamento razionale o storico e insiste soltanto nella verificabilità esistenziale interna, i simboli della religione cristiana sono privi di un'esistenza reale esterna; essa parla soltanto del "credere puntuale" antropologico che avviene nell'incontro tra uomo peccatore e parola di Dio. Una tale esperienza sarebbe "reale" soltanto per colui che la riceve e non esternabile, comunicabile o kerigmatica, quindi non sufficiente per creare chiesa. Un'esperienza del genere dovrebbe essere concettualizzata e, quindi, oggettivata perché sia comunicabile. Inoltre un'esperienza "reale" per me deve corrispondere a qualche cosa o evento "fuori di me" perché sia "vera" e non illusoria. Per esempio, se io dico con Bultmann che Gesù è il Cristo non perché era veramente il messia in sé, ma soltanto perché diventa il Cristo per me appena io ho l'esperienza della fede mediante il contatto con la sua parola, ne seguirebbe logicamente che "Cristo per me" potrebbe essere Abramo, Maometto o Buddha nel caso che la conversione esistenziale accadesse mediante il contatto con la loro parola. Possiamo andare ancora oltre. Bultmann non vuole ridurre Dio ad un oggetto parlando *di* Dio. Posso soltanto parlare di lui da dentro la mia relazione con Dio. Ma questo "Tu", con cui sto in dialogo, non potrebbe essere un "tu" oggetto non soltanto del mio intelletto, ma anche della mia fantasia? Quindi Bultmann si chiude in un circolo

vizioso da cui non si esce in un linguaggio intelligibile e comunicabile.

Abbiamo fatto questo discorso su Bultmann soltanto per indicare che la pista presa dalla demitizzazione esistenziale non è abbordabile senza distruggere il concetto stesso di chiesa e di *kérygma*. Per spiegare il significato dei simboli della fede non c'è altra via che l'analogia di significato, che potrebbe benissimo indicare delle realtà psicologiche o antropologiche come nella filosofia di Ricoeur, ma è fondata su avvenimenti "storici" in quanto accadono *extra nos* e sono oggettivamente osservabili, anche se per capire l'intera loro portata c'è bisogno della fede.

Il *sacrificium intellectus,* ricusato da Bultmann, lo faccio se credo senza fondamento razionale; *perché* devo credere a Cristo e non a Maometto? Ma una volta che ho un fondamento per fidarmi di una determinata parola, il contenuto di quella parola *deve* trascendere la mia intelligenza, altrimenti riduco Dio ad un oggetto incapsulabile nella limitatezza dell'intelligenza umana. Però un'intelligenza incompleta non mi fa sacrificare il mio intelletto fin quando non credo nei contraddittori in sé. Se un Dio veramente esiste, nella sua trascendenza non è lui che deve essere giudicato da noi, con il nostro metro, ma è lui che deve giudicare la nostra intelligenza e trasformarla per mezzo della fede. Questi sono i limiti di ogni ermeneutica. [Scrittura; Teologia biblica]

ESDRA/NEEMIA

I - QUESTIONI STORIOGRAFICHE — Esd e Ne costituiscono un corpo storico, narrativo e teologico così profondamente omogeneo da renderne impossibile una trattazione separata. La stessa versione dei LXX ha raccolto in un unico volume i due testi (Esd 1-10 = Esd ebraico; Esd 11-23 = Ne ebraico). Un rimando obbligatorio è poi da fare con l-2Cr che appartengono allo stesso progetto storiografico, pur avendo una loro specificità.

1. NEEMIA PRIMA DI ESDRA? - Nonostante qualche recente ritorno alla disposizione storica così come ce la offre il testo di Esd-Ne a noi giunto, la maggioranza degli esegeti contemporanei (a partire da A. van Hoonacker nel 1890) ritiene che l'ordine debba essere capovolto e che Neemia cronologicamente debba essere anteposto a Esdra. Questa nuova distribuzione, che tra l'altro è attestata dall'apocrifo *3 Esdra* (ca. 100 a.C.) ed è confermata indirettamente dalla documentazione dei papiri di Elefantina (498-399 a.C.), fondamentalmente si basa sulla convinzione che il redattore finale di Esd-Ne confuse i due Artaserse I e II. Artaserse I (465-423 a.C.) sarebbe il sovrano persiano sotto cui operò Neemia ed Artaserse II (404-358) quello di Esdra.

In questa prospettiva potremmo immaginare questa sequenza storicoletteraria. Sotto Dario I (522-486 a.C.) Zorobabele ricostruisce il tempio (520-515 a.C.): Esd 1,1-4,5;5.1-6,22. Sotto Artaserse I Neemia, coppiere del re persiano, compie le sue missioni a Gerusalemme: Ne 1.1-7,5; 11-12 (alcuni versetti); 9-10; 13; Esd 4,7-24 (ostruzionismo samaritano). Sotto Artaserse II entra in scena il sacerdote Esdra che avvia la sua radicale riforma dello stato teocratico con la rottura dei matrimoni misti, la purezza sacrale della nazione e la promulgazione della legge: Esd 7-10; Ne 8. Questa ricostruzione, per ragioni che esulano dalla nostra trattazione, corrisponderebbe meglio anche alla storia della formazione della cosiddetta tradizione sacerdotale.

Se invece si volesse seguire l'ordine cronologico letterale dei due libri così come ci sono giunti, si avrebbe questa sequenza. Esdra giunse per primo a Gerusalemme nel 458 a.C., settimo anno di Artaserse I (Esd 7,8); Neemia lo raggiunse nel 445, ventesimo anno dello stesso re (Ne 2,1) rimanendovi 12 anni (Ne 13,6), cioè sino al 433. Ripartito per la Persia, dopo un soggiorno indeterminato, rientrò a Gerusalemme ancora sotto Artaserse I. Non mancano, comunque, accanto a queste due ricostruzioni fondamentali citate, altre proposte minori e ancor più complesse.

2. LA STORIA POST-ESILICA - Sulla base dei dati di Esd-Ne e di quelli offerti dai libri biblici post-esilici possiamo tentare un abbozzo generale della storia del giudaismo nelle sue tappe essenziali. Esso ci permette di inquadrare anche le opere successive ad Esd-Ne. Prima tappa: la prima ondata dei rimpatriati, sotto lo stimolo di Ag e Zc e sotto la guida di Zorobabele e Giosuè, ricostruisce altare e tempio (515 a.C.). Il potere viene progressivamente assunto dalla classe sacerdotale (tra i profeti sono da segnalare almeno il Terzo Isaia e Malachia).

Seconda tappa: prima missione di Neemia nella seconda metà del V sec. a.C. con la ricostruzione delle mura e il ripopolamento di Gerusalemme. La seconda missione (430 a.C. in avanti) anticipa alcuni tratti della riforma nazionale esdrina. Esdra giunge a Gerusalemme nel settimo anno di Artaserse II, cioè nel 398 a.C.

Terza tappa: nel IV sec. prende corpo la memoria tradizionale su Esdra, accanto al documento auto- biografico di Neemia. Si apre, intanto, col dominio di Alessandro Magno il processo di ellenizzazione. I diadochi, cioè i successori di Alessandro, si contendono la Palestina. Sorge intanto l'opera delle Cronache [I], probabilmente tra il IV e il III sec. a.C. mentre la Palestina è retta dai Tolomei d'Egitto.

Quarta tappa: la Palestina passa sotto i Seleucidi e la loro rigida operazione di "normalizzazione" ellenistica (soprattutto con Antioco IV). Scatta la rivolta dei Maccabei, si ha una probabile riedizione dell'opera cronachistica.

II - QUESTIONI LETTERARIE — Se l'articolazione storica di Esd-Ne pone,

come si è visto, alcuni non facili interrogativi, la loro qualità letteraria è altrettanto irta di difficoltà. Esula dal nostro scopo decifrarle nei particolari. Ci accontentiamo, perciò, solo di alcuni dati orientativi essenziali.

1. LA MAPPA DELLA NARRAZIONE - Prescindendo dalla ricostruzione sopra proposta, che anticiperebbe l'azione di Neemia rispetto a quella di Esdra, i due libri biblici ci offrono una struttura della narrazione in cinque grandi quadri. Il *primo* (Esd 1-6) è dedicato alla prima fase della ricostruzione dopo il rimpatrio (cc. 1-2): l'altare, le fondamenta del nuovo tempio (c. 3), le prime avvisaglie di ostilità (c. 4) con una lunga sospensione dei lavori del tempio, nuove ostilità da parte del governatore Tattenai, sblocco delle remore burocratiche, costruzione e consacrazione del tempio con una solenne celebrazione pasquale (cc. 5-6).

Il *secondo quadro* (cc. 7-10) è dedicato ad Esdra che giunge a Gerusalemme con sostanziosi contributi
delle casse reali persiane e con un nuovo gruppo di rimpatriati. L'operazione principale di Esdra è quella di rendere razzialmente e religiosa- mente compatta la nazione e questo scopo viene raggiunto con l'abolizione dei matrimoni misti, il cui scioglimento avviene dopo una liturgia penitenziale e un solenne impegno comunitario.

Il *terzo quadro* (Ne 1-7) introduce Neemia che viene autorizzato da Artaserse a rientrare in Palestina per collaborare alla ricostruzione dello stato ebraico. Giunto a Gerusalemme, egli inizia l'opera di restauro delie mura (cc. 1-2) con la collaborazione di volontari e con ostilità esterne di vario genere (c. 3). La costruzione del baluardo delle mura continua con entusiasmo (c. 4), mentre Neemia promuove una riforma sociale, sigillandola con un impegno ufficiale comunitario (c. 5). Entra in scena tra gli avversari l'ammonita Tobia (c. 6) che, però, non riesce a bloccare i lavori e ad impedire che le mura vengano ultimate e la città ripopolata (c. 7; cf. Esd 2).

Col *quarto quadro* (Ne 8-12) riappare Esdra che promulga in una grandiosa assemblea liturgica la legge dello stato teocratico (c. 8). Una liturgia penitenziale coinvolge il popolo nell'osservanza dei suoi statuti, soprattutto quelli concernenti i matrimoni misti, il sabato, le offerte per il tempio (cc. 9-10). Il ripopolamento (detto anche "sinecismo" o "sinoicismo") della città, la consacrazione delle mura e altre notizie di dettaglio (cc. 11-12) chiudono questa sezione.

L'ultimo quadro (Ne 13-14), dopo una citazione di Dt 23,3-6 sulla separazione dagli ammoniti e moabiti, raccoglie dati diversi riguardanti la seconda missione di Neemia: primi interventi contro i matrimoni misti, misure contro Tobia e le sue infiltrazioni nel tempio, ripristino dei sussidi per il personale del culto, il sabato, ecc.

2. UNA COMPLESSA REDAZIONE - L'elemento più curioso che Esd-Ne rivelano anche ad una lettura di superficie è l'improvvisa apparizione della prima persona in Esd 7,27-9,15 e il suo prevalere nel libro di Neemia. In questo secondo caso siamo con ogni probabilità davanti ad un documento autobiografico che è stato inquadrato dal redattore finale con altri materiali (Ne 9-12, eccettuato 12,27-43, è alla terza persona). Per Esdra, invece, sembra si tratti di una semplice imitazione introdotta a livello redazionale. 1 due libri, comunque, rivelano anche la presenza di altri documenti autonomi rielaborati ed inseriti nella trama della narrazione. Pensiamo all'editto di Ciro (Esd l,2ss), alla collezione di documenti aramaici citati nell'originale in Esd 4,6-6,18; pensiamo al rescritto consegnato da Artaserse ad Esdra ed anch'esso steso in aramaico (Esd 7,12-26).

Un rilievo particolare acquistano in quest'opera di compilazione le lunghe citazioni di liste: famoso è l'elenco dei rimpatriati di Esd 2 (cf. Ne 7) a cui si connette idealmente quello degli addetti alla ricostruzione delle mura di Ne 3 perché fatto di discendenti dei primi. Alla lista di Esd 2 si connettono anche i capifamiglia che accompagnano Esdra (Esd 8) e un po' anche l'elenco delle famiglie "inquinate" dai matrimoni misti (Esd 10). Si traccia, così, un reticolo sottile che unisce tutta la comunità della restaurazione giudaica in una profonda solidarietà spirituale e sociale.

III - LA FONDAZIONE DEL GIUDAISMO — La compattezza dei due libri appare soprattutto a livello ideologico. In essi, come in l-2Cr anche se con diversa tonalità, si delinea in modo nitido la fondazione della teologia e della prassi dell'ebraismo post-esilico, quello che convenzionalmente verrà definito come "il giudaismo". Un'esperienza dai caratteri molto netti, destinata a lasciare una traccia permanente nel mondo ebraico soprattutto extrabiblico. Di questa struttura teologica, morale, spirituale e sociale cerchiamo di identificare le componenti fondamentali in una specie di mappa essenziale che ordini i materiali di entrambe le opere.

1. GLI EVENTI GENERATORI - Come alla base della teologia esodica, che tanta parte avrà nella crescita religiosa e nazionale di Israele, c'è un evento storico connesso ad un'espulsione o ad una fuga dall'Egitto attorno al XIII sec. a.C., cosi la svolta del giudaismo è generata da un evento storico. L'editto di Ciro e il ritorno al focolare nazionale di Palestina sono accuratamente registrati da Esd-Ne non solo per amore di cronaca o di annalistica storica, ma anche perché da essi nasce la nuova comunità. Certo, non siamo in presenza di un'elaborazione simile a quella del "secondo esodo" sviluppata dal Secondo Isaia attraverso una ricca tipologia e un'originale ermeneutica (ad es. Is 35; 43,14-21). Tuttavia è possibile intuire nella registrazione degli eventi un ammiccamento alle due grandi tappe dell'esperienza esodica.

La prima è quella dell'esodo vero e proprio, il *ritorno*. Esd-Ne ne celebrano tre con particolare attenzione: quello di Sesbassar, "principe di Giuda", incaricato ufficialmente da Ciro e dotato di « 5400 oggetti d'oro e d'argento» (Esd 1,8-11); quello solenne diretto da Zorobabele e da un comitato di altri dieci capi, tra i quali il sacerdote Giosuè (Esd 2,1-70; 7,6-72); infine, il ritorno di Esdra, sacerdote aronnide, accompagnato da un forte nucleo di ebrei babilonesi (Esd 7,l-10.28b; 8,1-36), a cui si deve spiritualmente appaiare, anche se distinto, il rientro solitario di Neemia (Ne 2,1-9). Nella compostezza degli elenchi e delle annotazioni si respira un'atmosfera ieratica; c'è la consapevolezza di aprire un orizzonte nuovo e decisivo.

La seconda tappa dell'antico esodo era quella della conquista di Canaan preceduta dalle ben note asperità dell'esperienza del deserto. Anche qui lo stanziamento conosce tutte le resistenze classiche che si levano contro un'azione santa, considerata come uno dei grandi interventi salvifici di Dio. Ci sono innanzitutto le ostilità naturali, legate alle rovine, all'abbandono della città santa e del suo territorio. Come sappiamo dalla testimonianza del contemporaneo Aggeo, ci sono quasi delle resistenze cosmiche, simili alla fame e alla sete del deserto: i raccolti distrutti dalla siccità sembrano annientare gli entusiasmi (Ag 1,6.9-11). C'è, poi, l'ostilità militare e politica, ripetutamente sperimentata, del "popolo del paese", cioè dei residenti attuali di Palestina (Esd 3,3; 9,1-2.11; 10,2.11; Ne 10,29-31); c'è quella degli abitanti di Asdod, di Ammon, di Moab, c'è quella degli arabi (Ne 4,1-2.5-6; 6,1-2) e soprattutto c'è quella, più sottile ma più pericolosa, dei samaritani (Esd 4) nei cui confronti i rimpatriati reagiscono con estrema durezza ed intransigenza, spezzando con loro definitivamente quei legami che pure avevano in comune. Un'esperienza forte, quindi, quella del rientro, segnata dai bagliori della guerra santa: «Con una mano lavoravano, con l'altra impugnavano un'arma» (Ne 4,11).

2. LO SPAZIO SACRO - La sacralità che si chiude con frontiere per impedire che il profano la contamini è certamente anche un'opzione politica di autodifesa e di protezionismo. Tuttavia, come è visibilissimo in queste pagine, la comunità post- esilica teorizza progressivamente la "separatezza" del popolo dal resto del mondo a livello anche teologico. Nasce, così, un sacralismo spaziale che ha lo scopo quasi di oggettivare la purezza, la santità, l'unità della comunità. Ecco allora l'importanza decisiva che ha in questa auto-segregazione la ricostruzione del *tempio*. Appena giunti a Sion Zorobabele e Giosuè innalzano un altare per gli olocausti (Esd 3,3). Attorno ad esso comincerà a delimitarsi l'area del tempio la cui vicenda è un po' Io specchio dei travagli di quegli anni. I lavori, già di loro

i

natura faticosi e pieni di ostacoli, vengono interrotti dalle popolazioni indigene (Esd 4,4-5) sino «all'anno secondo del regno di Dario re di Persia» (520 a.C.; Esd 4,24). Su impulso dei profeti Aggeo e Zaccaria si assiste, allora, ad una ripresa dei lavori (Esd 5,1-2) che continueranno in mezzo a difficoltà anche burocratiche (Esd 6,1-12) per concludersi nel 515 a.C. (Esd 6,13-15).

La solenne consacrazione del tempio con la celebrazione della prima liturgia ufficiale di pasqua (Esd 6,16-22) costituisce una svolta fondamentale nella spiritualità giudaica. Attorno a quello spazio sacro Israele si struttura, diventa compatto, si santifica e forse si lascia anche abbagliare da qualche fiamma messianica: forse Zorobabele appare agli occhi dei rimpatriati come una figura messianica, stando almeno a certe allusioni di Zc 6,12-13 e Ag 2,23 e all'interpretazione di chi legge i canti del Servo di Jhwh del Secondo Isaia come a lui destinati (P. Grelot, E. Sellin, H. Winkler). Nel suo "elogio dei padri" il Siracide non avrà esitazione nel concentrare nell'atto della costruzione del tempio tutta la gloria di Zorobabele e di Giosuè: «Essi riedificarono il tempio, elevarono al Signore un tempio santo destinato ad una gloria eterna» (49,12). Le raffinate distinzioni tra sacro e santo, tra spazio e tempo, proprie della teologia deuteronomistica (2Sam 7; IRe 8), sono ormai semplificate. Il giudaismo esalta la sacralità "oggettiva", spaziale, e con un personaggio biblico di Racine, celebre poeta francese, potrebbe dichiarare: *«Ce tempie est mon pays, je n'en connais point d'autre»*: «Questo tempio è il mio paese, non ne conosco altri».

La sacralità spaziale raggiunge il suo apice, però, quando si decide di circoscriverla all'intera Gerusalemme ricostruita, così da delimitare quasi un "ghetto" sacrale. L'operazione è segnata dal simbolo delle *mura* che vengono fondate già agli inizi del regno di Serse (486-465 a.C.) e con Artaserse (465-423 a.C.) suscitando le proteste formali dei samaritani (Esd 4,6.12). Dopo un'interruzione ordinata da Artaserse (Esd 4,21-23), la ricostruzione riprende con Neemia ed ha i contorni epici e sacrali di un atto supremo. Esso occupa tutta l'attività di questo ex coppiere del re di Persia (Ne 2,12- 4,17) e si trasforma in un gesto sacro (gli operai sono anche guerrieri contro le forze del male esterno, sono sacerdoti di un nuovo tempio: Ne 6,1-13). In 52 giorni (Ne 6,15) le mura chiudono gli eletti difendendoli dal mondo. E la solenne consacrazione di esse, e quindi della città, completa la sacralità dello spazio di Israele (Ne 12,27-43). Il Siracide canterà allora l'opera di Neemia, ma nelle sue parole, che sembrano più "laiche", non si fa cenno a questa scelta di totale sacralità e di isolazionismo: «La memoria di Neemia durerà a lungo: egli ha ricostruito le nostre mura cadute, vi ha posto le porte e i catenacci, ha fatto risorgere le nostre case» (49,13).

3. LA RAZZA SANTA - Dall'esterno la sacralità viene trasferita alle persone stesse proprio come avveniva per i sacerdoti. Ma la consacrazione delle persone è attuata, anche qui, attraverso un atto "oggettivo". Lo scopo fondamentale è quello di definire in modo verificabile e inequivocabile l'autenticità dei figli di Israele, è quello di catalogare oggettivamente i "puri", bloccando ogni infiltrazione, diversità e pluralità. Siamo, quindi, davanti al sogno tipico dei movimenti integralisti di tutti i tempi, quello della cittadella dei santi in rifiuto, in disprezzo e in lotta nei confronti di tutto ciò che sta fuori dì essa. Nasce, così, l'esigenza di costituire la "razza santa" (Esd 9,2; cf. Lv 19,2): «Quelli che appartenevano alla stirpe d'Israele si separavano da tutti gli stranieri» (Ne 9,2). Il motto è, quindi, uno solo: «Rendete lode a Jhwh, Dio dei vostri padri, fate la sua volontà. Separatevi dalle popolazioni del paese e dalle donne straniere» (Esd 10,11; cf. Esd 9,1; Ne 9,2; 10,29; 13,3). «Ed essi separarono da Israele tutto l'elemento straniero che vi si trovava mescolato» (Ne 13,3).

Il problema diventa lacerante con la questione dei matrimoni misti. Essi, certo, contaminavano la razza santa e lo stesso suolo santo, così come era avvenuto ai tempi della conquista esodica (Nm 25; 31; Gdc 3,6). Ed allora è necessario intervenire senza pietà. 11 primo intervento riguarda le genealogie che non devono essere inquinate da fili generazionali allogeni. Si redigono registri genealogici (Ne 7,5; Esd 8,3) e vengono espulse 652 persone secondo Esd

2,59-60 (642 secondo Ne 7,62); sono colpiti anche alcuni sacerdoti (Esd 2,61-63; Ne 7,63-65). Ma l'intervento più massiccio è quello sui matrimoni misti e sui figli nati da essi: implacabilmente mogli e figli sono "scomunicati" dalla comunità pura (Esd 9,1-2.12.14; 10,2.10-11.13.18. 44; Ne 13,3). Ecco come Neemia nelle sue memorie descrive l'operazione "razza pura": «In quei giorni vidi che alcuni giudei si erano ammogliati con donne di Asdod, di Ammon e di Moab; la metà dei loro figli parlava l'asdodeo, conosceva soltanto la lingua di questo o quest'altro popolo, non sapeva parlare giudaico. Io li rimproverai, li maledissi, ne picchiai alcuni, strappai loro i capelli e li feci giurare nel nome di Dio che non avrebbero dato le loro figlie ai figli di costoro e non avrebbero preso come mogli le figlie di quelli per i loro figli né per se stessi» (Ne 13,23-25).

Eppure l'intervento di Neemia non è il più duro. Egli, infatti, tenta di coinvolgere tutto Israele in un'adesione comunitaria e personale (Ne 10,31). Esdra, invece, agisce da freddo giurista (Esd 10): costituisce una commissione di 27 sacerdoti e 83 laici, i cui risultati sono inappellabili ed esecutivi, formalizzati in liste di proscrizione, canonizzati in un'assemblea ufficiale (Esd 10) e sigillati da un atto di culto (Esd 9). Le ultime righe del libro sono terribili nella loro burocratica essenzialità: «Tutti questi (delle liste di proscrizione) avevano sposato donne straniere; essi rimandarono le donne insieme con i figli che avevano avuti da esse» (Esd 10,44).

Certo, la situazione di emergenza in cui Israele si trova può far comprendere questa opzione teocratica;
la prospettiva unitaria dell'antropologia biblica può anche, come vedremo, portare alla fusione tra purità fisiologica e purezza morale (Esd 9,1-2; Ne 13,27). Ma questo "no" integralista a tutto ciò che è diverso e straniero avrà anche conseguenze pericolose conducendo la comunità post-esilica ad una specie di autosequestro e ad un'esperienza spirituale asfittica che produrrà all'esterno ripulse violente dell'ebraismo, come la successiva fama di "odium generis humani". Tuttavia, come si intravede in qualche timido segnale di obiezione e come apparirà più nitidamente nel li sec. a.C. con l'epoca maccabaica ove la contestazione sarà più forte, non tutto Israele sembra condividere questa radicale chiusura. Emblematica in questo senso è la voce profetica: si pensi solo alla famosa pagina universalistica del Secondo Isaia presente in Is 19,16-25 o ai passi del Terzo Isaia sul culto e gli stranieri (Is 56,3-7; 60; 66,21; cf. Ag 2,7-8). Anche se la portata di queste dichiarazioni è oggetto di discussione, è fuor di dubbio che il clima spirituale è ben diverso. In questa luce si comprendono anche certe reazioni di Paolo. In particolare la celebre dichiarazione di Gal 3,23-28 in cui il Cristo appare come colui che apre la prigione della clausura giudaica (v. 23) per affermare che ormai «non c'è più né giudeo né greco» (v. 28). O quella di Ef 2,14-18 in cui Cristo «abbatte il muro di separazione che era frammezzo» tra il cortile dei pagani e quello degli israeliti nel tempio «per fare dei due un popolo solo» (v. 14).

4. LA "TÓRAH", TESTO SACRO E CARTA COSTITUZIONALE - Pietra angolare della religione e dello stato teocratico giudaico, la "legge" impone il suo "giogo" alla comunità religiosa e civile. È lo stesso firmano di Artaserse che ne legittima anche il valore giuridico civile (Esd 7,25). Esdra, allora, sacerdote (Esd 7,21; Ne 8,2) e scriba (Ne 8,9), diventa anche capo dello stato sulla base di una carta costituzionale che è anche testo religioso codificato. È per questo che il ritratto che di lui il libro ci offre è costante: «Esdra era uno scriba abile nella legge di Mosè, data da Jhwh Dio d'Israele...; egli si era dedicato con tutto il cuore a studiare la legge di Jhwh e a praticarla e ad insegnare in Israele la legge e il diritto... Egli era uno scriba esperto nei comandi di Jhwh e nei suoi statuti dati ad Israele... Esdra, sacerdote e scriba della legge del Dio del cielo» (Esd 7,6.10-11.21).

Ma il testo fondamentale per definire l'incidenza e la qualità di questa legge-*Tórah* è il c. 8 di Neemia, che spesso viene intitolato "il giorno di nascita del giudaismo". Al centro di questo giorno natale domina «il libro della legge di

i

Mosè» (v. 1) che, secondo la maggioranza degli esegeti, è da considerare come una "prima edizione" della sostanza dell'attuale Pentateuco (altri, in passato, pensavano si trattasse del Levitico o del "codice sacerdotale"). Siamo forse nel 444 a.C., nel settimo mese dell'anno, alla Porta delle Acque: si leva Esdra, circondato da 13 assessori laici e da 13 leviti (vv. 4.7), e tutta «l'assemblea *(qahal)* degli uomini, delle donne e di quanti erano capaci di intendere» (v. 3) si pone in ascolto. Innanzitutto si procede alla lettura del testo sacro: il verbo usato *paras* può alludere ad una "divisione in brani", secondo un modello di lezionario così come poi avverrà nella lettura sinagogale, oppure il termine può anche riferirsi ad una versione in aramaico, la lingua allora parlata, secondo un primo *targum.* Dopo la lettura ecco "la spiegazione del senso" (v. 8), una vera e propria catechesi che produce nell'uditorio il "comprendere". E la comprensione genera conversione (v. 9) e impegno nella carità (vv. 10.12). La proclamazione della *Tórah* sfocia, allora, nella festa delle capanne (vv. 14ss) perché la legge è anche la norma del culto. Anzi, se consideriamo con uno sguardo panoramico Ne 8-10, potremmo immaginare una più ampia unità rituale in tre fasi: la catechesi sulla *Tórah* durante la festa delle capanne (c. 8), la confessione dei peccati durante un rito penitenziale (c. 9), il rinnovamento dell'alleanza con la siglatura ufficiale (c. 10).

In questo modo «raggruppata attorno al tempio, al riparo delle mura della città santa, purificata da ogni elemento straniero, la comunità giudaica vive sotto l'autorità del suo clero e dei suoi dottori nell'osservanza della legge di Dio» (Osty). La separatezza e la teocrazia reggeranno per secoli questa comunità, spesso anche nelle stesse forme presenti nella diaspora, mentre progressivamente il cosmopolitismo si allargherà, soprattutto con Alessandro Magno, e comincerà ad assediare questa cittadella ortodossa e pia.

5. LA SPIRITUALITÀ DELLA PENITENZA - Abbiamo già segnalato che la purità biologica, nella visione unitaria simbolica della Bibbia, implica anche un rimando a quella etica. Il giudaismo post-esilico sente in modo molto netto il peccato e la colpa: nell'ottica della retribuzione la rovina di Gerusalemme è vista come castigo per il delitto dei padri. Nascono, cosi, testi liturgici penitenziali e veri e propri rituali del perdono (pensiamo in particolare al *Kippur* che nel post esilio ha la sua codificazione ultima e la sua fortuna: vedi Lv 16). Vorremmo ora fermarci in particolare sulle tre suppliche penitenziali presenti in Esd 9; Ne 1,5-11; 9, che sembrano quasi gli archetipi di un genere che poi si diffonderà (vedi Is 59,9-15; 63,7-64,11; Dn 3,26-45; 9,1-19; Bar 1,15-3,8; Est 4 LXX).

La prima, quella del c. 9 di Esdra, è inserita nel contesto della questione dei matrimoni misti, ma questo tema entra solo secondariamente nella supplica che è stereotipa e che è accompagnata da un'«assemblea molto numerosa di israeliti piangenti». In Esd 10,1 la supplica è definita *confessione* (*hitwaddah*), un termine caratteristico della teologia "sacerdotale" (Lv 5,5; 16,21; 26,40; Nm 5,7), usato anche per altre "confessioni" (Ne 1,6; 9,2-3; Dn 9,4.20). La "confessione" dei peccati è anche "confessione" di fede in Dio, è atto di glorificazione del Signore che viene riconosciuto giusto rispetto all'uomo ingiusto e infedele. La supplica di Esdra si apre con una confessione comunitaria del peccato e del male che esso ha causato ad Israele: «Mio Dio, sono confuso, ho vergogna di alzare la faccia verso di te perché le nostre colpe si sono moltiplicate fin sopra la nostra testa; la nostra colpevolezza raggiunge il cielo...» (Esd 9,6-7). Segue la celebrazione positiva della misericordia divina. Essa ha usato come strumento della sua manifestazione la politica religiosa liberale dei re persiani che hanno permesso ad Israele di ricostituire il focolare nazionale (9,8-9). Si ritorna alla confessione dei peccati secondo il lessico idolatrico ("immondezza, nefandezze, impurità") con cui i profeti avevano attaccato le infedeltà d'Israele nei confronti dell'alleanza col Signore (Ez 36,17). A questa colpa si aggiunge quella specifica dell'impurità contratta coi matrimoni misti proibiti dal Deuteronomio (7,3). Dopo la confessione dei vv. 10-12, il proposito. Un'esortazione alla restaurazione della purezza nazionale raccoglie l'impegno che ogni cittadino del

futuro stato giudaico dovrà adempiere con fedeltà totale (9,13-15).
Neemia entra in scena proprio con una supplica conservata in apertura al suo "memoriale" (Ne 1,5-11). È una confessione dei peccati comunitari d'Israele, fortemente intrisa di locuzioni deuteronomistiche: «Jhwh, Dio del cielo..., io prego... confessando i peccati che noi israeliti abbiamo commesso contro di te; anch'io e la casa di mio padre abbiamo peccato» (1,6). Ma la più nota supplica del libro è quella del c. 9 che, secondo il TM, è pronunziata da un gruppo di leviti (9,5) mentre per i LXX è Esdra il sacerdote che la indirizza a Dio. Questa "confessione" è inserita nell'ambito di una cerimonia pubblica successiva alla lettura della Legge e alla festa delle capanne, cerimonia che aveva interpellato la coscienza collettiva della nazione. Per questo l'attribuzione al solista Esdra, presidente dell'assemblea liturgica, può sembrare più convincente. Come ha annotato la *Bible de la Pleiade, «*la supplica è una delle più belle e complete preghiere liturgiche conservate nell'AT all'infuori dei salmi». Essa è anche accompagnata da un complesso apparato rituale (vv. 1-5).
La pietà giudaica vede il pentimento come una forza dinamica che penetra orizzontalmente lo spazio dell'intera collettività ora esistente e presente davanti a Dio e che ripercorre verticalmente il tempo di tutta la genealogia ebraica coi suoi peccati presenti e passati. È ovvio, quindi, il riferimento al 'credo' storico dei benefici divini a cui ha risposto l'anti- credo delle continue infedeltà umane (Ez 20; Sai 78; 106). Ecco allora nella prima parte della preghiera gli articoli di fede della creazione (v. 6), dei patriarchi (vv. 7-8), dell'esodo e del Sinai (vv. 9-15a), della terra (v. 15b). La risposta dell'uomo, invece, è fatta di ribellione. Ma questo "no" non ferma la misericordia di Dio. Con un procedimento letterario di stampo oratorio e retorico e con espressioni deuteronomistiche si passano nuovamente in rassegna gli articoli di fede, mostrando ancora una volta la carica d'amore in essi contenuta (9,16-25). Nella foga del discorso, secondo il tradizionale schema "a ondate" ricorrenti, si riprende la sequenza "grazia-peccato-punizione-conversione-perdono" per indicare che la misericordia di Dio non si spegne nonostante i rifiuti dell'uomo e nonostante la giustizia divina che deve intervenire punendo (9,26-31). Una perorazione finale (9,32-36) contiene l'invocazione penitenziale per la situazione tragica d'Israele: «Tu sei stato giusto in tutto quello che ci è avvenuto, poiché tu hai agito fedelmente, mentre noi ci siamo comportati con empietà» (9,33).

ESEGESI BIBLICA

"Esegesi" è parola di origine greca *(exégesis)* che significa racconto, esposizione, spiegazione, commento, interpretazione. Fare esegesi significa interpretare il testo *traendone fuori* (così il verbo greco *exègéomai)* il significato. alla storia dell'esegesi scopre che due sono gli elementi in gioco: uno teologico e l'altro culturale. Possiamo considerare l'elemento teologico come una costante, nonostante sia facile scorgere che anche qui c'è un quoziente di variabilità non indifferente: il modo di concepire l'ispirazione e la verità della Scrittura, il rapporto Scrittura/tradizione sono suscettibili di chiarificazione e di approfondimento, e tutto questo non è senza qualche influenza nella elaborazione del metodo esegetico. Ma sta di fatto che la convinzione che la Bibbia sia parola di Dio è il dato costante e fondamentale della fede della chiesa. Possiamo invece considerare l'orizzonte culturale entro il quale la lettura biblica avviene come la variante. Le prime comunità cristiane hanno letto l'AT alla luce della loro fede in Cristo, ma anche servendosi delle tecniche esegetiche e rabbiniche, come più tardi l'esegesi ha improntato i suoi procedimenti all'allegorismo alessandrino o alla retorica latina. L'orizzonte culturale non offre soltanto nuovi strumenti di indagine, ma anche interessi, provocazioni, mentalità, nuove questioni.
L'orizzonte culturale entro il quale avviene da un secolo a questa parte la lettura

i

della Bibbia è caratterizzato da un vivo senso della storia e dal risveglio dello spirito critico e scientifico. Questo spiega il sorgere e l'imporsi del così detto metodo *storico-critico,* un complesso di metodi di analisi letteraria e storica che si caratterizzano per la loro esigenza di scientificità. Questo metodo pretende (e giustamente) di corrispondere sia alla struttura storica della Bibbia sia all'odierna comprensione dell'uomo. Non può pretendere però di essere l'unico metodo. Proprio perché legata alla variabile culturale, l'esegesi non è mai un itinerario concluso e nessun metodo può ritenersi definitivo, e questo sia perché la "parola" è inesauribile, sia perché gli strumenti investigativi sono continuamente perfettibili e nuovi dati e nuovi approcci possono sempre apparire. E difatti in questi ultimi anni nuovi metodi, ancora in parte sperimentali, si affacciano sulla scena. Nessuna preclusione aprioristica nei loro confronti. L'unica attenzione (per il credente) è di verificare che non partano da presupposti contrari alla natura della Bibbia, così come la fede cristiana la concepisce.

II - UN LIBRO UGUALE E DIVERSO — Trattandosi dell'interpretazione della Bibbia si pone subito un problema. La Bibbia è infatti un testo letterario nel contempo simile e diverso da ogni altro testo letterario. Simile, in quanto scritto da uomini che si sono serviti dei metodi, degli strumenti e delle categorie del loro tempo. Diverso, in quanto secondo la fede della chiesa trasmette una parola di Dio. La Bibbia è parola di Dio e dell'uomo. Questo fa comprendere che la sua interpretazione seguirà vie in parte comuni e in parte singolari rispetto all'interpretazione di ogni altro testo letterario dell'antichità. [Cultura/Acculturazione] Dalle due dimensioni della Scrittura discendono due ordini di princìpi interpretativi. Dal fatto che essa ha Dio per autore discendono l'unità di tutte le sue parti, il suo orientamento verso Cristo, la concordanza di ogni verità particolare con la totalità della rivelazione, la sua relazione col magistero della chiesa (cf. *DV* 12b). Si comprende quanto cariche di influenza nell'interpretazione in senso globale, non però ugualmente su tutte le tappe del suo itinerario, siano queste convinzioni. Dal fatto che la Bibbia è parola dell'uomo discendono la possibilità e la necessità di interpretarla ricorrendo a tutti quei metodi di analisi letteraria e storica che siamo soliti usare quando interpretiamo un testo letterario dell'antichità. La Bibbia è, perciò, soggetta a una interpretazione scientifica, che applica al testo le leggi del normale discorso, il che significa che va letta entro il tessuto culturale che l'ha vista nascere. Sta qui la giustificazione dell'esegesi scientifica e dei metodi di cui si avvale. Ne danno testimonianza documenti autorevoli quali l'enciclica di Pio XII *Divino afflante Spiriti!* (30.9.1943), l'istruzione della Commissione biblica *De historica evangeliorum ventate* (21.4.1964) e, soprattutto, la costituzione conciliare *Dei Verbum* (nn. 12 e 25).
È opportuno spendere una parola di più per giustificare l'esegesi scientifica contro l'insorgere oggi di tendenze che vorrebbero invece trascurarla, ritenendola inutile, se non dannosa, per una lettura che voglia essere spirituale e fruttuosa. La fede nell'ispirazione non toglie nulla al carattere storico e umano della Scrittura, poiché Dio ha utilizzato gli agiografi nel pieno rispetto della loro personalità letteraria (*DV* 11). Dio e l'uomo non hanno agito come due autori l'uno accanto all'altro, ma piuttosto come uno dentro l'altro, cooperando alla produzione di un *unico* testo con un solo significato. Per questo, se si vuole capire ciò che Dio ha voluto comunicare, occorre ricercare con attenzione «ciò che gli agiografi hanno inteso significare» (*DV* 12). Saltare l'esegesi scientifica significa imboccare una pericolosa scorciatoia. Non passare attraverso lo spessore umano e storico della Scrittura è misconoscere il mistero dell'incarnazione. La fedeltà alla storia non impedisce di raggiungere la forza spirituale e attuale della "parola", al contrario la libera, ne è la premessa indispensabile. «Si critica oggi l'esegeta che si rifà alla critica storica. Certo, non bisogna rifugiarsi nel passato dal momento che la "parola" deve essere vissuta oggi. La critica storica non deve costituire un alibi per evadere dal presente. Ma il fatto è che questo passato è di una tale forza, d'una tale apertura sull'avvenire da donare senso al nostro presente... Le tecniche

più precise, i metodi più rigorosi servono per ritrovare la sorgente di giovinezza di cui il nostro mondo ha bisogno» (J. Dupont).

III - ESEGESI ED ERMENEUTICA — Tre sono le domande principali da porre al testo biblico: come si presenta il testo nella sua obiettività e che cosa dice esattamente? È vero ciò che riferisce? Quale messaggio rivela a me oggi? Per il credente la domanda a cui tutto si finalizza è la terza. Ma non si giunge correttamente al terzo interrogativo senza passare attraverso i primi due.

Intravediamo tutta la complessità dell'itinerario interpretativo se osserviamo che le tre domande appartengono a piani diversi e richiedono, dunque, metodologie diverse. Nelle prime due si studia il testo come un oggetto e ci si pone al di fuori di esso, nella terza invece ci si pone dentro il testo stesso. Ma è grande la differenza anche tra la prima e la seconda domanda: nella prima ci si pone a livello della letteralità del testo (e dunque si esige un metodo di critica letteraria), nella seconda piuttosto al livello dell'avvenimento raccontato (e dunque si esige un metodo di critica storica). Per alcuni studiosi l'esegesi deve rigorosamente limitarsi a comprendere ciò che il testo dice, per poi ridirlo in termini nostri. Per altri l'itinerario esegetico si prolunga sino all'attualizzazione del testo. Personalmente siamo della seconda opinione. Le due parti comprensione del testo e attualizzazione costituiscono un unico processo interpretativo senza soluzione di continuità. In questo articolo, tuttavia, fermiamo l'attenzione prevalentemente sulla prima parte, lasciando la seconda alla voce "Ermeneutica. L'esegeta rigoroso sarà ugualmente attento alle somiglianze e alle differenze.

Il secondo approccio si concentra invece sulla individualità del testo: non più domande sul suo ambiente generale, bensì: quando, dove, da chi e per quali destinatari è stato scritto, in quale circostanza e servendosi di quali fonti, che edizioni e rifacimenti ha subiti. Per lo più, la risposta a questi interrogativi non è offerta direttamente dal testo, ma va cercata al suo interno mediante accurate analisi sul suo contenuto e la sua forma. Di qui il sorgere di diverse metodologie di indagine, il cui scopo è di ricostruire un testo sicuro (critica testuale); studiarne i criteri linguistici, la forma, la composizione, le dipendenze, l'ambiente culturale e religioso (critica letteraria); valutarne, infine, il valore storico (critica storica). Critica testuale, analisi letteraria e critica storica sono i tre momenti nodali a cui tutti gli esegeti fanno riferimento. Non è possibile descrivere qui dettagliatamente le tecniche delle diverse metodologie. Ci basterà indicarne sommariamente le tappe, secondo uno schema che rispecchia, in linea di massima, l'itinerario di un esegeta al lavoro.

1. CRITICA TESTUALE - Lo scopo della critica testuale è di ricostruire il più fedelmente possibile il testo originario di un'opera letteraria, realizzandone l'edizione critica. Ciò avviene ricostruendo, anzitutto, la storia della trasmissione del testo: la critica testuale ricerca tutti i manoscritti, li data e ne stabilisce la reciproca dipendenza. Poi elenca tutte le varianti, confrontandole e valutandole, così da individuare la dizione più attendibile, eliminando gli elementi parassitari introdottisi successivamente: interpolazioni, glosse, deformazioni, incidenti di copiatura. Si tratta di un lavoro complesso e sempre perfettibile.

La cernita delle varianti procede sulla base di criteri esterni e interni.
Criteri esterni sono i codici più autorevoli, le versioni più antiche, le citazioni. Criteri interni sono alcune regole codificate sin dal secolo XVIII da J.J. Griesbach. Le principali sono tre: la lezione più difficile è spesso la più originaria (chi trascrive il testo, infatti, è portato ad appianarne le difficoltà); la lezione più breve è generalmente preferibile alla più lunga, specie nel caso che questa seconda appaia come una esplicitazione della prima o una sua armonizzazione con passi paralleli; la lezione più attendibile è quella da cui si possono poi spiegare le altre.

La critica testuale ci assicura che il testo biblico fu particolarmente rispettato in quanto testo sacro. Nei confronti dei classici dell'antichità la Bibbia si trova in una posizione assolutamente superiore. Nessun libro dell'antichità può vantare

un così alto numero di manoscritti: per i soli vangeli circa cinquemila tra codici, papiri, lezionari e frammenti vari. E tutti questi manoscritti sono identici nella sostanza. Moltissime, ovviamente, le varianti, ma non sostanziali. «Noi possiamo ricostruire il NT con la convergenza di migliaia di manoscritti arrivando ad un testo praticamente unico. Non esiste un testo così sicuro come il testo del NT: non c'è un testo così ampiamente documentato, in cui la sostanza del testo sia così identicamente presente in tutti i codici» (C.M. Martini). Sia pure con un certo margine di differenza, lo stesso può dirsi dell'AT.

2. ANALISI LETTERARIA - Per analisi letteraria intendiamo una vasta gamma di operazioni che comprendono sia la lettura sincronica del testo (traduzione, studio della composizione, determinazione dei generi letterari, ricostruzione dell'ambiente vitale), sia la lettura diacronica (ricerca delle fonti, storia delle forme e storia della redazione).

Il primo passo nel lavoro esegetico consiste nell'identificare con esattezza *l'inizio e la fine della pericope* biblica che si vuole prendere in esame. Non si può prendere in esame una porzione di testo ritagliata arbitrariamente. Siccome poi i libri biblici non sono generalmente un'antologia di unità staccate riunite arbitrariamente, è importante lo studio del *contesto* che fa da cornice. La collocazione di un passo all'interno della sezione o del libro a cui appartiene non è priva di significato.

Il primo incontro col testo non ha lo scopo di *tradurlo*, e quindi di ritenerlo già compreso, ma piuttosto di aprirlo e problematizzarlo, accumulando interrogativi, problemi e difficoltà, e mettendo in luce le diverse possibilità di senso che i vocaboli e le frasi racchiudono. Tradurre è già interpretare, e dunque chiudere il senso di un testo. Qui invece lo si vuole mantenere aperto. La traduzione non è il primo passo, ma l'ultimo. La scelta fra i diversi significati possibili avverrà soltanto alla fine, dopo che si è osservato il testo da angolature molteplici.

L'analisi letteraria si sforza, anzitutto, di mettere in luce *l'unità o il carattere composito* del testo in esame. I criteri per questa operazione sono molteplici e di diverso valore, e quindi da valutare attentamente: ad esempio, la presenza di doppioni e ripetizioni, tensioni e contraddizioni; la presenza o l'assenza, nelle differenti sezioni del passo, dei medesimi caratteri stilistici. Si comprende facilmente come questa operazione sia importante per passare poi alla ricerca di eventuali fonti, tradizioni e unità preesistenti.

Da alcuni anni gli esegeti sono attenti a rilevare le *strutture* dei testi. Non ci riferiamo qui alla vera e propria lettura strutturalista, ma più semplicemente a un'analisi attenta alle strutture di superficie, quali, ad esempio, gli agganci, le riprese, le correlazioni interne, il movimento delle scene. Quest'analisi fu dapprima intrapresa quasi esclusivamente per scoprire l'unità o il carattere composito di un testo, ma ora la si usa anche positivamente per scoprire il senso della composizione: le correlazioni, le connessioni come gli strappi rivelano, appunto, un senso. Il presupposto è che un testo manifesti il suo significato non solo mediante i suoi contenuti, ma anche mediante i suoi intrecci interni. Il testo biblico è sempre una risposta a domande nate da situazioni concrete: domande che, per lo più, imponevano ripensamenti, approfondimenti e attualizzazione del patrimonio tradizionale. È perciò importante determinarne l'ambiente *vitale pastorale e culturale* in cui e per cui il testo ha preso vita.

Di capitale importanza per individuare l'intenzione di un testo e la sua verità è la determinazione del *genere letterario*. Si intuisce quanto sia diverso il genere poetico dal genere storico, il genere epistolare dal genere apocalittico, e così via. Per esemplificare brevemente prendiamo il caso dei vangeli. Possiamo far rientrare il genere "vangelo" nel genere storico, ma va detto che si tratta di una storia diversa da quella a cui siamo solitamente abituati: il suo scopo, infatti, non è di far rivivere il passato nella sua fattualità, ma di raccontarlo in modo che sprigioni tutta la sua carica religiosa e salvifica, così da nutrire la fede dei credenti. All'interno dei vangeli troviamo poi diversi generi: parabole, racconti di miracoli, detti del Signore inquadrati da un racconto, brani apocalittici, ecc.

Ognuno di questi generi non solo si distingue per determinate caratteristiche di forma e di stile il genere è appunto determinato dalle sue caratteristiche formali ma ha una sua intenzione e una sua verità. Così, ad esempio, le parabole sono un racconto fittizio in cui tutto il peso della narrazione cade su un solo punto (generalmente sorprendente e paradossale, ìnabituale) che avvia alla comprensione di una verità superiore (la presenza del regno di Dio nell'azione di Gesù). I racconti di miracoli sono strutturati in modo da mettere in risalto la potenza di Gesù. I detti incorniciati da un racconto, invece, non attirano l'attenzione sul fatto che accade e sulla potenza di Gesù che lo compie, ma sulla parola di Gesù. Non è il caso di continuare. Questi pochi cenni bastano a mostrare quanto sia essenziale per comprendere un testo la conoscenza del suo genere letterario.

a. *Ricerca delle fonti* - Dopo la lettura sincronica che abbiamo descritto nei suoi aspetti principali, si passa a una lettura diacronica, il cui scopo è di andare al di là del testo attuale per studiarne la formazione. La prima tappa è la ricerca delle fonti. Per "fonti" intendiamo sia gli eventuali complessi già letterariamente fissati che sono all'origine di un testo, sia quelle tradizioni in tutto o in parte ancora a livello orale, ma comunque già ordinati in complessi strutturati e con una loro precisa fisionomia confluite poi in un testo letterario. Di queste fonti si definiscono i contorni e se ne studia l'origine, l'ambiente, il pensiero e la storia.

Molto noto è il caso dei vangeli sinottici: le loro straordinarie somiglianze e le altrettanto straordinarie differenze pongono inevitabilmente il problema delle dipendenze, cioè delle fonti: un problema tuttora aperto. Noto è anche il caso del Pentateuco, in cui sono confluite diverse tradizioni (jahwista, eloista, sacerdotale, deuteronomica). Ovviamente il problema si pone anche per molti altri libri: particolarmente vivace, ad esempio, è attualmente la ricerca delle fonti del libro degli Atti e del Vangelo di Giovanni.

A nessuno sfugge il fascino e l'importanza di queste ricerche. Ma non mancano rischi: quello, per esempio, di procedere per ipotesi non sufficientemente fondate; o quello di passare ingenuamente da una analisi letteraria a una valutazione storica, come se il contenuto della fonte fosse per il semplice fatto di essere più arcaico anche necessariamente più storico. L'arcaicità letteraria non equivale di per sé a storicità. Da una parte, infatti, la fonte può già essere un'interpretazione del dato storico; dall'altra, gli elementi confluiti in un secondo tempo nella fonte possono avere un loro grado di attendibilità storica.

b. *Storia delle forme* - Con la ricerca delle fonti si va oltre il testo nella sua attuale stesura, ma si rimane pur sempre all'interno di una tradizione già sviluppata. 1 critici elaborarono perciò un metodo per compiere un passo ulteriore e raggiungere la *preistoria del testo,* cioè quello stadio preletterario in cui le singole unità (che confluirono poi nella composizione finale del testo) si formarono e circolarono sparse. È il metodo conosciuto sotto il nome di "storia delle forme" (Formgeschichte), denominazione che pensiamo derivare dall'opera di M. Dibelius *(Die Formgeschichte des Evangeìiums);* fondatori del metodo applicato ai vangeli furono M. Dibelius con l'opera sopra citata (Tubinga 1919), K.L. Schmidt *(Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlino 1919) e R. Bultmann *(Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Gottinga 1921). Il metodo non è applicabile soltanto ai vangeli, ma anche in misura più o meno grande a tutti quei testi che risultano composti di unità letterarie che ebbero una vita preletteraria. Per descriverne i criteri e il procedimento noi ci riferiamo al caso dei vangeli [Vangeli II; Vangelo],

Oggi il metodo si è quasi completamente disincagliato da alcuni presupposti ideologici che lo condizionavano pesantemente. Così, ad esempio, il presupposto della comunità creatrice: oggi è invece sempre più riconosciuto che la comunità, in base alle proprie esigenze, ha elaborato le forme, ma non creato i contenuti. O il presupposto che nelle comunità fosse assente ogni interesse storico; in realtà questo presupposto non ha alcun fondamento: certo le comunità hanno

i

tramandato per scopo di fede, ma la fede non elimina l'interesse per la realtà di ciò che si crede, anzi lo esige. Lo stesso principio di critica letteraria che sta tuttora alla base del metodo (e cioè che i vangeli sono composti di piccole unità letterarie che dapprima circolarono sparse) va in parte ridimensionato: i vangeli non sono un'antologia di testi staccati, le unità letterarie non furono radunate a caso e gli evangelisti non sono dei semplici compilatori.

Il procedimento del metodo della storia delle forme si articola sostanzialmente in quattro operazioni.

Prima: si staccano le unità dal quadro evangelico redazionale, poi si catalogano in base alla loro forma letteraria. Queste unità rappresentano lo stadio della tradizione orale e testimoniano la fede e la vita delle comunità cristiane a quel livello della tradizione.

Seconda: si determina l'ambiente vitale" (Sitz im Leben) dei singoli generi in cui le unità si sono lasciate catalogare, cioè l'ambiente e gli interessi in cui e per cui le unità presero vita: l'annuncio missionario, la catechesi, il culto, la polemica.

Terza: si seguono queste unità nel loro cammino, dal loro ambiente d'origine ai vangeli, mettendo in luce tutti i cambiamenti sopravvenuti nella loro trasmissione. Lavoro delicato e incerto, che raramente va oltre il valore di una semplice ipotesi.

Infine, al termine di questo procedimento, l'esegeta si sente spesso indotto a emettere un giudizio sulla storicità delle unità prese in esame. Con questo si passa dall'analisi letteraria alla critica storica, passaggio che richiede molta attenzione e il ricorso a criteri che non sono più letterari ma storici. La valutazione avviene sia sulla base di elementi emersi all'interno del processo di tradizione delle unità studiate (ambiente d'origine, interessi, influssi), sia sulla base di analogie con le letterature contemporanee (giudaica ed ellenistica).

Il metodo della storia delle forme, che abbiamo qui sommariamente descritto, ha al suo attivo dei grandi meriti, nonostante gli eccessi in cui è caduto e continua a cadere. Collocato in un itinerario più vasto, rimane insostituibile. Ha risvegliato l'interesse per la tradizione preletteraria, facendoci meglio conoscere sia la formazione dei vangeli sia la vita e la fede delle comunità nello stadio precedente la stesura dei testi letterari. Ma non è senza rischio, quello, ad esempio, di dare troppo peso alla preistoria dei testi trascurando la composizione finale che ne è risultata.

c. *Storia della redazione* - Reagendo al limite della storia delie forme che analizza le singole unità e trascura l'insieme sorse verso il 1950 una nuova corrente interessata non più alle fonti e alla preistoria del testo, ma alla sua composizione finale, alla sua redazione, da cui la denominazione di "Redaktiongeschichte" (storia della redazione). Anche qui il campo privilegiato di indagine sono ì vangeli, ma ovviamente il metodo è applicabile anche a tutti gli altri testi in cui la tradizione e la redazione hanno giocato un ruolo.

È del 1954 lo studio di H. Conzelmann sull'opera di Luca *(Die Mitte der Zeit),* del 1956 quello di W. Marxsen sul Vangelo di Marco *(Der Evangelist Markus)* e del 1959 quello di W. Trilling sul Vangelo di Matteo *(Das wahre Israel).* Con questi tre lavori il metodo può dirsi collaudato.

Il presupposto dì partenza è che la composizione di un testo (per es. di un vangelo) non sia una mera raccolta di materiali preesistenti, ma una operazione intelligente che persegue un progetto teologico. È questo progetto che la storia della redazione intende mettere in luce. Lo fa raccogliendo e valutando tutti quegli indizi che mostrano il lavoro compiuto dal redattore sul materiale tradizionale: la scelta operata sul materiale tradizionale, le inserzioni e le omissioni, le cuciture che legano i materiali di diversa provenienza, i sommari, i mutamenti di vocabolario.

Il grande merito di questo metodo è la giusta valorizzazione del progetto teologico dell'ultimo autore biblico. Ma non manca neppure qui una certa unilateralità. Spesso questi esegeti non si interessano al libro in tutte le sue parti,

ma unicamente a ciò che in esso vi è di tipico, di particolare rispetto alle fonti usate o alle precedenti redazioni. Noi pensiamo invece che si debba interrogare i testi così come sono, con tutto quello che contengono, attenti sia agli elementi redazionali che a quelli tradizionali. L'esegesi è finalizzata al testo nella sua obiettività, non semplicemente all'intenzione del suo redattore.

3. *Critica storica* - Dopo la ricostruzione del testo e l'analisi letteraria (sia sincronica che diacronica), l'itinerario esegetico comprende la critica storica. L'espressione è usata diversamente: per alcuni autori rientra nella critica storica anche lo studio della formazione del testo (stadio preletterario, composizione, successive redazioni); per altri anche la determinazione del suo ambiente vitale; altri, infine, riservano l'espressione alla valutazione della verità storica di ciò che il testo racconta. Noi la usiamo in quest'ultimo senso ristretto. I primi due interessi, infatti, rientrano sostanzialmente nelle metodologie letterarie, il terzo invece se ne stacca nettamente ed esige un metodo suo proprio.

La Bibbia è il racconto della "storia della salvezza" e quindi la realtà o meno di ciò che vi si narra non è indifferente alla sua comprensione. In ogni caso, è della massima importanza per il credente. Si pensi, ad esempio, alla rilevanza per la fede dei fatti della storia di Gesù. L'esegesi, che vuole comprendere i vangeli, non può sottrarsi al compito di valutarli storicamente. La questione basilare è di determinare dei criteri che permettano di distinguere ciò che è storico da ciò che non lo è. Prendiamo ancora come esempio i vangeli: come distinguere i detti e i fatti risalenti a Gesù da ciò che invece è frutto della fede della comunità? Gli autori hanno elaborato soprattutto tre criteri: il criterio della molteplice attestazione, in base al quale si ritiene attendibile un dato attestato da fonti molteplici e indipendenti; il criterio della discontinuità, in base al quale si ritiene autentico un dato che non si spiega né come derivazione dall'ambiente giudaico né come prodotto della comunità cristiana; il criterio della conformità, in base al quale si ritiene attendibile ciò che è conforme alle situazioni precise della vita di Gesù e alle sue caratteristiche di stile e di linguaggio.

a. *Insufficienza dell'esegesi storico-critica* - Da più parti recentemente si sono mosse diverse critiche alla esegesi storico-critica che abbiamo descritto. Le si è rimproverato di essere un sapere riservato (possibile a pochi), archeologico e chiuso. Proprio perché sottolinea (ed è il suo pregio) la storicità della parola, la sua individualità, il suo legame con un tempo determinato e con un ambiente determinato, finisce (ed è il rovescio della medaglia) con l'aumentare la distanza fra il testo e il lettore. Scava un fossato. Così l'esegesi rischia di rinchiudersi nel passato, e nella misura in cui ciò avviene la protesta nei suoi confronti è pienamente giustificata. L'esegesi deve, infatti, aiutarci a trovare nel testo un senso aperto, non chiuso. La Bibbia non è, dopotutto, un testo chiuso nel passato, morto: è invece un libro mantenuto perennemente vivo all'interno di una comunità che continua- mente lo legge. Certo il momento originario, cioè il contesto storico preciso in cui il testo è nato, è di particolare importanza: tuttavia non è l'unico contesto e non è l'unico fattore che contribuisce al suo significato (C. Buzzetti). L'esegesi critica, inoltre, identifica troppo il senso del libro con l'intenzione dell'autore che l'ha scritto. Riconoscere l'intenzione dell'autore è senza dubbio un principio di grande validità, a dispetto di disinvolte affermazioni contrarie. Tanto più che la Bibbia non è semplicemente un'opera d'arte, un romanzo, una poesia: in questi casi il senso sarebbe più aperto, disponibile: un'opera d'arte, in un certo senso, ha tanti volti quante sono le risonanze che essa suscita in chi la contempla. La Bibbia è invece un messaggio, viene da qualcuno che vuole dirci qualcosa. L'intenzione in questo caso è capitale. Tuttavia è ugualmente vero che il testo non si riduce semplicemente all'intenzione dell'autore che l'ha scritto. Il testo, una volta scritto, è un fatto obiettivo e ha una sua vita. Ad ogni modo lo scopo dell'esegesi non è di ricostruire l'intenzione dell'autore, ma di scoprire il senso del suo scritto: è il suo scritto la lettera di Dio per noi. Si deve, ad esempio, comprendere il senso dello scritto all'interno di un canone c all'interno di una tradizione viva: due cose che sono produttrici di

i

conseguenze e risonanze che non necessariamente l'autore ha inteso. Ne è però all'origine. C'è, insomma, una certa autonomia del testo nei confronti del suo autore, e se ne deve tener conto. Infine, si rimprovera al metodo storico-critico una illusione di obiettività: esso si illude di poter raggiungere l'intenzione dell'autore, il testo in sé, mentre invece ogni conoscenza storica non può mai estraniarsi dal soggetto, dal suo presente, dalla sua cultura: non è mai un raggiungere il passato in se stesso, ma è sempre una conoscenza *nostra* del passato.

Tutte queste critiche sono valide e opportune nella misura in cui l'esegesi storico-critica tende ad assolutizzarsi. Non ne annullano però l'importanza e la validità, più semplicemente ne dichiarano l'insufficienza. Queste critiche possono spiegare ma non giustificano l'insofferenza che da più parti si manifesta contro l'esegesi scientifica a vantaggio di letture così dette teologiche e spirituali. Noi pensiamo che le due prospettive non si elidano, ma si completino.

b. *Contributi e limiti della lettura strutturalista* - La reazione al metodo storico-critico non avviene soltanto nell'ambito di quelle letture che si ripromettono direttamente uno scopo spirituale, ma anche nell'ambito di letture scientifiche, che partono però da altri presupposti e accostano il testo da angolature differenti. Le metodologie storico-critiche privilegiano esclusivamente, o quasi, la prospettiva storica, a scapito del testo colto nel suo insieme e nella sua materialità. Il desiderio di superare questi limiti spinge oggi numerosi esegeti (soprattutto francesi) ad applicare alla Bibbia i metodi della lettura strutturalista. Questi metodi possono ormai dirsi collaudati. Non è qui il luogo per descriverne i presupposti e le tecniche di procedimento [Ermeneutica], Ci basta indicarne l'intenzione.

Non si tratta di investigare le strutture di superficie (operazione questa che noi abbiamo fatto rientrare nell'analisi letteraria), ma di investigare le strutture profonde, che presiedono, mediante la loro logica interna, alla produzione dei testi, senza che l'intenzione degli autori intervenga. Si comprende subito come l'analisi strutturalista si distingua nettamente dall'esegesi storico-critica per un netto cambiamento di prospettiva: pone infatti tra parentesi proprio ciò che l'esegesi storica pone in primo piano, cioè l'intenzione dell'autore, la storia della formazione del testo, il suo ambiente storico. Punto di partenza è che un testo è sempre un insieme di elementi organizzati, strutturati, capaci di manifestare un senso non solo in forza del loro contenuto, ma anche per il gioco dei loro rapporti, per il funzionamento della loro struttura.

La nostra conclusione è che la lettura strutturalista offre vantaggi diversi da quelli offerti dal metodo storico-critico, ma è pur sempre, a sua volta, limitata e unilaterale. Non si tratta, perciò, di una lettura alternativa a quella storico-critica. Piuttosto la integra, osservando il testo da una diversa prospettiva. In questo senso può rappresentare una tappa ulteriore dell'itinerario esegetico [Bibbia e cultura: I. Bibbia e arte II].

V - ESEGESI E FEDE — Un problema di grande importanza è il rapporto tra l'esegesi scientificamente condotta e la fede. Siamo persuasi che questo rapporto, prima di essere un problema teoretico da analizzare, sia una concreta esperienza da vivere. Molti esegeti sono nel contempo fedeli alla loro scienza e alla loro fede. Ma è anche un problema. In linea di principio non ci dovrebbe essere conflitto fra lettura scientifica e fede, ma di fatto conflitti ci furono anche in un passato recente: la storia delle forme, ad esempio, è parsa a lungo una lettura incompatibile con la visione dei vangeli proposta dalla fede. Ma quando ciò si verifica non è per i metodi in sé, ma per i presupposti ideologici di cui sono prigionieri. Ciò può avvenire anche da parte della teologia e di una scorretta visione di fede. Certe conclusioni presentate come frutto di ricerche rigorose e scientifiche possono essere, in realtà, inquinate da presupposti ideologici. In questo senso, scienza e fede sono chiamate a purificarsi a vicenda: l'esegesi scientifica può aiutare la teologia a purificare alcuni suoi contenuti ritenuti di fede, ma in realtà culturali; e la fede può aiutare l'esegesi ad accettare i propri

limiti e a disincagliarsi da indebiti (e alle volte nascosti) presupposti filosofici.
A prima vista si direbbe che il metodo sia semplicemente un fatto tecnico: il metodo è metodo, si dice, e se ad usarlo è un credente o un non credente non fa differenza. Ma non è così. La ricerca esegetica nella sua globalità non è neutrale, specialmente in alcuni momenti del suo itinerario (un conto, certo, è la critica testuale, un conto l'analisi letteraria, un conto la valutazione storica). «Il metodo storico-critico non poggia su se stesso, ma suppone a sua volta una più larga visione della realtà» (N. Lohfink). Esempio: se un esegeta lavora con una visione della realtà in cui né Dio né i miracoli sono in linea di principio ammessi, di fronte ai dati evangelici si comporterà, pur usando lo stesso metodo, in modo assai diverso da un altro esegeta per il quale Dio e i miracoli sono nozioni reali. L'esegesi è una scienza, ma deve essere responsabilmente assunta nella fede. L'esegeta credente si muove tenendo unite le due estremità della fune: il rigore e la pazienza del lavoro scientifico, la vita di fede che su tutto proietta la sua luce.
La fede non detta aprioristicamente i risultati. Se così fosse, verrebbero meno l'autonomia e il rigore della ricerca scientifica. La fede è piuttosto una luce che illumina il senso della Bibbia nella sua globalità. La Bibbia è un discorso unitario, maturato progressivamente: ne consegue la necessità di una lettura sintetica, globale, a partire dal suo centro. Potremmo parlare, grosso modo, di "teologia biblica. È soprattutto a questo livello che la fede è illuminante. Un artigiano per lavorare non ha solo bisogno dei suoi strumenti tecnici, ma anche della luce per vedere.
Leggere un testo nella fede non significa proiettare sul testo significati che questo non ha, ma penetrare a fondo, quasi per connaturalità, l'esperienza che esso cerca di comunicare: significa leggerlo a partire dal suo centro. Leggere la Bibbia nella fede vuol dire leggerla a partire da un'esperienza che le è congeniale.
L'esegesi scientifica raggiunge la "lettera" del testo, e in questo senso è indispensabile, ma è solo una lettura globale e, quindi, di fede che ne fa esplodere lo "Spirito". La critica letteraria e la critica storica non bastano per interpretare la Bibbia: da sole non colgono tra il fogliame della lettera il frutto dello Spirito (s. Gregorio Magno).
La luce della fede è essenziale, proprio perché la Scrittura racconta un'esperienza di fede. Nata nella fede, non può essere compresa appieno se non nella fede. Certamente anche l'esegeta non credente può dire sulla Bibbia cose interessantissime, ma non si vede come possa coglierne l'anima profonda. Fra testo ed esegeta credente invece si instaura come un rapporto di connaturalità: c'è in comune la stessa esperienza di fede. È un'esperienza di fede che dà alla Bibbia una profonda unità pur nella varietà delle sue molte pagine, e dà senso a tutti i suoi particolari. Sottrarsi alla luce della fede vuol dire precludersi la possibilità di raggiungere questa esperienza che costituisce l'essenza del testo biblico che si vuole interpretare: la sua coerenza interna, la sua unità, la sua attualità. Certamente la fede non è l'unica luce. A sua volta essa richiede la luce che proviene dalle diverse tecniche investigative. La fede è «una luce polivalente e conglobante, che raggiunge tutto a partire dall'essenziale. Rispetto alle luci selettive e limitate di ciascuna tecnica particolare, la fede fa pensare alla luce bianca che integra tutte le componenti dell'arcobaleno» (R. Laurentin).
Un problema analogo è il rapporto tra scienza esegetica svolta autonomamente e il riconoscimento del magistero ecclesiastico. Non vogliamo entrare nei dettagli della questione. Possiamo dire però che il magistero è più impegnato sul senso globale, cioè in una lettura che va oltre la precisa esegesi dei singoli testi. La lettura del magistero utilizza particolarmente quei princìpi (l'unità della Scrittura, l'analogia della fede, l'orientamento verso il Cristo) che abbiamo derivato dall'origine divina della Bibbia. Ciò significa che l'esegeta cattolico si muove, per così dire, "globalmente" all'interno dell'interpretazione autorevole della chiesa, ma non è che egli vi si riferisca in forma metodica nel suo lavoro. Del resto, è noto che il magistero ben raramente si è impegnato sul senso

dei singoli testi. Così l'esegeta cattolico, nonostante il suo legame col magistero, non viene ostacolato nella sua concreta ricerca scientifica. D'altra parte è anche vero, a rovescio, che la ricerca esegetica, in un certo senso, precede la lettura del magistero, e in tal modo svolge una funzione critica importante: «E compito degli esegeti contribuire alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della sacra Scrittura, fornendo i dati previ, dai quali si maturi il giudizio della chiesa» (*DV* 12).

De Hallel, non fa che ribadire questo primato dell'esodo nella struttura di *Heilsgeschichte* storico-salvifica della fede biblica. «Ogni generazione deve considerare se stessa come uscita dall'esodo»: questa affermazione del trattato talmudico sulla Pasqua *(Pesahim* 10,5) è la prospettiva più corretta da adottare nella lettura di *Serriót* (= i 'Nomi'), come gli ebrei intitolano dalla prima parola il volume il cui contenuto centrale è appunto l'esodo e che la versione greca dei LXX e la tradizione cristiana hanno intitolato proprio così: Libro *dc V Esodo* (= Es). L'evento decisivo della liberazione dalla schiavitù faraonica è come la radice sempre viva da cui nasce l'albero ramificato della storia della salvezza. Esso non è solo memoria di un fatto generatore nella storia sociopolitica di Israele: è soprattutto un evento che può rinnovarsi tutte le volte che Israele è schiavo, nomade, pellegrino, esule e al suo orizzonte Dio fa nuovamente balenare il dono della libertà.

La storia esodica narrata in questo libro non è, perciò, né una cronaca appoggiata a documenti né un'asettica ricerca d'archivio di glorie nazionali. La determinazione della natura esatta degli eventi, l'estensione cronologica, la sequenza dei fatti, pur necessarie, sono secondarie rispetto al profondo spessore 'profetico' che il libro cerca di identificare e di svelare sotto la superficie fenomenica del dato storico. Per questo Es è un'opera storica e teologica, è un appello alla memoria ma anche e soprattutto alla fede, è un testo del passato ma anche un messaggio sempre vivo dell'azione di Dio nella trama della storia.

II - ESODO E STORIA — La qualità teologica e permanente di Es è dunque legata ad un preciso riferimento storico. La rivelazione biblica non è mai una collezione di astratti teoremi teologici, ma è una parola fatta storia. La storia è 'apocalisse', cioè rivelazione, di Dio e della sua salvezza. La storia esodica giunge a noi attraverso la mediazione narrativa delle tradizioni J, E, P e di altre minori che qui sono presenti, ormai redazionalmente fuse in un racconto unitario [Pentateuco II-V], il quale però ne rivela ancora le diversità e le suture faticose. Per ordinare i dati storici fondamentali che costituiscono l'intelaiatura dell'evento e della sua narrazione possiamo ricorrere ad una semplificazione in quattro scene.

1. QUATTRO SCENE - La *prima scena* che funge da grande premessa è da ricercare nella storia di Giuseppe (Gen 37-50). In Es 1,8 si legge: «In quei giorni sorse sull'Egitto un nuovo re che non aveva conosciuto Giuseppe». Purtroppo, come si è detto in Genesi III, il testo su Giuseppe è meno attento alla storia e più al valore 'sapienziale' del protagonista e delle sue vicende. Per questa qualità e libertà dello scritto è difficile definire esattamente l'evento che sta alla base della migrazione ebraica in Egitto. Molti, come A. Alt (1939, ma poi mutò parere), hanno pensato all'ondata degli Hyksos (XVIII sec. a.C.), un coacervo etnico a base semitica ma con massicci contingenti indoeuropei, che dalla Mesopotamia settentrionale si trasferì in Egitto corrodendo il potere faraonico sino a sostituirvisi. J. Vergote *(Joseph en Egypte,* Lovanio 1959) ha intravisto nello sfondo della storia di Giuseppe l'eco della XIX dinastia egiziana (XIV-XIII sec.), alle soglie perciò dello stesso esodo. Altri propongono soluzioni più complesse. Noi ci accontentiamo di assumere come punto di partenza questo dato: in un'epoca che va dal XVI sec. in avanti un nucleo tribale ebraico era stanziato nella "terra di Gosen", una fascia territoriale posta lungo la frontiera orientale dell'impero egiziano, zona adatta alla pastorizia.

La *seconda scena* ci rappresenta un popolo in schiavitù: «Imposero agli ebrei dei sovrintendenti ai lavori forzati per opprimerli coi loro pesi e così costruire città-magazzino per il faraone: Pitom e Ramses» (Es 1,11). Perciò, stando alla Bibbia, ad una gestione del potere piuttosto tollerante si sostituisce in un mutamento dinastico un governo più rigoroso e nazionalista, desideroso di normalizzare la situazione ai confini dell'impero. Nella storia egiziana si sa che questo è avvenuto con la XIX Dinastia, che si apre con Sethi I nel 1306. La stessa

narrazione esodica citata ci offre al riguardo una spia significativa. Le città-magazzino che gli ebrei devono collaborare a costruire sono *Pitom* (“casa del dio Atum”) e *Ramses* (Avaris?). È nota la tendenza alla ‘grandeur’ del faraone Ramses II, il cui lungo regno si estende per tutto il XIII sec. (1290-1224); è noto pure che egli ricostruì la città di Avaris, ex-capitale degli Hyksos, come centro strategico per il controllo della frontiera orientale.

La *terza scena* storica è ovviamente occupata dall’esodo vero e proprio. Il vaglio dei dati biblici ha da tempo convinto gli esegeti che nella documentazione letteraria dell’Es abbiamo la testimonianza di due esodi distinti e uniformati. L’esodo ‘classico’ avvenne forse nel XIII sec. e fu una *fuga*. Ramses II fu il faraone dell’oppressione e il figlio Mernephtah il faraone della fuga. Nella stele di quest’ultimo, ritrovata nel 1895 a Tebe, si cita per la prima volta in assoluto il nome di Israele: «Devastato è Israele, senza più seme». Nello stile encomiastico di corte il faraone si attribuisce, nella stele, anche vittorie anteriori al suo regno e riduce l’esodo-fuga ad un suo trionfo. Ma alcuni dati della narrazione biblica fanno sospettare un altro esodo difficilmente databile, forse antecedente: esso fu un *'espulsione* di Israele dal territorio egiziano. Questo esodo, anziché seguire la deviazione nella penisola sinaitica logica per l’esodo-fuga procedette per la normale e più breve strada della costa mediterranea (la “via ma- ris”), impossibile però per il gruppo dell’esodo-fuga, essendo costellata da fortini militari egiziani.

La *quarta scena* riguarda il Sinai e gli eventi ad esso collegati. Stranamente il Sinai è assente nel ‘credo’ ufficiale d’Israele già citato (Dt 26,5-9; Gs 24,1-13; sopra I). Come ha ipotizzato G. Fohrer, siamo in presenza di una tradizione antica totalmente autonoma, entrata solo successivamente nella struttura narrativa e teologica del Pentateuco. Certo è che il passaggio nel Sinai, come si è detto, è stato una scelta obbligata per i membri dell’esodo-fuga, forse sulla scia dei sentieri tracciati dai minatori egiziani, che si indirizzavano nella penisola alla ricerca di onice, turchese e altre pietre adatte all’edilizia e alla statuaria faraonica.

2. STORIA O MITO? - Nonostante l’evidente ermeneutica teologica a cui gli eventi sono sottoposti, nonostante la complessa operazione combinatoria delle varie tradizioni, nonostante il velo epico che tutto il racconto indossa, la storicità sostanziale del nucleo degli eventi riportati da Es è sostenuta dalla maggioranza assoluta delle moderne scuole storiografiche. L’esodo, infatti, è anche e soprattutto il riconoscimento dì uno stato di vergognosa schiavitù da parte di un popolo sempre orgoglioso e nazionalistico. J. Bright commenta: «Non si tratta certo del genere di tradizioni che un qualunque popolo facilmente si inventerebbe! Non vi è l’epopea eroica delle migrazioni, ma il ricordo di una vergognosa servitù dalla quale soltanto la mano di Dio offrì la liberazione». Neppure il silenzio delle fonti documentarie egiziane è impressionante, se si tiene conto della limitatezza dell’evento e del nazionalismo faraonico soprattutto nel XIII sec. a.C. Restano invece, a conferma di questa esperienza storica, nomi egiziani persino nell’ambito del sacerdozio israelitico, come Ofni e Finees (Pinhas), figli di Eli (ISam 2,34) e come suggerisce il nome stesso della grande guida dell’esodo, '"Mosè: spiegato popolarmente in Es 2,10 come «io l’ho salvato dalle acque», in realtà esso è il suffisso *mose* che si aggiungeva ai nomi teoforici (Ahmose, Tutmose, Ramesse) e significava ‘figlio’.

Resta quindi un dato certo: questa vicenda dai contorni oscuri, vissuta forse solo da alcune tribù d’Israele e poi applicata idealmente all’intero popolo, è stata l’avvio di una pagina fondamentale della storia di esso. L’esodo è come uno spartiacque: da questo momento Israele passa da una struttura ancora confusa, costituita da un agglomerato disparato di clan, ad una forma più esplicita di popolo unito e libero.

III - ESODO E LETTERATURA — Il rotolo di Es è percorso da una pluralità di colori e di registri letterari: pagine storiche si alternano a narrazioni epiche; l’innografia si accompagna a materiali legislativi casuisti- ci o apodittici; la prosa artistica rivela le sue finalità etiche ed epiche, mentre le normative liturgiche fanno aleggiare lo splendore del culto nel tempio. I protagonisti sono sette: Dio,

Israele, Mosè, il cosmo, le forze anti-salvezza umane e naturali, l'arca, la legge. E sette sono anche i quadri sui quali si distribuisce la struttura di quest'opera monumentale a livello terminale: il lamento nazionale di Israele (cc. 1-4), l'epopea della liberazione (cc. 5-15), la crisi del deserto (cc. 16-18), la prima alleanza al Sinai (cc. 19-24) e la seconda (cc. 32-34), la prima legislazione cubica (cc. 25-31) e la seconda (cc. 35-40). Percorriamo brevemente anche noi questo itinerario narrativo e teologico semplificandolo in sei quadri, data l'evidente uniformità delle due scene cubiche.

1. IL LAMENTO NAZIONALE D'ISRAELE (cc. 1-4) - La prima sezione del libro è dominata dal quadro dell'oppressione ed è articolata in due fasi.

Nella *prima (cc. 1-2)* appaiono due protagonisti: Israele e Mosè. Lo spettro sinistro della repressione, descritto da J in 1,8-12 e da P in 1,13-14 (ove si scandisce per cinque volte il verbo della schiavitù *'bd),* comprende l'accumulazione dei lavori forzati, mentre la tradizione E introduce il dramma del genocidio (1,15-21). L'avventura umana di Mosè è presentata in un racconto a fusione J-E (2,1-4): il suo salvataggio miracoloso, che evoca paralleli leggendari dell'antico Oriente (la leggenda di Sargon I di Accad), delinea già il ritratto di quest'uomo «attraversato da Dio e destinato alla missione miracolosa della salvezza» (M. Buber). Su questo sfondo di oppressione, in cui però emerge il primo segno della speranza, si leva il lamento di Israele: «Gli israeliti gemevano per il lavoro: gridarono e la loro invocazione di aiuto salì dal lavoro fino a Dio. Dio udì il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo, con Isacco e con Giacobbe. Dio vide i figli d'Israele e se ne prese cura» (2,23-25 P). Al centro di questa pericope risuona il termine legale *(za'aq):* il lamento ufficiale che si deposita presso un giudice. E per Israele schiavo e oppresso Dio stesso si candida a *gô'el,* cioè a difensore e a vendicatore, in ragione del vincolo di paternità che lo lega a Israele (4,22). Es è la prima tappa di un appassionato interessarsi di Dio alla sua creatura prediletta, affinché mai più essa gli sia alienata nella schiavitù e nella morte.

La *seconda fase (cc. 3-4)* è occupata dalla nascita spirituale di Mosè, cioè dalla sua vocazione nella cornice del Sinai-Oreb. Protagonisti sono Jhwh che, come vedremo in seguito [sotto IV, 1], rivela e vela il suo nome cioè il suo mistero e il chiamato Mosè. Lo schema della narrazione della vocazione è per tutte le tradizioni (E: 3,4ss; J: 4,1-17; P: 6,10-13) quello 'ad obiezione': si suppone un'articolata discussione da parte del prescelto sulla sua missione. L'eletto (cf. Ger 1) avanza con esitazione ma anche con insistenza un'obiezione sulle sue capacità. Dio però cancella ogni incertezza affidando all'eletto un segno e la sua protezione. Per il racconto J le obiezioni sono due (4,1.10) e i segni tre: la verga da pastore con poteri magici, la mano lebbrosa guarita, il fratello Aronne come voce 'profetica' di Mosè. La vocazione di questa grande guida è, quindi, una conferma della prassi di Dio che sceglie nel mondo ciò che è debole per confondere i forti (ICor 1,27-28).

2. L'EPOPEA DELLA LIBERAZIONE (cc. 5-15) - Questo blocco di capitoli molto variegato si snoda attorno a tre unità letterarie fondamentali: le celebri piaghe d'Egitto, la pasqua- azzimi, l'esodo vero e proprio.

Da 7,14 sino a 11,10 si dispiega la grandiosa epopea cosmico-teologica delle *dieci piaghe.* La struttura decalogica è frutto della redazione finale: la tradizione J, più o meno come il Sal 78 (vv. 43-51), conosceva solo un settenario di flagelli. Al di là dei riferimenti all'orizzonte geo-climatico egiziano, l'elemento teologico è sempre primario nella narrazione, come è testimoniato dallo stesso stile epico, retorico ed iperbolico e dai termini 'miracolistici' con cui sono chiamate le piaghe. Esse sono dette, oltre che 'colpi' (flagelli), anche 'prodigi', 'segni', 'miracoli', quasi come nel lessico usato per definire i miracoli evangelici. Sono tratteggiate secondo un modello narrativo che comprende alcune costanti, mentre tutta la serie è racchiusa tra due poli teologici: il comando iniziale del Signore e l'ostinazione progressiva del faraone. Questa forte rilettura teologica, anche se venata dai dati geografici e storici connessi alla situazione nilotica egiziana, ha il

suo vertice nell'ultima piaga, quella dei primogeniti, anticipazione del rito ebraico della consacrazione dei primogeniti di Israele (13,11-16). In questa piaga non è più semplicemente la natura che segue un piano prestabilito da Dio: secondo un modulo caro all'antica poesia di Israele (vedi il c. 15 e Gdc 5 o Ab 3), Jhwh stesso, rivestito della sua armatura cosmica, combatte a fianco d'Israele e giunge fino al giudizio più inesorabile, quello che colpisce la radice stessa della vita dei suoi avversari. Al crescendo del rifiuto del peccatore corrisponde il crescendo del giudizio di Dio.

La seconda unità è quella della Pasqua (cc. 12-13) sulla quale ritorneremo più avanti in sede strettamente teologica [sotto IV,2], essendo questa celebrazione la vera memoria storico-salvifica della liberazione.

La *liberazione* è dipinta narrativamente, poeticamente e teologicamente nei cc. 14-15. Possiamo immaginare il testo di questa terza unità come strutturato a dittico.

Su un pannello abbiamo la narrazione J (13,20-22;14,5-7.10-14.21.24.27-31) e la P (quasi tutto il resto del c. 14, se si esclude il brandello di E di 14,24-25). Sull'altro pannello si distende l'inno esodico del c. 15.

Il Mar Rosso citato in queste pagine è in ebraico il "Mar delle Canne", quindi la laguna a nord-est del Delta. Esso è l'ultima frontiera della schiavitù oltre la quale si stende il territorio spazioso della libertà. In questo sepolcro d'acqua si depone il corpo dell'Israele vecchio e risorge l'Israele nuovo e libero: è su questa base teologica che si è sviluppata l'ermeneutica battesimale cristiana dell'esodo. Lo J descrive il passaggio come una possibilità offerta ad Israele a causa di un forte vento che, soffiando per un'intera notte, prosciuga il mare (14,21). Questo vento asciutto provoca miraggi d'acqua. Israele passa, gli egiziani vengono ributtati esanimi sulla costa quando ormai le acque della laguna si sono di nuovo espanse. I tentativi di vagliare topograficamente l'attendibilità storica di questa versione sono ora impossibili a causa della radicale deformazione ambientale dell'area prodotta dal taglio del canale di Suez. Il P, invece, abbandona ogni interesse storico e si affida a una scenografia spettacolare e 'miracolosa': Mosè stende l'insegna del suo potere taumaturgico e gli ebrei passano processionalmente e trionfalmente tra due muraglie d'acqua che sembrano assistere stupite al prodigio, ma che sono pronte a scatenarsi con la loro furia devastatrice appena in mezzo ad esse mettono piede il faraone e il suo esercito. Dio combatte fianco a fianco del suo popolo vincendo tutte le energie del male.

Il secondo pannello del dittico è affidato ad una celebrazione innica dell'evento: Jhwh è descritto come un comandante che combatte accanto ad Israele con tutte le forze che il creato racchiude in sé. Il carme epico si apre con una grande esaltazione pittorica della liberazione (vv. 1-12) variamente datata dagli studiosi (XII-VI sec. a.C.). Al centro di questo quadro bellico domina la figura onnipotente del Signore, guerriero, liberatore e supremo dominatore dell'universo. La seconda parte dell'inno (vv. 13-18) è un'attualizzazione che abbraccia l'intera vicenda dell'esodo fino all'ingresso nella terra promessa. Anzi, il movimento del popolo liberato giunge sino a Sion, il colle del tempio di Gerusalemme, mentre un'antifona salmica (v. 18; cf. Sai 10,16; 29,10; 93,1; 96,10; 146,10) fa da acclamazione liturgica finale.

3. LA CRISI DEL DESERTO (CC. 16-18) -

L'itinerario del ^deserto è costellato da una serie di episodi che hanno lo scopo di sottolineare, nell'interno di eventi in sé legati all'ambiente, la duplice dimensione di questo grande simbolo della teologia biblica. Da un lato il deserto è il luogo della tentazione, della 'mormorazione', per usare il verbo tipico esodico dell'incredulità; è il luogo delle forze anti-salvezza che attentano alla liberazione (sete, fame, nemici, ribellione di Israele). Ma d'altra parte, come sottolineerà anche Osea, il deserto è il luogo dell'intimità c dell'amore di Dio che si preoccupa del suo popolo facendo sgorgare l'acqua dalla roccia, imbandendogli una mensa tra le pietraie con la manna e le quaglie, salvandolo dagli assalti degli amaleciti.

E per questo significato sotteso che tutti gli episodi del deserto sono stati ripresi dalla successiva tradizione biblica in chiave tipologica o allegorica. Pensiamo solo alla manna che, da evento tutto sommato giustificabile anche storicamente con la resina della *tamerix marmifera,* diventa in Sap 16,20 il «cibo degli angeli» e in Gv 6 emblema dell'eucaristia.

4. LA PRIMA ALLEANZA AL SINAI (cc. 19-24) - È questo uno dei vertici (non solo spaziali) del libro dell'Es: Mosè ritorna al monte della sua vocazione ma non più solitario bensì col nucleo del futuro Israele nato dal crogiuolo di ferro della schiavitù egiziana. Come è noto, l'evento-Sinai (la cui localizzazione è tradizionalmente fissata nell'acrocoro montuoso ai cui piedi sorge il monastero bizantino di Santa Caterina nel sud della penisola sinaitica) è presentato nella Bibbia secondo una categoria interpretativa, quella dell*'alleanza.',* un vocabolo che si incontra ben 287 volte nell'AT. Forse la filigrana per costruire questo schema teologico ricalca quella dei trattati vassallatici orientali che codificavano i rapporti intercorrenti tra un sovrano e i suoi principi vassalli. Esiste, perciò, un primato: quello del Gran Re, Jhwh, che offre al suo popolo un dono coinvolgendolo in una risposta. L'ossatura di questo schema è probabilmente riconoscibile anche in questo blocco narrativo. Il prologo è da ricercare nella grande premessa teofanica del c. 19, dove si rievoca il dono dell'elezione e della liberazione: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti, una nazione santa» (v. 6). Il corpus dei diritti-doveri è posto nei cc. 20-23: essi raccolgono la "magna carta" del Decalogo, sulla quale ritorneremo (c. 20), e il cosiddetto "codice dell'alleanza" (20,22-23,33), una monumentale architettura legislativa che canonizza all'ombra del Sinai una serie di norme cubiche, sociali, penali di Israele già stanziato in Palestina. Il c. 24 descrive il rito della siglatura dell'Alleanza [II, 2],

Se la parola di Dio è il cuore di tutto questo blocco narrativo, se al Sinai Israele nasce ufficialmente come popolo e come nazione consacrata a Dio, vorremmo riservare un cenno al rito del c. 24: il 'sacramento' dell'alleanza. Il testo rivela due strati con due riti differenti di siglatura dell'alleanza. La prima relazione, forse J, è contenuta nei vv. 1-2 e 9-11 e suppone un rito di 'comunione': «mangiarono e bevvero», celebrarono cioè un sacrificio comprendente un banchetto sacro con le carni della vittima. Si esaltava, così, il tema dell'intimità col mistero di Dio. La tradizione E, invece, conserva nei vv.3-8 un rito del sangue, probabilmente collegato al sacrificio dell'olocausto in cui la vittima era totalmente consumata dal fuoco e offerta a Dio. Metà del sangue è asperso sull'altare, simbolo di Dio, e metà sul popolo: il sangue è il segno della vita, quindi tra Dio e Israele c'è ormai un'alleanza di sangue.

Come si vede, l'alleanza è l'esaltazione della comunione con Dio, una comunione vitale che Osea renderà più intensa con la sua simbologia nuziale (Os 2; cf. Ez 16; Is 54; 62; Ger 2,3; ecc.) e che Geremia renderà più 'gratuita' con la tesi della "nuova alleanza" ripresa anche da Gesù nell'ultima cena (Ger 31,31-34; Lc 22,20; ICor 11,25; Eb 9,18-22).

5. LA SECONDA ALLEANZA AL SINAI (cc. 32-34) - In questo celebre racconto del "vitello d'oro", in cui si fondono tutte le tradizioni J-E-P, ci incontriamo con un rinnovamento dell'alleanza ma anche con un duro atto di accusa contro il peccato capitale idolatrico, radice di ogni fallimento dell'alleanza e della libertà di Israele. Violando il primo comandamento (20,3-6), Israele si abbandona al fascino dei circostanti culti della fertilità e un toro d'oro, forte e fecondo come Baal il dio dei cananei sostituisce il Dio della storia. La narrazione è, allora, una severa requisitoria contro il peccato di apostasia. Sullo sfondo si intravede una malcelata polemica contro Aronne e la classe sacerdotale, incapace di tutelare la purezza della fede. Il gesto di Israele non è di per sé un atto anti-jahwista, ma una materializzazione sacrale di Jhwh, ridotto a idolo della fertilità e della vita.

Nell'interno del racconto due stupendi dialoghi tra Dio e Mosè (33,12-23) presentano la figura della grande guida di Israele come l'intercessore e il

mediatore. È per merito suo che il Signore rinnova l'alleanza con le tavole del perdono. Eccezionale è al riguardo la professione di fede di 34,6-7: «Il Signore, Dio di pietà e di misericordia, lento all'ira e ricco di grazia e di verità, che conserva grazia per mille generazioni, sopporta colpa trasgressione e peccato..., che visita la colpa dei padri sui figli e sui figli dei figli fino alla terza e fino alla quarta generazione». Il Decalogo della nuova alleanza, citato in 34,10-28 (J), è però molto diverso da quello etico del c. 20: esso si basa sulle feste ebraiche, è quindi cubico, ma al suo vertice (w. 12-17) ha sempre il comandamento principale della purezza della fede.

Al termine del racconto resta sulla scena la figura di Mosè, il cui volto è irradiato di luce perché egli partecipa in qualche modo della gloria luminosa di Dio. Egli è l'emblema della fedeltà e della comunione con Dio (cf. 2Cor 3,7-18).

6. LE DUE LEGGI LITURGICHE (CC. 25-3); 35-40) - Il Sinai è il centro della religione esodica e, in genere, di quella ebraica; è stato spontaneo, perciò, ricondurre qui l'intero apparato cultuale d'Israele, in particolare quello del tempio di Gerusalemme. Il Sinai avvolge col suo alone di santità e di rivelazione tutte queste prescrizioni stese con la finezza di un ricamo. Formulate una prima volta nei cc. 25-31, sono riprese e messe in azione nei cc. 35-40, un testo parallelo. Entrambe le tavole sono dovute all'opera appassionata della tradizione sacerdotale e sarebbero anche da confrontare con la *tórah* finale di Ez 40-48.

Al centro di questa grande legge rituale c'è *Varca,* il santuario mobile del deserto, anticipazione del tempio di Sion. Essa era una cassa rettangolare che sorreggeva il *kapporeto* 'propiziatorio' (letteralmente: 'coperchio'), una lastra di oro puro considerata il trono di Dio. Il sacerdote aspergeva il sangue dei sacrifici in direzione di questa lastra, simbolo della presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Paolo chiamerà il Cristo crocifisso il vero e definitivo 'propiziatorio' per mezzo della fede nel suo sangue (Rm 3,25; Eb 9,5). Questo segno era sorretto dai cherubini, l'unica raffigurazione plastica ammessa dall'ebraismo (le altre eccezioni erano minori e secondarie o posteriori). Si trattava di esseri antropozoomorfi, noti già alla cultura orientale dove rappresentavano i geni tutelari dello spazio sacro e regale. L'arca è, quindi, il luogo dell'incontro tra Dio e l'uomo: è per questo che spesso è chiamata "tenda del convegno" (39,32) o anche semplicemente "dimora" (25,9) di un Dio che è ora nomade col suo popolo nomade e che si stanzierà a Sion quando il suo popolo sarà stanziato, pur restando sempre il trascendente (IRe 8).

Questa selva di prescrizioni, che riguarda anche tutto ciò che è connesso con l'arca dai sacerdoti alle suppellettili più umili, testimonia l'amore viscerale dell'ebreo per la liturgia, nella quale confluiva l'intera vicenda umana d'Israele e l'intero contenuto della sua fede. Alla base di questo grande testo liturgico sta il concetto di *sacro* (in ebraico *qadòs).* Esso suppone una sfera separata per varcare la quale l'uomo deve sottoporsi a regole e cautele preventive. Questa visione spaziale della sacralità salvaguarda la trascendenza divina ed esalta l'atteggiamento interiore dell'adorazione. Ma se viene esasperata, può creare una religione disincarnata, priva di agganci alla realtà dell'esistenza quotidiana e 'profana'. 1 profeti si batteranno aspramente per stabilire questo equilibrio tra culto e vita, tra fede ed esistenza (Is 1; Am 5; Os 6,6; Ger 7).

IV - ESODO E TEOLOGIA — Lo abbiamo già sottolineato [sopra I]: l'esodo non è solo un evento passato; per la Bibbia è una realtà che ogni credente, riattualizzando la parola antica, può ricreare nel suo 'oggi', è una presenza che fa rinascere impegno e speranza. Per comprendere questo valore permanente dell'esperienza esodica, al di là della struttura storico-escatologica della rivelazione biblica, possiamo anche rifarci a un dato caratteristico delle lingue semitiche: il polarismo, l'uso cioè di coppie verbali che contengono gli estremi e quindi la totalità di una determinata realtà. Tra questi polarismi notissimo è 1 *'uscire-entrare,* usato appunto per l'esodo. Ora, entro questi due verbi si può collocare l'intera esistenza umana, che è un 'uscire' dal grembo materno per 'entrare' nel mondo, ed anche un 'uscire' dall'orizzonte di questo mondo per

‘entrare’ nel grembo della madre terra (il sepolcro) e, nella fede tarda di Israele, per ‘uscire’ nella risurrezione. La componente ‘uscire’ diventa allora un simbolo di tante e diverse esperienze. Da quella sociale delle migrazioni coi relativi trapassi di mentalità e di cultura sino all’esperienza personale d’una vocazione che costringe l’uomo a «uscire dal suo paese, dalla sua patria e dalla casa di suo padre» (Gen 12,1). O anche sino all’esperienza esistenziale delia conversione, per cui si esce dalla schiavitù del peccato. Ma nell’interno di questa struttura generale il libro dell’Es contiene molti altri dati teologici che questo Dizionario esamina in modo autonomo. Qui accenniamo solo ad alcuni.

1. MOSÈ: LA TEOLOGIA DEL NOME DIVINO - Mentre per la tradizione J il nome specifico di Dio, Jhwh, è noto all’umanità intera (Gen 4,26), le narrazioni E e P collegano la rivelazione del nome divino, impronunciabile dagli ebrei, solo con la persona di Mosè e con la nascita di Israele come popolo. In tutto il mondo semitico il nome è la realtà stessa di una cosa, la conoscenza del nome comporta una specie di potere sull’essere di cui si conosce così l’essenza e l’energia. Nella magia possedere il nome di Dio significa poter dominare Dio stesso e manipolarlo a proprio vantaggio. Nel c. 3 (vv. 13ss), nella cornice del Sinai e della vocazione di Mosè, la tradizione E presenta a prima vista una vera e propria rivelazione del nome divino. Tuttavia si deve innanzitutto notare che Dio non si rivela qui con un sostantivo ma con un verbo (*hjh,* “essere, divenire, continuare ad essere”). Si configura, così, il tetragramma sacro e impronunciabile da parte degli ebrei: Jhwh, ipoteticamente vocalizzato in *Jahweh,* erroneamente vocalizzato in *Jehowah.* In realtà il nostro testo, più che una vera definizione e rivelazione del nome divino, contiene una negazione di rivelazione. «Io sono colui che sono» è forse l’affermazione dell’inconoscibile essenza di Dio più che la definizione dell’eternità di Dio («Colui che è sempre») o della sua fedeltà («Colui che è sempre fedele») o addirittura della sua *aseitas,* come voleva la filosofia cristiana classica. Tuttavia questa reticenza, giustificabile anche sulla base di quanto abbiamo detto a proposito del concetto semitico di ‘nome’, non fa di Jhwh - “io sono” un vuoto appellativo perché esso evoca il punto esatto in cui Dio si rivela: la storia esodica, nella quale egli, il trascendente e l’innominabile, si presenta come liberatore e salvatore.

Ricordiamo che, per parte sua, il P presenta la rivelazione del nome divino in un raffinato paragrafo di Es 6,2-8, un brano segnato in inclusione (inizio, v. 2, e fine, v. 8) e al centro (v. 6) dalla autoproclamazione «Io sono Jhwh», che ha quasi il valore di un giuramento solenne. Il Signore si compromette col suo nome, cioè con la sua misteriosa e onnipotente personalità attraverso una risposta di salvezza destinata a Israele schiavo (2,23-25).

2. PASQUA E LIBERTÀ - Testo base è il c. 12, ben costruito letterariamente nonostante il ventaglio di toni differenti adottati e nonostante l’aggregazione, nel c. 13, della festa degli azzimi, di origine e qualità diverse. Si passa dalla narrazione storica al testo liturgico, dalla catechesi all’esortazione; la liturgia ha lo scopo di attualizzare nel presente il dono passato della libertà. In questo senso la pasqua è chiamata ‘memoriale’ (v. 14). Essa era nata come rito naturistico e stagionale; dall’Es viene invece inserita in una nuova ermeneutica: quella della storia e dell’esistenza. La struttura originaria, prettamente pastorale, è ancora conservata nel testo esodico e riflette una prassi dell’antico Oriente: trasmigrazione verso nuovi pascoli al plenilunio di primavera, abbigliamento da viaggio (vesti cinte e bastone), cibi di fortuna (erbe amare e pani cotti su lastre di pietra), sacrificio di auspicio per la fecondità del gregge (agnello non spezzato perché idealmente ritornasse nei parti futuri del gregge), sangue propiziatorio contro le insidie del viaggio. Con l’attuale inserzione della pasqua nel contesto esodico assistiamo ad una trasformazione dei simboli che rievocano l’amarezza della schiavitù e l’itinerario verso il nuovo orizzonte della libertà. Non è più ormai il muoversi meccanico della natura e delle stagioni, ma è il muoversi di persone libere sotto la guida per eccellenza, che è Dio. E solo quando l’uomo è

veramente libero può innalzare a Dio il suo vero culto: è in questa luce che si comprende il *kérygma* profetico sul nesso tra liturgia e vita, tra fede e giustizia.

Il passato storico della liberazione esodica non è però evocato come se si trattasse di una commemorazione patriottica, perché esso è evento anche escatologico, implica una pienezza divina che si attua anche nel presente; è quasi un segno sacramentale che riproduce oggi della nuova generazione il gesto iniziale di un Dio fedele. Ma lo sguardo si proietta anche sul futuro, nell'attesa della nuova e definitiva liberazione che il Signore offrirà. È per questo che la pasqua vissuta da Gesù ebreo e dal cristianesimo primitivo riceve una nuova anima: quella della risurrezione di Cristo, definitivo esodo della libertà perfetta e piena (Gv 19,31- 37). La stessa applicazione reinterpretativa sulla festa agricola degli azzimi sarà effettuata da Paolo nel frammento di omelia pasquale di ICor 5,7-8.

3. IL DESERTO E LA 'PAROLA' - L'Es è anche il libro della legge. Nella cornice del deserto e del Sinai, cioè nella riduzione dell'uomo alla sua essenzialità, Dio si rivela. La terribile teofania di Es 19,16-25 e la verticalità del monte celebrano la superiorità e la trascendenza di Dio, ma la sua parola esalta la comunione e la vicinanza. Al dono della liberazione offerto da Dio deve rispondere l'impegno d'Israele concretizzato nel "codice dell'alleanza" e soprattutto nel Decalogo, che è una specie di catechismo teologico e morale essenziale riguardante le due relazioni fondamentali dell'uomo: quella verticale (i primi tre comandamenti: il rapporto con Dio) e quella orizzontale (gli altri comandamenti: il rapporto col prossimo). Il sostegno e la base di tutta la parola rivelata è, comunque, la prima parola del Decalogo, che è al centro di tutta la teologia biblica, in particolare di quella deuteronomistica. Come è noto [Decalogo II, 6-7], il precetto principale è espresso in tre formulazioni complementari che giustificano tutta la rivelazione della volontà di Dio in Es.

La prima formulazione è stretta- mente teologica: «Non avrai altri dèi davanti a me». È la negazione di ogni idolatria ed è la celebrazione di un monoteismo non metafisico ma 'affettivo' ed esistenziale. È su questa base che si sviluppa la teologia dell'alleanza; è su questo presupposto che le normative giuridiche distribuite nell'interno del libro acquistano una nuova dimensione. La seconda formulazione è 'pastorale' e proibisce le raffigurazioni plastiche o pittoriche di Dio, pericolose in una cultura a matrice simbolica com'è quella orientale: il simbolo è la realtà stessa nella sua efficacia e nel suo comunicarsi e quindi Dio potrebbe essere manipolato magicamente attraverso la sua statua. È questa la tentazione più costante d'Israele (Es 32-34) ed è questo il monito costante del messaggio biblico: il credente deve avere come punto di riferimento solo la parola di Dio e il prossimo, la statua viva più somigliante a Dio essendo l'uomo creato «a immagine e somiglianza di Dio» (Gen 1,27). La terza formulazione è liturgica e vuole destinare solo a Dio l'atto della prostrazione nell'adorazione cultica. Si anticipa e si sintetizza in questo precetto tutto il sistema cultico che è ampiamente sviluppato nei cc. 25-31 e 35-40.

4. IL FILO ROSSO DELL'ESODO - L'esodo è anche un corale canto di libertà e di giustizia contro tutte le forme di oppressione. È per questo che, usando una famosa immagine di E. Bloch (1885-1977) presente nel suo *Ateismo nel Cristianesimo. Per una religione dell'esodo e del regno* (Feltrinelli, Milano 1970), possiamo parlare di un "filo rosso" che parte dall'esodo e si dipana nell'interno del messaggio biblico. Bloch, infatti, è convinto che Es e tutta la Bibbia nascondano un'enorme forza utopico-rivoluzionaria che dev'essere liberata attraverso un processo di 'deteocratizzazione'. Al di là dei metodi di lettura adottati dal filosofo marxista eterodosso e della sua semplificazione del dato biblico, è vero che il Dio di Es è anche un Dio del futuro, degli oppressi e dei poveri, profondamente solidale con gli ultimi e con ogni anelito dell'uomo alla liberazione.

È in questa linea che Es è divenuto anche uno dei testi più amati dalla "teologia della liberazione", dalla "teologia della speranza", dalla "teologia della

rivoluzione", dalla "teologia politica". Moltmann ha reso popolare la definizione della chiesa come "comunità in esodo" nella sua *Teologia della speranza* (Queriniana, Brescia 1970): «La cristianità deve osare l'esodo e deve considerare i suoi ruoli sociali come una nuova cattività babilonese». Per H. Cox l'esodo è il punto focale della teologia della desacralizzazione: esso attua e insieme simboleggia la liberazione dell'uomo da un ordine sacrale-politico attraverso un "atto di insurrezione" per una "trasformazione umana e sociale" in cui sia più autentica l'umanità e, quindi, la religiosità. Ma è in J. Cardonnel che la teologia dell'esodo raggiunge il più alto livello di elaborazione e gli accenti più appassionati. Essere creati da Dio equivale ad essere liberi e quindi l'esodo è l'espressione della creazione *(Dio è morto in Cristo Gesù*, Gribaudi, Torino 1970). 11 Dio biblico è diverso. dagli dèi e dal dio della metafisica proprio per la sua opzione per i poveri e gli oppressi.

Naturalmente il filo rosso dell'esodo è continuato nella canzone 'spiritual' negro-americana, in certe forme di sionismo, nel "Black Moses" il Mosè nero degli Usa durante lo schiavismo nello stesso *Mosè e Aronne* musicale di A. Schònberg (1930-32) e nel *Mosè* cinematografico di J.-M. Straub, nella sterminata tradizione artistica esodica cristiana. Non si può ignorare, anche se la direzione ideologica è ben diversa, il Mosè di S. Freud rielaborato nei tre saggi che compongono *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (Boringhieri, Torino 1977). L'esodo è, quindi, patrimonio della storia dell'umanità, delle sue ansie e delle sue speranze.

V - ESODO E BIBBIA — Ma la presenza dell'evento 'esodo' e della sua tipologia inizia con la stessa Bibbia. Quando l'officiante ebreo apre la *tòrah* per la lettura settimanale esclama: «Questa è la legge che Mosè presentò ai figli d'Israele. La legge che ci impose Mosè è eredità nell'assemblea di Giacobbe. Voi che vi mostrate uniti al vostro Dio siete tuttora in vita». Queste parole valgono non solo per il giudaismo ma anche per la stessa Bibbia, che all'esodo e al Sinai si rivolge come ad una sorgente.

1. LA RILETTURA VETEROTESTAMENTARIA - Lo spoglio dei dati biblici che hanno come punto di riferimento eventi o dati esodici è molto vasto e complesso. Solo per fare un cenno, pensiamo alla rilettura di Osea che coinvolge il deserto e l'alleanza secondo la nuova prospettiva nuziale (2,16-17); pensiamo a Geremia e alle sue proposte reinterpretative (2,2.6; 7,22.25; 11,4; 23,7-8) che abbracciano tutte le categorie fondamentali esodiche, soprattutto quella della "nuova alleanza" (31,7.31-34); pensiamo ad Ezechiele e alle sue allegorie dei cc. 16; 20; 23: vere e proprie meditazioni sulla storia d'Israele alla luce dell'esodo; pensiamo ai salmi storici che sull'esodo ruotano o ad esso si riferiscono (78,12-54; 95,7-11; 105,22-45; 106; 135,8-12; 136,10-21; cf. 68,8; 77,21; 81,11.17; 114); pensiamo a Giuditta e ad Ester che applicano liberamente alla loro narrazione il modulo esodico; pensiamo allo splendido *midraS* sull'esodo che occupa l'ultima parte (cc. 10-19) del libro della Sapienza, nel quale l'esodo è ormai letto in chiave 'spirituale' ed escatologica. Una menzione a parte merita il Secondo Isaia che alla luce dell'esodo 'egiziano' legge il "secondo esodo" dalla schiavitù babilonese. Esemplare è la pericope di Is 43,14-21 (cf. anche Is 40,lss; 51,10 e il c. 35 che è pure deuteroisaiano). Le carceri si spalancano, il suono dei chiavistelli che si schiudono si mescola alle voci atterrite degli aguzzini, resi schiavi dalla Persia. In dissolvenza si sovrappone il quadro della passata liberazione dall'Egitto evocata nella corsa attraverso le acque del Mar Rosso e nella distesa dei cadaveri egiziani. Ma dalla presente liberazione dall'esilio Israele è immesso su un'ulteriore direttrice, quella futura, verso una Gerusalemme perfetta. Il popolo si incammina «celebrando le lodi di Dio» (v. 21) per quel deserto che ancora una volta il Signore trasforma in luogo di intimità e di amore (vv. 19-20; cf. 41,18-19).

LA RILETTURA NEOTESTAMENTARIA
- Secondo Luca (9,31), Gesù, Mosè ed Elia nella trasfigurazione avrebbero parlato dell'«esodo che egli avrebbe portato a compimento a Gerusalemme».

Nella prospettiva neotestamentaria Cristo compirebbe il terzo e definitivo esodo, dopo quello egiziano e babilonese, verso la libertà piena del 'regno': egli, come guida e pastore (At 5,31), conduce il nuovo popolo verso la Gerusalemme celeste. Il libro dell'Apocalisse, il canto della speranza cristiana, diventa cosi la cronaca teologica dell'itinerario di questo esodo perfetto e cosmico (Ap 3,12; 14,8; 15,3-4; 16,19; 17,5; 18,2ss; 21,2ss), attraverso il deserto delle crisi interne alle chiese, delle persecuzioni esterne e delle oppressioni dei nuovi faraoni (la Bestia e la Prostituta). L'esodo è allusivamente presente in quasi tutta la letteratura neotestamentaria e la sua simbologia illumina l'esperienza del Cristo e della comunità cristiana. Le citazioni dirette e indirette del libro sono disseminate qua e là con le tecniche del raccordo 'tipico' tra antica e nuova alleanza. Come è stato dimostrato a più riprese da S. Lyonnet, la teologia neotestamentaria della redenzione usa categorie e lessico esodici. Nel suo discorso storico-salvifico Stefano considera l'esodo una componente fondamentale della storia della salvezza (At 7,9-4), mentre Paolo ad Antiochia di Pisidia lo presenta come prefigurazione della redenzione operata da Cristo (At 13,16-41). È lo stesso Paolo ad offrirci, oltre all'omelia sugli azzimi di ICor 5 che abbiamo citato [sopra IV, 2), un delizioso *midraS* cristiano sulla roccia del deserto (ICor 10,1-5) con una connessione tra fede-deserto-eucaristia-battesimo.

In Gesù bambino Matteo vede ripetersi la vicenda esodica (Mt 2,15 e Os 11,1) e la costruzione del suo Vangelo a 'Pentateuco' di discorsi [Matteo II-III] è inaugurata dal Cristo che, come un nuovo Mosè, sul 'monte' (5,1) lancia all'umanità la sua nuova *tòrah,* pienezza di quella mosaica (le 'antitesi' del discorso della montagna). Lo stesso evangelista tracciando la vicenda delle tentazioni di Gesù si è lasciato guidare dal tema esodico della tentazione di Israele nel deserto: «Le tentazioni di fronte alle quali Gesù risulta vincitore rinnovano quelle che avevano visto la caduta di Israele al tempo del viaggio nel deserto e dell'ingresso nella terra promessa» (J. Dupont). La struttura dell'ultima cena è profondamente ancorata alle pagine pasquali dell'Es. La grandiosa omelia contenuta nella lettera agli Ebrei si regge su una continua e sofisticata meditazione esodica: ai parallelismi Mosè-Gesù e Israele-Chiesa (Eb 3, 1-4,13) si associano due altri confronti fondamentali per la teologia dello scritto: quello tra sacerdozio mosaico e sacerdozio cristico (c. 7) e quello tra sangue dell'antica alleanza e sangue della nuova alleanza (cc. 9-10). La catechesi battesimale della lPt interpreta resistenza cristiana alla luce del rituale pasquale, identificando nell'assemblea dei battezzati l'autentica comunità nata al Sinai:
«Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è conquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce» (lPt 2,9; cf. Es 19,6).

Ma è soprattutto con Giovanni, come hanno dimostrato tutti gli esegeti contemporanei e come era stato già intuito dall'esegesi patristica, che l'Es diventa l'ossatura simbolico- teologica di molte parti del Vangelo e della figura di Gesù. Il parallelo è messo a tema fin dal prologo: «La legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17). Pensiamo poi all'applicazione dell'«Io sono» di Es 3 alla persona di Gesù (4,26; 6,20; 8,24.28.58; 18,5): «La cristologia o la fede in Gesù diventa un'esegesi del nome di Dio e del suo significato» (J. Ratzinger). Pensiamo anche all'interpretazione che Giovanni fa dei miracoli di Gesù chiamandoli, come le piaghe d'Egitto, 'segni'; pensiamo alla simbologia dell'agnello presente allusivamente in Gv 1,29 ed esplicitamente nella crocifissione del Cristo (19,36), alla simbologia della manna in 6,22-59, a quella dell'acqua esodica in 3,5; 4,14; 7,37, a quella del serpente (Nm 21,4-9; Gv 3,14-15), che appartiene pur sempre alla tipologia esodica. Pensiamo alla connessione simbolica arca-tempio-pasqua in Gv 2,19-22 e alle tre Pasque giovannee (pasqua del nuovo tempio nel c. 2, pasqua del pane di vita nel c. 6, pasqua dell'ora nei cc. 13-20). Il libro dell'Esodo è veramente, come è stato scritto da P. Grelot, la grande struttura teologica, simbolica, letteraria su cui il cristianesimo ha confrontato e ha compreso la sua esperienza.

ESTER

I - IL GIUDAISMO TRIONFANTE — «Sono così nemico di 2Mac e di Ester che vorrei che non esistessero affatto perché sono troppo giudaizzanti e contengono molta malvagità pagana»: questo giudizio molto duro di Lutero (*Discorsi a tavola,* ed. Weimar) si scontra ovviamente con l'entusiasmo sinagogale che ha posto Est tra le cinque *Megillót,* cioè tra i cinque libri biblici più usati nella liturgia dopo la *Tórah.* E con la *Tórah,* Est è l'unico libro della Bibbia ad avere due *targum.* L'opera riflette ad alta concentrazione l'orgoglio nazionalistico del giudaismo del II sec. a.C. ed è tutta percorsa dallo spirito vendicativo e battagliero di certi salmi imprecatori (Sal 58; 94; 109; 137): «Sterminerò ogni mattino tutti gli empi del paese per estirpare dalla città del Signore quanti operano il male» (Sal 101,8). Lo scritto è, quindi, la reazione alle avvisaglie di *pogrom* anti-ebraici che si profilavano all'orizzonte di certi ambienti della "diaspora" ma soprattutto in Palestina con la politica ellenistica dei Seleucidi.

Est è assente a Qumran forse perché nel libro non appare mai il tetragramma sacro Jhwh. Si tratta di un'opera molto impegnativa a livello testuale, storico, letterario, teologico e liturgico, anche se la successiva rilettura cristiana l'ha considerevolmente semplificata riducendola ad un'esangue allegoria mariologica. A noi sono giunte sostanzialmente due Est. Quella *greca* è di due terzi più estesa del testo ebraico e ci è testimoniata in almeno tre diverse recensioni delle quali ci sembra preferibile quella contenuta nei codici A, B, S, V e nel papiro 967 Chester Beatty. L'Est *ebraica* è forse la più vicina all'originale, è più breve ed i suoi rapporti col testo greco sono oggetto ancor oggi di discussione tra gli studiosi. Una postilla della versione greca avvisa, infatti, che questa versione, eseguita da un certo Lisimaco, fu esportata in Egitto durante il regno di Tolomeo (Tolomeo Vili secondo alcuni: 114-113 a.C.; Tolomeo XIV secondo altri: 48-47 a.C.).

Tuttavia ci accorgiamo anche che l'autore conosce abbastanza bene la topografia di Susa, la documentazione su Serse e sui costumi persiani (sette eunuchi, sette consiglieri di stato, il consiglio dei saggi, i sigilli, gli editti irrevocabili, i corrieri, l'esecuzione capitale per impiccagione, l'abbigliamento di corte con vesti e corone). L'opera, allora, potrebbe essere nata nella diaspora giudaica orientale e potrebbe essersi poi diffusa anche nella diaspora occidentale.

2. LA MAPPA DELLA NARRAZIONE –
A. Barucq giudicava così la qualità letteraria di Est: «L'azione è condotta con notevole senso dell'economia generale. Le fasi maggiori sono abilmente preparate da composizioni di luogo o sapientemente ritardate dall'intervento di episodi curiosi o piacevoli. La ripresa, in ritornello, di un dialogo dai termini invariabili tra il re ed Ester (5,3.6-7; 7,2-3; 9,11-13) o quella di certe formule protocollari (1,19; 3,9; 5,4; 7,3; 8,5; 9,13) hanno una resa molto efficace». Effettivamente l'opera ha una buona tenuta logica e narrativa e la sua tensione drammatica rivela una mano ferma e geniale.

La narrazione si apre su una grandiosa *scena introduttorio* dominata da un sontuoso banchetto reale (cc. 1-2). Entrano in scena i due personaggi: Assuero-Serse è al centro, ai lati i due settori del bene (Ester e Mardocheo, cioè il giudaismo) e del male (Aman, Tagaghita, emblema dei tradizionali nemici di Israele, gli amaleciti). È curioso notare che i due personaggi ebraici portano due nomi pagani: Ester è il parallelo della dea IStar (più che dal persiano *stareh,* stella) e Mardocheo è nientemeno che il nome teoforo del dio Marduk. Forse l'autore, sapendo che gli esuli ebrei a Babilonia avevano ricevuto nomi di schiavitù locali, ha voluto rendere in questo modo più attendibile il suo racconto esemplare. Già in questa scena appare il tradizionale modello del "ribaltamento delle sorti" (Pr 26,27) che sarà fondamentale nella struttura del libro: Vasti è ripudiata, Ester è intronizzata.

Il cuore della narrazione è rappresentato da *due atti.* Il primo (3,1-5,8) enunzia l'editto reale di sterminio degli ebrei da eseguire in un giorno e in un mese definito dalle "sorti". Appare così il termine accadico *pur,* 'sorte', 'dado',

rilevante ai fini del racconto e tradotto dall'autore stesso in 3,7 e 9,24 con l'equivalente ebraico *gòra.* Il secondo atto (5,9-9,19) è sviluppato sulla base dello schema del "ribaltamento": l'esaltazione di Aman dovrebbe causare la forca per Mardocheo; in realtà l'esaltazione di Mardocheo conduce Aman all'impiccagione; la strage preparata per gli ebrei si trasforma in massacro degli empi, loro nemici. Il volume si chiude con una scena che costituisce l'inclusione con la scena d'esordio (9,20-10,3). È l'eziologia dei Purìm, festa carnevalesca popolare in Israele.

Noi abbiamo seguito sostanzialmente il tracciato narrativo del testo ebraico. Il racconto greco, più enfatico e ridondante, più religioso ed apologetico, contiene altri dati: l'anticipazione in sogno degli eventi a Mardocheo, due editti di Artaserse (non Assuero), antisemita il primo, favorevole al riconoscimento dei diritti civili per gli ebrei il secondo, e infine due ampie suppliche di Mardocheo e di Ester destinate ad interpretare teologicamente gli eventi (cf. Gdt 9; Dn 9).

III - MEZZO LETTERARIO E MESSAGGIO — Il messaggio di Est, la cui sostanza è già stata indicata nel motivo del "ribaltamento" delle sorti, è ricco di tante sfaccettature quanti sono i diversi aspetti letterari o generi che reggono il racconto. Il volume, anche ad una lettura superficiale, rivela elementi *novellistici e folkloristici* (Tb). Pensiamo al tema del rifiuto della favorita (Vasti) e del trionfo della 'cenerentola' orfana (Ester) o allo sfondo esotico e sfarzoso, simile a quello della narrazione egiziana di Giuseppe o a quella 'babilonese' di Daniele. Pensiamo anche alla componente del banchetto fastoso e barocco che punteggia ripetutamente il testo (1,3.5.9; 2,18; 3,15; 5,4-5.8.12; 6,14; 7,1-2.8; 8,17; 9,17-18.22) o a certi toni truculenti e macabri. Siamo quindi in presenza di un romanzo storico, di una "Diaspora novelle", come l'ha definita A. Meinhold, cioè di una narrazione storica esemplare nata nell'ambito della diaspora giudaica orientale. L'affresco romanzato di un'epoca com'è quella persiana viene usato come parabola per descrivere e risolvere lo scontro tra Israele e l'ellenismo.

Tuttavia nel rotolo di Est, come nel parallelo di Giuseppe l'egiziano, si respira anche un'atmosfera *sapienziale* [Sapienza], Dio è quasi assente dalla ribalta esteriore della storia; al centro si muove l'uomo con la sua abilità e acutezza, anzi l'ebreo con le sue risorse umane, intellettuali ed estetiche, con una specie di 'sionismo' ante litteram. Si intravede, quindi, una dimensione 'secolare' nella nuova sapienza d'Israele: essa, pur non accantonando il sacro né escludendo il soprannaturale, privilegia il versante umano con le sue capacità personali, le sue manovre, i suoi successi, le sue vendette. S. Talmon giustamente ha definito Est «un racconto sapienziale storicizzato».

Ma la teologia classica di Israele non è assente dal libro; anzi, essa vi è solidamente affermata attraverso il citato schema del "ribaltamento": buoni-cattivi umiliazione-esaltazione salvezza-morte. Tb, Gdt, Sap 19, il racconto di Giuseppe, Dn, lo strato arcaico di Gb (cc. 1-2 e 42), il cantico di Anna (ISam 2), molte suppliche salmiche (Sal 6; 7; 13; 28...), molti aforismi dei Pr (15,33; 16,18; 18,12...), le sorti di Debora e di Giaele (Gdc 5) e tanti al tri passi veterotestamentari si muovono in questa linea. Da intendere in questa direzione è anche la nemesi immanente al peccato stesso o contrappasso applicato all'empio Aman, vittima della stessa sua iniquità. Nel testo greco non manca un riferimento generale alla categoria profetica del "giorno di Jhwh": la vicenda viene, così, inserita nella serie degli interventi salvifici e giudiziari di Dio nella storia della salvezza. Est è, quindi, anche un libro *etico-teologico.* Ma fondamentale per comprendere il significato ultimo del libro è anche il collegamento con la festa ebraica dei *Purim.* G. Gerleman, R. de Vaux e H. Cazelles hanno persino sospettato che Est sia un lezionario o un *midras* o un'eziologia cubica di questa solennità ebraica, di origine esterna ma interpretata biblicamente soprattutto alla luce dell'Esodo. Infatti Gerleman ha tentato di mettere in luce i paralleli che intercorrono tra Est ed Es, interpretando la nostra opera quasi come un'attualizzazione della teologia esodica. Ecco una serie di paralleli: contesto storico egiziano (Es) contesto storico persiano (Est); persecuzione faraonica (Es)

persecuzione imperiale (Es); decreto di sterminio egiziano (Es) decreto di sterminio persiano (Es); pasqua il 14 Nisan (Es) il 13 Nisan decreto (Es); corte egiziana (Es) corte persiana (Es); principe Mosè (Es) principe Mardocheo (Est); Aronne portavoce presso il faraone (Es) Ester portavoce presso Assuero (Est); liberazione trionfale e festa (Es ed Est). I *Purim* diventano, allora, un ulteriore memoriale della liberazione che Dio offre continuamente al suo popolo (9,24-26). È per questo che, come l'esodo attraverso il Mar Rosso finisce con canti e danze (Es 15), così «questi giorni nei quali gli ebrei ebbero pace dai loro nemici e questo mese in cui la loro sorte cambiò dall'angoscia alla gioia, dal lutto alla festa, diventano giorni di festino e di gaudio, di scambio di doni e di offerte ai poveri» (9,22).

EUCARISTIA

I - LE RICCHEZZE DELL'EUCARISTIA — L'eucaristia è sempre stata al centro della vita della chiesa, di cui costituisce il "mysterium fidei" per eccellenza. Secondo i vari tempi e le varie sensibilità si è accentuato un aspetto piuttosto che un altro, poiché in realtà in essa si incrociano un po' tutte le verità da credere e da vivere.

In questi ultimi tempi, ad esempio, si è cercato di accentuare l'aspetto ecclesiale e sociale dell'eucaristia. Si pensi al tema del Congresso eucaristico internazionale di Lourdes (1981): "Gesù Cristo, pane spezzato per un mondo nuovo". La Conferenza episcopale italiana il 22 maggio 1983 ha emanato un documento dal titolo significativo: "Eucaristia, comunione e comunità", ponendo l'eucaristia al centro di tutto il rinnovamento ecclesiale, riscoprendo che, se è vero che la chiesa fa l'eucaristia, è anche vero che «è l'eucaristia che fa la chiesa» (H. De Lubac).

Tentando di fare un discorso unitario circa la dottrina dell'eucaristia nel NT, non ci fermeremo alle sole parole dell'istituzione, ma coglieremo ogni segno della sua presenza, soprattutto esplorando la prassi viva della chiesa.

II - LA PRASSI EUCARISTICA NELLA CHIESA PRIMITIVA — Ora, la cosa più rilevante è che la primitiva chiesa fin dalle origini praticava l'eucaristia, anche se non la chiamava con questo nome. Il sostantivo *eucharistia,* infatti, per designare la liturgia eucaristica, compare verso il 110 d.C. con Ignazio di Antiochia (*Philad.* 4,1; *Smyrn.* 7,1, ecc.) e verso il 150 con Giustino *(Apoi.* 1,66). Nel NT le due sole designazioni sono "frazione del pane" e "cena del Signore", probabilmente per accentuarne la dimensione sociale, che poteva anche perdersi se si riduceva l'eucaristia a mero "ringraziamento", cioè ad un rapporto esclusivo, o quasi, con Dio.

1. L'EUCARISTIA COME "FRACTIO PANIS" - Al riguardo, è molto importante la testimonianza del libro degli Atti. Descrivendo con un rapido sommario la vita della primitiva comunità di Gerusalemme, Luca la vede caratterizzata da quattro elementi: i nuovi credenti «erano assidui all'insegnamento degli apostoli, alla comunione fraterna, alla frazione del pane e alle preghiere» (At 2,42).

I quattro termini ci permettono con notevole approssimazione di intravedere ciò che essi veramente significano: "l'insegnamento [*didaché*] degli apostoli" dovrebbe designare l'evangelizzazione più approfondita dei credenti, tra i quali si creava così una più intima comunione fraterna *(koinónia),* compaginata soprattutto dalla medesima fede. Ciò portava ad una libera messa in comune degli stessi beni materiali, come naturale conseguenza del credere comune (v. 45).

La "frazione del pane" *(klàsìs tou àrtou)* è un gesto liturgico che ripete precisamente quello che Gesù fece nell'ultima cena, e vuole esprimere la condivisione che il gesto, tipicamente giudaico, comporta. Le "preghiere" che seguono, dovevano essere, sul tipo della *tòdah* ebraica (=lode), celebrazioni e lodi a Dio per i suoi interventi salvifici, di cui il culmine era rappresentato appunto da quello che l'eucaristia voleva significare nell'intenzione di Cristo: tali

'preghiere' potevano essere riprese dalla ricca tradizione dell'AT, oppure create ex novo nel clima di entusiasmo dei primi credenti.

Anche quello che si dice al v. 46 sembra riferirsi ancora alla celebrazione dell'eucaristia: «Erano assidui nel frequentare ogni giorno tutti insieme il tempio e, spezzando il pane *[klòntes àrtori]* nelle loro case, prendevano cibo con gioia e semplicità di cuore». Non sembra che si tratti qui di banchetti comuni, che si facevano nelle singole case, ma di vere e proprie celebrazioni eucaristiche, fatte non già nel tempio, dove non avrebbero avuto più senso essendone come l'antitesi, ma nelle case private, con la gioia (*agalhasis*) che tale incontro di fede non poteva non suscitare. È il termine *klòò* (spezzo), adoperato solo per l'eucaristia, che obbliga a questa interpretazione.

2. UN ANTICO ESEMPIO DI CELEBRAZIONE EUCARISTICA - Del resto, rimanendo nel libro degli Atti, c'è un episodio assai caratteristico che conferma l'uso della celebrazione eucaristica nelle singole case, e per di più in giorno di domenica.

Nel suo terzo viaggio missionario, ritornando a Gerusalemme, Paolo si ferma a Troade per sette giorni: «Il primo giorno della settimana ci radunammo per spezzare il pane *[klàsai àrton],* Paolo, dovendo partire il giorno dopo, si dilungò nel parlare ai discepoli fino a mezzanotte» (At 20,7), tanto che il giovinetto Eutico, che stava seduto sulla finestra, si addormentò, cadde dal terzo piano e rimase cadavere. L'Apostolo però gli restituì prodigiosamente la vita. Quindi risalì, «spezzò il pane *[klàsas tòri àrton],* ne mangiò e, dopo aver parlato *[homilésas]* ancora fino all'alba, se ne partì» (20,11).

È evidente da tutto l'insieme che si parla della celebrazione dell'eucaristia: per ben due volte ricorre l'espressione "spezzare il pane". Addirittura c'è un riferimento alla prolungata 'omelia' di Paolo che doveva essere, molto probabilmente, una illustrazione del mistero eucaristico.

3. LA CELEBRAZIONE DELL'EUCARISTIA A CORINTO - Sempre rimanendo nel campo della prassi ecclesiale, è significativo anche quanto avveniva nella comunità di Corinto, dove Paolo aveva predicato circa il 51-52 e dove era nata, per iniziativa di qualche generoso cristiano, una pratica piuttosto curiosa: prima di celebrare l'eucaristia vera e propria, probabilmente anche per aspettare i ritardatari, si prendeva insieme un pasto per favorire la fraternità ed aiutare i più poveri. In tal modo l'eucaristia acquistava di più la sua dimensione sociale; non era soltanto una celebrazione cultuale, ma entrava nella vita tentando di trasformarla.

Sta di fatto, però, che l'obiettivo non venne raggiunto, se Paolo se ne lamenta aspramente: «Quando vi radunate insieme, quello che voi fate non è un mangiare la cena del Signore, perché appena vi mettete a tavola ciascuno si affretta a consumare le proprie provviste, sicché mentre uno patisce la fame, l'altro si ubriaca... Che cosa vi debbo dire? Lodarvi? No, in questo caso io non vi lodo» (ICor 11,20-22).

A prescindere da tutte le buone intenzioni che potevano aver indotto quei cristiani ad introdurre l'uso di un banchetto fraterno prima della celebrazione dell'eucaristia, Paolo interviene per eliminare quegli abusi che ferivano la carità. E lo fa ricordando semplicemente le circostanze in cui era stata istituita l'eucaristia e il significato che Gesù, con i suoi gesti e le sue parole, aveva inteso dare ad essa: «Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quanto vi ho anche trasmesso, cioè che il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane...» (ICor 11,23).

III - IL RACCONTO DELL'ISTITUZIONE DELL'EUCARISTIA — È importante questo riferirsi alla 'tradizione', che l'Apostolo ha fedelmente 'trasmesso' ai cristiani di Corinto (51-52 d.C.). Risaliamo con ciò a prima della sua predicazione a Corinto, alla sua esperienza fatta nella comunità di Antiochia, che già praticava la liturgia eucaristica, e di cui s. Paolo sembra riferire il formulario, che troviamo quasi identico in Luca.

Questo ci riporta proprio alle origini della liturgia eucaristica, forse al 40 d.C.,

cioè a pochi anni dalla morte di Cristo: un tempo del tutto insufficiente perché si verificasse quel cambiamento di significato che ha teorizzato H. Lietzmann, secondo il quale inizialmente l'eucaristia sarebbe stata la celebrazione di un banchetto festoso, in attesa del prossimo ritorno del Figlio dell'uomo; trasferendosi poi nel mondo ellenistico, sotto l'influsso della religione dei misteri, sarebbe diventata l'evocazione della morte sacrificale di Cristo. [Pasqua III; Cibo III]

1. IN PAOLO E LUCA - Ma adesso che abbiamo cominciato a parlare della 'tradizione' della celebrazione eucaristica, evidente in Paolo, si deve dire che anche nei tre sinottici, che ci riportano il racconto della istituzione dell'eucaristia, la narrazione è di tipo cultuale-eziologico, cioè si intende dare una fondazione 'storica' che 'motivi' il rito, senza con questo pretendere di fornire tutti gli elementi che sono potuti intervenire in quel fatto fondante. Questo non vuol dire che il fatto sia inventato, ma soltanto che viene narrato per la rilevanza 'fondante' che ha, senza perdersi in tutti i dettagli che possono averlo accompagnato.

È quanto scrive X. Léon-Dufour, dopo un attento esame critico soprattutto sul testo di Marco. «La conclusione si impone: il racconto non vuole immediatamente descrivere un episodio biografico, ma proclama un'azione fondatrice. Da sempre, nel loro culto, i cristiani si sono riferiti alla cena e all'atto di Gesù, di cui si sono sforzati di manifestare la portata teologica. Questo vuol dire che il racconto è risultato dalla pratica eucaristica della chiesa e che non ha valore proprio? Questa deduzione sarebbe eccessiva» *(Lepartage)*.

E l'autore lo dimostra con molte prove: semitismi, quali "rompere il pane", "benedire", ecc., che male avrebbero suonato per orecchie greche; Gesù fa circolare solo una coppa di vino, contrariamente all'uso, corrente a quel tempo fra i giudei, di diverse coppe, ecc.

La tradizione, a cui fa capo Paolo, si può definire tradizione 'antiochena', proprio perché proveniente da quella chiesa; ad essa si rifà anche Luca, che ha molti punti di contatto con Paolo, come risulta da un facile confronto fra i due testi (ICor 11,23-26; Lc 22,19-20).

Senza entrare nei dettagli esegetici, vorremmo solo richiamare l'attenzione su alcuni elementi comuni, che caratterizzano la tradizione antiochena:

1) l'aggiunta dell'invito a ripetere quello che Gesù ha fatto: «Fate questo in memoria di me», che in Luca è detto solo per il pane, in Paolo anche per il calice;

2) "in recto" si vuole affermare che la coppa costituisce e rappresenta l'alleanza, che qui viene presentata come 'nuova', naturalmente sempre per mezzo del sangue; l'accento è portato sull'alleanza, come risultato del dono di amore di Cristo;

3) sia Luca che Paolo sottolineano lo stacco fra la consacrazione del pane e del vino ("dopo la cena"), che ricostruisce meglio lo sfondo storico, a differenza di Marco e di Matteo che hanno più liturgizzato il racconto eliminando ogni distacco fra i due gesti;

4) a proposito del corpo si dice chiaramente che è "dato" alla morte "per voi", quasi dialogando con i presenti;

5) per quanto riguarda il sangue, Luca dice esplicitamente che è "versato per voi", cioè donato in offerta sacrificale. Paolo non riporta queste parole, però vi aggiunge il suo commento, che esprime lo stesso concetto: «Ogni volta che mangerete questo pane e berrete questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga» (ICor 11,26).

2. IN MARCO E MATTEO - Per avere il quadro completo del racconto dell'istituzione dell'eucaristia, non possiamo trascurare i testi di Marco e di Matteo, che possiamo qualificare come tradizione 'marciana', perché avrebbe nel secondo evangelista il suo prototipo; altri la chiamano anche 'gerosolimitana', perché riferirebbe la liturgia di quella chiesa (ad esempio J. Jeremias, che per molto tempo ha ritenuto quella di Marco la tradizione più antica, soprattutto a motivo del maggior numero di semitismi in essa contenuti).

Fra le diversità più vistose è quanto viene detto del calice, che più

direttamente viene identificato col sangue di Cristo che fonda l'alleanza: «Questo *è* il mio sangue, dell'alleanza». Inoltre, si dice che il sangue è «versato per la moltitudine» *(perì polldn):* il che rimanda quasi automaticamente al 4° carme del Servo di Jhwh: «Egli ha portato i peccati di molti ed ha interceduto per i prevaricatori» (Is 53,12). S. Matteo, poi, per conto proprio, aggiunge il commento teologico "per la remissione dei peccati", inteso a evidenziare lo scopo del libero donarsi di Gesù alla morte.

IV - SIGNIFICATO TEOLOGICO DELLE PAROLE E DEI GESTI NELL'ISTITUZIONE DELL'EUCARISTIA — A questo punto dobbiamo cercare di approfondire teologicamente il senso delle parole e dei gesti compiuti da Gesù durante quella che fu la sua ultima cena, e che egli comanda di ripetere in sua memoria.

È evidente che egli compie dei gesti veri ma simbolici, di cui gli apostoli lì per lì non dovettero comprendere quasi nulla: qualcosa di *analogo* ai gesti degli antichi profeti, che non significavano soltanto, ma realizzavano quello che significavano. Come quando Ezechiele deve radersi la testa e disperdere i suoi capelli al vento, e Dio gli dice: «Tu dirai a tutta la casa d'Israele: "Così parla il Signore: Questa è Gerusalemme"» (Ez 5,5). È l'annuncio della dispersione nell'esilio, che di fatto si verificherà: nel gesto simbolico del profeta è contenuta, in un certo senso, la realtà. Così quando Gesù dice: «Questo *è* il mio corpo», oppure: «Questo *è* il mio sangue», intende stabilire un rapporto vero e obiettivo fra quegli elementi materiali e il mistero della sua morte, che troverà il suo coronamento nella risurrezione. Si può chiamare tutto questo "transustanziazione" come propone il concilio di Trento, senza presentarlo però come dogma, o in qualche altra maniera come suggeriscono alcuni teologi moderni? Credo che questo non abbia importanza: ciò che rimane vero è che quelle parole creano una situazione nuova in quegli elementi comuni della manducazione umana, per cui essi veramente realizzano una misteriosa presenza di Cristo in quanto attualmente vivente, ma che si è dato alla morte per noi.

1. IL CORPO E IL SANGUE DI CRISTO - Al riguardo, si deve intendere bene il doppio riferimento al 'corpo' e al 'sangue': non sono essi due elementi costitutivi dell'uomo che, separati fra di loro, intendono rappresentare uno stato di morte, come spesso si afferma. Essi sono piuttosto da intendere secondo lo sfondo della antropologia semitica. Il termine *sòma* (corpo) corrisponde quasi certamente al *basar* ebraico *(sàrx,* come dice Giovanni 6,51-59), che significa l'uomo in quanto essere fragile e peritale: l'aggiunta che vi fanno Paolo e Luca («che è per voi», «che è dato per voi») dice chiaramente la destinazione di Gesù alla morte, in quanto morte salvifica. Per cui potremmo rendere l'espressione: «Questo è il mio corpo» con: «Quello che sto facendo (pane spezzato e distribuito) presignifica l'offerta della mia persona per voi».

Per quanto riguarda il 'sangue', anch'esso dovrebbe esprimere un concetto tipicamente semitico: il sangue è considerato come "l'anima della vita" ed appartiene a Dio solo (Lv 17,11-14). E perciò era severamente proibito uccidere un uomo (Gen 9,6), cioè "versare" il sangue. Parlando del suo "sangue versato", Gesù intende riferirsi alla morte violenta che fra non molto gli avrebbero inflitto gli uomini, ma che di fatto sarà "in favore nostro", per la nostra salvezza.

Sono dunque due elementi, quelli del corpo e del sangue, che esprimono la stessa realtà: cioè il libero donarsi di Cristo alla morte, senza sfuggire alle conseguenze ultime che il suo agire aveva scatenato nell'animo ormai esacerbato dei suoi avversari. In fin dei conti, poteva assumere o solo il pane, o solo il vino, per significare tutto questo!

2. IL SIMBOLISMO DEL PANE E DEL VINO - Però Gesù ha assunto il pane e il vino per esprimere non soltanto la sua morte, ma anche il suo donarsi in cibo agli uomini, per incontrarsi con loro nella festosità di un banchetto, di cui quegli elementi sono simbolo e strumento nello stesso tempo.

Nella prospettiva biblica, infatti, il pane designa l'alimento indispensabile per vivere: esso viene dall'onnipotenza del Creatore che lo concede a colui che lo

prega (Es 23,25; Sal 78,20; 104,15; 146,7, ecc.). Il pane deve essere diviso soprattutto con l'affamato: è il gesto primordiale dell'uomo giusto (Is 58,7; Ez 18,7, ecc.). Proprio per questo suo rapporto con la vita, esso si presta a significare il banchetto escatologico: «Beato chi mangerà il pane nel regno di Dio» (Lc 14,15).

Il vino, poi, non indica tanto l'elemento primordiale per vivere, quanto la pienezza della vita nella gioia. Esso simboleggia l'aspetto piacevole dell'esistenza, l'amicizia, l'amore, l'esultanza; viene assunto anche per designare la gioia celeste (Am 9,14; Os 2,24; Ger 31,12, ecc.).

È chiaro, da quanto abbiamo detto, che l'eucaristia, pur «proclamando la morte del Signore», è un evento festoso perché celebra la presenza del Risorto in mezzo ai suoi nell'atto di donare, in quegli elementi che significano l'esaltazione della vita, se stesso in quanto dispensatore di vita. L'eucaristia non si ferma alla morte, ma è aperta alla vita; non è la commemorazione di un morto, ma l'esaltazione di un Vivente che imbandisce ai suoi la tavola del banchetto nel tempo, in attesa di quella che sarà imbandita nell'eternità!

3. L'EUCARISTIA COME MEMORIALE - Questo spiega perché, nell'attesa di quell'evento escatologico, il gesto da lui compiuto debba essere ripetuto: «Fate questo in memoria di me», secondo la tradizione che abbiamo chiamato antiochena.

Non è del tutto chiaro il significato dell'espressione. Secondo J. Jeremias essa vorrebbe dire: «Fate questo perché Dio si ricordi di me», cioè tenga conto del mio donarmi per gli uomini. Riteniamo invece che con tale espressione Gesù voglia dire non che solo si ripeta il gesto da lui compiuto, ma che ci "si ricordi" di lui con la pienezza di significato salvifico che egli ha voluto dare alla istituzione dell'eucaristia, che perciò non rimane un evento isolato nella storia, ma viene reso continuamente presente con gli effetti e le esigenze di amore in esso contenute.

Tutto questo si capisce meglio se si richiama il significato del 'ricordarsi' *(zakar)* ebraico, che non è un mero evocare il passato, quanto il riprodurne la forza e l'efficacia. Così, per esempio, quando si prega Dio di 'ricordarsi' dei suoi fedeli o di Israele, si intende invitarlo a intervenire per ripetere i suoi gesti salvifici: «Ricordati di me e rendimi forte», grida Sansone (Gdc 16,28) quando sta per punire i filistei. Così pregano i salmisti nelle loro lamentazioni individuali (Sal 25,7, ecc.) o collettive (Sal 74,2; 106,4).

L'invito di Gesù a fare quello che egli ha fatto "in memoria" *(eis anàmnèsiri)* di lui, ha il suo parallelismo nelle parole di Mosè, quando prescrive l'anamnesi pasquale: «Questo giorno sarà per voi un memoriale *(lezikkarón*) e voi lo festeggerete» (Es 12,14). Ora, noi sappiamo che per gli ebrei la celebrazione della pasqua non era solo il ricordo di un evento passato, ma anche una sua riattualizzazione, nel senso cioè che Dio era disposto ad offrire di nuovo al suo popolo la salvezza di cui, nelle mutate circostanze storiche, aveva bisogno. In questa maniera il passato faceva irruzione nel presente, lievitandolo della sua forza salvifica.

Concludendo, possiamo dire che il «Fate questo in memoria di me» non è solo un invito a ripetere un gesto cultuale, ma a riviverne tutto intero il significato salvifico. In tal modo è chiaro che il culto diventa vita e rende davvero "presente" Cristo nel mondo attraverso i frutti del suo sacrificio.

4. L'EUCARISTIA COME NUOVA ALLEANZA - La dottrina eucaristica si approfondisce, se esaminiamo adesso la formula relativa all'alleanza, con le varianti che caratterizzano soprattutto la tradizione antiochena: «Questo calice *è* la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi» (Lc 22,20).

Prima di tutto, nelle parole di Gesù c'è un riferimento all'alleanza pattuita da Dio sul Sinai con l'aspersione del sangue delle vittime sul popolo e sull'altare, simbolo di Dio, quasi a voler esprimere la comunione di Dio con il suo popolo, che però si impegna a osservare tutte le 'parole' dell'alleanza: «Mosè prese il sangue, ne asperse il popolo e disse: "Questo è il sangue dell'alleanza che il

Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole"» (Es 24,8).

Alla luce di questo è chiaro che il rito eucaristico, proprio per revocazione del "sangue versato", non può non assumere un valore sacrificale, che vale per la misura di amore espresso nella libera offerta di Cristo alla morte, e non per la materialità del fatto in se stesso.

D'altra parte l'alleanza nuova, di cui parlano Luca e Paolo, rimanda certamente ai testi di Geremia 31, 31-34: «Ecco, giorni verranno, oracolo del Signore, ed io concluderò con la comunità di Israele una *nuova alleanza...»*. Quella fedeltà, che l'alleanza reclamava e che Israele non ha mai saputo donare e mantenere, si adempie adesso con il gesto di Cristo, che esprime la sua totale fedeltà a Dio fino alla morte e la esige da coloro che a lui aderiscono ripetendo il gesto liturgico: è lo Spirito, in quanto dono del Risorto, che dal di dentro ci darà la forza di attuare le esigenze della nuova alleanza, che richiede anche un amore nuovo.

In tal modo l'eucaristia diventa davvero il nucleo centrale del vivere cristiano, dove la fede alimenta la vita e la vita approfondisce e stimola la fede. Il tutto, però, non in forma isolata, ma sotto il segno dell'alleanza comunitaria. [7]

L'alleanza nuova esige un comandamento nuovo, quello dell'amore, che è contenuto ed espresso nella forma più alta proprio in quello che vuol essere e significare l'eucaristia: c'è un'evidente rispondenza di contenuti teologici fra il testo di Giovanni e quelli già esaminati dei sinottici. Léon-Dufour distingue una duplice tradizione dell'evento eucaristico: una cultuale, che è quella che abbiamo fin qui esaminato, e quella che egli chiama 'testamentaria', che sarebbe tipica di Giovanni ed avrebbe dei residui nei sinottici là dove si parla del bere il "vino nuovo" nel regno del Padre (cf. Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,14-18). La tradizione testamentaria trasmetterebbe più che altro le volontà di un morente, per potersi assicurare una presenza in mezzo alla sua comunità: in un certo senso essa completa la tradizione cultuale e le dà significato, impedendole di formalizzarsi.

Personalmente troviamo questa intuizione assai stimolante, perché, oltre tutto, ci permette di risolvere un'obiezione che qualcuno ha fatto: «Sostituendo completamente la tradizione cultuale con la tradizione testamentaria, Giovanni ha voluto contestare la pratica sacramentaria del suo tempo? Dei critici non hanno mancato di pensarlo, non senza esagerazione. Ma Giovanni non è un contestatore: piuttosto egli completa. Egli porta a termine la tradizione sinottica, non nel senso che conosca testualmente le diverse recensioni, ma nel senso che approfondisce e concentra la loro testimonianza. Questo vale sia per le parole di Gesù (tutto è centrato nella fede nella sua persona) sia per le sue azioni (la maggior parte dei miracoli riportati simboleggiano la vita cristiana: camminare, vedere, vivere)» (*o.c.*).

2. IL DISCORSO EUCARISTICO - Del resto, che Giovanni non contesti la tradizione cultuale ci sembra risulti dal così detto "discorso eucaristico" riportato in 6,26-65 dopo il miracolo della moltiplicazione dei pani.

Senza entrare nella molteplicità dei problemi di carattere sia critico sia esegetico che il testo presenta, diciamo subito che per noi il testo è unitario e perciò fondamentalmente eucaristico, anche se nella prima parte (6,26-47) si parla soprattutto della 'fede', anche in forma di 'cibo', come presupposto per accedere al mistero eucaristico. Questo viene esplicitato, invece, verso la fine: «Io sono il pane vivo disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane, vivrà in eterno: e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo... In verità, in verità vi dico: se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna, ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è veramente cibo e il mio sangue veramente bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me ed io in luì. Come il Padre che vive ha mandato me, ed io vivo per il Padre, così chi mangia me, vivrà anch'egli per me...»

(6,51-58).
Di questo testo, ricchissimo, vorremmo mettere in evidenza almeno tre cose.
a. La prima è che Giovanni non adopera l'espressione 'corpo', ma 'carne' *(sa'rx),* che è il termine tecnico che egli ha adoperato per descrivere l'incarnazione: «E il Verbo si è fatto *carne*» (1,14). Come abbiamo già ricordato, *sàrx* sta a designare l'uomo in quanto essere fragile, preso nella sua totalità: infatti nell'ultimo versetto che abbiamo citato, Gesù dice: «Chi mangia *me,* anch'egli vivrà per me» (v. 57). Perciò i due elementi ('carne' e 'sangue') non vogliono esprimere due parti di Gesù, ma la sua 'persona' in quanto donata alla morte: «E il pane che io darò è *la mia carne per la vita del mondo*» (v. 51). Qui c'è un chiaro riferimento al racconto sinottico («corpo dato per voi... sangue versato per voi...»).
b. La seconda cosa è che Gesù si presenta qui, più che nei sinottici, come donatore di vita. Direi che il fatto della sua morte, che pure è presente, è superato dall'affermazione della "vita" che egli distribuisce a quelli che mangiano e bevono di lui. L'eucaristia, in Giovanni, è un fatto più festoso: la risurrezione domina già il quadro!
c. In questo sfondo di pensieri l'eucaristia appare più legata alla vita: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me ed io in lui» (v. 56). Essa introduce una maggiore intimità con il Cristo, realizza davvero il senso di alleanza nuova, di cui sopra abbiamo parlato. Mettendo un po' da parte l'aspetto cultuale, Giovanni ha fatto emergere di più l'incidenza che l'eucaristia ha nella vita.
Questa incidenza risulta anche dal confronto che Gesù, stimolato dagli stessi giudei che contrappongono alla moltiplicazione dei pani l'antico miracolo della manna (6,31-32; cf. Es 16), fa con la manna stessa: «I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia» (6, 49-50). Gesù ammette il parallelismo 'simbolizzante' fra manna ed eucaristia: quest'ultima, però, ha il vantaggio, in rapporto a quella, di dare una vita che non tramonta. E questo perché «il pane che discende dal cielo» è Cristo stesso nella totalità del suo mistero. Soltanto la fede permette di avere accesso a lui e di nutrirsene, assimilando la sua forza vitale: «Se uno mangia di questo pane, vivrà in eterno» (6,51).
Non si dimentichi, poi, che la manna era il cibo miracoloso per tutto il popolo d'Israele: al pari, l'eucaristia è destinata non tanto ai singoli, quanto alla comunità dei credenti. Ognuno, però, partecipa personalmente al cibo che è imbandito per tutti.

VI - CHIESA ED EUCARISTIA — C'è anche un altro testo, di s. Paolo, che invita a inserire di più nella vita la celebrazione eucaristica, facendone un elemento di coesione ecclesiale, proprio come è nella sua natura di segno e dono di alleanza. È quando Paolo, parlando delle carni immolate agli idoli ("idolotiti"), proibisce ai cristiani di Corinto di partecipare alla manducazione di queste carni in occasione di banchetti pagani: in questo caso ci sarebbe una vera "communicatio in sacris" con i pagani, con il distacco dalla comunità ecclesiale, smentendo in pratica il senso stesso dell'eucaristia: «Parlo come a persone intelligenti; giudicate voi stessi quello che dico. Il calice della benedizione, che noi benediciamo, non è forse una comunione del sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse una comunione del corpo di Cristo? E poiché non vi è che un solo pane, noi, pur essendo molti, formiamo un solo corpo: tutti infatti partecipiamo del medesimo pane» (ICor 10,15-17).
Qui ci sono due cose assai importanti da sottolineare. Prima di tutto, il fatto che la partecipazione alla celebrazione eucaristica mette in una comunione *(koinonia)* con il sangue e il corpo del Signore, cioè con la sua persona che ormai vive nella gloria del Padre: il genitivo, che qui viene adoperato ("comunione del corpo...") e che è esclusivo nel NT, dice non tanto un contatto, quanto una compenetrazione: veramente il credente, che mangia e beve il corpo e il sangue del Signore, fa una cosa sola con il suo Signore, rivivendone, ovviamente, i

sentimenti e le disposizioni.
Ma c'è anche una seconda cosa che emerge dal testo: ed è il rapporto dell'eucaristia con la chiesa in quanto 'corpo': «E poiché non vi è che un solo pane, noi, pur essendo molti, formiamo un solo corpo: tutti infatti partecipiamo del medesimo pane» (v. 17). Si noti l'insistenza di Paolo nel dire 'pane': questo è molto importante, perché il pane rimane sempre tale, però con un rapporto nuovo con la effettiva presenza di Cristo nell'eucaristia. Più importante ancora è l'affermazione che «facciamo un corpo solo» perché «partecipiamo del medesimo pane». A nostro parere qui c'è un rimando esplicito alla ^chiesa come 'corpo' articolato, composto di diverse membra e funzioni ministeriali e carismatiche, di cui si parlerà al c. 12. È l'unica eucaristia, perciò, che fa la chiesa in quanto assemblea dei credenti, riproponendo ad essi, nel rito sacramentale, tutta la realtà salvifica che ci è stata offerta in Cristo, morto e risorto per noi. Volendo tentare di spiegare come avvenga questo, forse possiamo ricorrere all'idea di "personalità corporativa" che è familiare a s. Paolo, come appare nel c.5 della lettera ai Romani, dove parla dei due Adami: «Secondo questa prospettiva, Paolo dice che il corpo proprio di Gesù risuscitato ci incorpora in modo che tutti noi siamo a lui uniti e dipendiamo da lui per mezzo di un legame costitutivo e permanente. È ancora l'idea di *koinonia* in senso forte, ma vista questa volta nel suo effetto per l'insieme dei credenti. Il corpo ecclesiale di Cristo, che si è costituito per mezzo del battesimo, continua a costruirsi e a ricevere la vita attraverso il pasto eucaristico, e questo in una maniera privilegiata» (X. Léon- Dufour, o.c.).

EZECHIELE

L - LA PERSONALITÀ DEL PROFETA E IL SUO TEMPO — Ezechiele (l'ebr. *Jehezqeel* può essere interpretato "Dio è forte" e "Dio fortificato"; la forma greca *Hizqiel* significa "Dio è la mia forza") è il terzo dei quattro grandi profeti scrittori dell'AT. Era figlio di Buzi, appartenente alla famiglia sacerdotale gerosolimitana di Zadok e questo spiega l'odio che dimostra contro i sacerdoti di culti pagani e paganeggianti, e, d'altra parte, ha profonda conoscenza riguardo al tempio e ai riti che in esso si compivano. Con i maggiorenti della città fu condotto in esilio a Babilonia nell'anno 598, dopo l'assedio di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor e la resa della città. Cinque anni dopo, cioè nel 593, iniziò l'attività profetica che esercitò per venticinque anni: l'ultimo suo oracolo è datato all'inizio del 571 (40,1); se si accetta l'autenticità dell'oracolo contro l'Egitto (29,17), l'attività profetica durò ventisette anni. È probabile che, prima della prigionia, abbia officiato personalmente nel tempio, ma non ne abbiamo la sicurezza perché ignoriamo che età avesse allorché fu deportato: lo storico ebreo Giuseppe Flavio scrive che il profeta era un "fanciullo" quando fu condotto in esilio, ma il termine greco "fanciullo" ha un significato piuttosto ampio.
Certo è che cinque anni dopo l'inizio della prigionia, quando egli data l'inizio della propria missione, la chiamata divina, appare un uomo maturo: «Il cinque del mese era il quinto anno dell'esilio di Ioiachin giunse per Ezechiele figlio di Buzi, sacerdote, la parola del Signore, nella terra dei caldei...» (l,2s). Apparentemente il testo è chiaro, ma in realtà non lo è abbastanza per poterne dedurre l'età. Non v'è dubbio che fin dalla sua giovinezza ricevette quell'impronta sacerdotale che trasparirà poi eloquentemente da tutta la sua persona; egli infatti fu imbevuto dello spirito del Dt e della "legge di santità" [Levitico II, 5], All'inizio dell'esilio abitò in una imprecisata località, presso il canale Chebar, nelle vicinanze di Babilonia, ed è presso questo canale ove forse si era recato a pregare che ebbe luogo la chiamata e la prima visione.
Nello stato attuale del testo biblico il profeta ha esercitato il suo ministero esclusivamente tra gli esuli; ma vi sono alcuni oracoli (specie i cc. 8-11) che suppongono, almeno apparentemente, un suo iniziale ministero in Gerusalemme, ove pare che si trovi corporalmente (11,13). Ezechiele avrebbe iniziato il

ministero a Gerusalemme e quivi sarebbe rimasto fin verso la fine dell'assedio e la distruzione della città, allorché riuscì a fuggire e a raggiungere gli esuli in Babilonia ove ebbe l'annunzio della caduta della città santa, allorché uno scampato gli portò la notizia: «La città è stata espugnata» (33,21). Secondo altri studiosi, invece, il profeta rimase a Gerusalemme fino alla sua caduta, nel 587.

Così avrebbe esercitato un ministero gerosolimitano e uno babilonese; la confusione tra questi due tempi sarebbe dovuta a un fatto redazionale. La prima visione, secondo i sostenitori dei due tempi della profezia di Ezechiele, fu quella del "rotolo" (2,1-3,9), con la quale iniziava la missione; a questa fu in seguito anteposta la visione del "carro" (1,4-28), che segna l'inizio della missione babilonese, cambiando totalmente la prospettiva del libro e del suo ministero. Dopo la vocazione profetica nei pressi di Babilonia il profeta sarebbe ritornato nella sua città; durante il primo periodo dell'assedio sarebbe morta sua moglie, che egli chiama delicatamente "delizia" dei suoi occhi (24,16-18).

L'ipotesi dei due tempi del ministero di Ezechiele scioglie alcune difficoltà ma ne solleva altre; per ora resta un'ipotesi contro la quale non vi sono argomenti decisivi, come non ce ne sono contro la teoria tradizionale che vede in Ezechiele il profeta degli esiliati il cui ministero si svolse unicamente nel paese dell'esilio: ipotesi, certo, che resta sempre la più probabile.

II - LA SUA MISSIONE — Nella prima fase della sua attività il profeta riprende la storia della nazione, sotto forme diverse, ma sempre con la stessa conclusione sulle gravi infedeltà del popolo, sulla corruzione del clero e, infine, sulla inevitabilità della distruzione totale: singolari sono gli atti profetici, oracoli mimati con o senza commento (così ad es. nei cc. 4; 5; 12; 21,24-25). È soprattutto in riferimento a questi atti profetici che fu avanzata l'ipotesi di uno stato patologico del profeta; ma oggi questa ipotesi è ricondotta in limiti molto più contenuti.

Nel dicembre-gennaio del 589-588 nella terra d'esilio, secondo l'ipotesi tradizionale riceve notizia dell'inizio dell'assedio di Gerusalemme (24,1-2). Poco dopo gli muore la moglie, ed egli resta muto fino all'arrivo dello scampato che gli annunzia (nel dicembre-gennaio 586-585), cinque mesi dopo la catastrofe del 587, la rovina della città (24,27; 33,22). Per i suoi compagni d'esilio la notizia segnò la fine delle speranze e anche della fede nel Dio dei padri: chi passava al paganesimo e chi accusava Jhwh di ingiustizia, ritenendo che egli punisse nei figli i peccati dei padri.

Questi fatti posero il profeta in una situazione nuova; come altri grandi suoi predecessori, anch'egli, dopo avere predetto la rovina della nazione, ne annuncia ora la sicura rinascita. Celebri in questo periodo e su questo tema sono, ad es., la parabola delle pecore e dei cattivi pastori (c. 34), la visione del campo di ossa umane che si riuniscono, riacquistano vita e stanno a rappresentare la riunione di Giuda e di Israele (i due regni una volta divisi, c. 37), lo squarcio di storia del nuovo popolo (cc. 38-39), la riorganizzazione cultuale (cc. 40-48). Non solo, ma il profeta annunzia che fin d'ora Dio non punirà più nei figli le colpe dei padri e nei padri le colpe dei figli (c. 18), anzi non terrà conto del passato colpevole o giusto di ogni fedele, ma giudicherà in base all'attuale comportamento verso la volontà divina. Per tutti, dunque, c'è possibilità di risurrezione e di salvezza.

Vuole la leggenda che il profeta sia stato vittima del suo zelo. L'avrebbe fatto uccidere il capo del suo popolo, al quale egli rimproverava il culto degli idoli: sarebbe stato trapassato da una spada o trascinato per i piedi presso il canale Chebar.

III - IL SUO TEMPERAMENTO — Il temperamento di Ezechiele è meno simpatico di quello del suo contemporaneo Geremia. Si direbbe che ha tutte le caratteristiche del moralista rigido, del censore impassibile. Ma, in realtà, lo è meno di quanto appaia a prima vista. Non manca infatti nel suo libro l'abbozzo di una preghiera per il suo popolo (9,8); vi si legge anche l'espressione evangelica: «Non mi compiaccio certo della morte dell'empio, ma della conversione

dell'empio dalla sua condotta, perché viva» (33,11). In lui la ragione aveva di gran lunga il sopravvento sul cuore, il ragionamento e la logica sull'intuizione. Mentre nei profeti che lo precedettero le grandi affermazioni della coscienza e della fede hanno forma di slanci poetici, in Ezechiele appaiono articoli legali. Appartiene autenticamente al grande profetismo per l'intransigenza morale, per la cura gelosa con cui difende la giustizia di Dio, per l'idea che ha del potere universale di Dio presente ovunque e indipendentemente dal tempio e dal paese, e per l'altissima concezione che ha della maestà divina. Come profeta, egli ha moltiplicato più di ogni suo predecessore i gesti simbolici (4,1-5,4; 12,1-7; 21,23-24; 37, 15-16, ecc.) e le sue stesse prove personali (come era stato per Osea, Isaia, Geremia) sono state assunte a carattere simbolico (24,24); ma al di sopra e al di là degli altri profeti egli fu soprattutto un visionario.

Le visioni propriamente dette sono quattro, ma sono ampie, di fondamentale importanza, caratterizzano tutta l'opera e la loro complessità contrasta con la semplicità delle visioni dei suoi predecessori. Le quattro visioni sono uno squarcio verso un mondo fantastico (cc. 1-3; 8-11; 37; 40-48): i quattro animali, il carro divino, il groviglio di idolatria, magia e religione del culto nel tempio, la sterminata pianura piena di ossa, il tempio futuro tracciato quasi con mano d'architetto, con geografia utopistica, circondato dalle dodici tribù e dotato della sorgente di un fiume con acque miracolosamente feconde e risanatrici.

Una grande parte dei suoi interessi, della sua personalità e del suo messaggio dipende dal fatto che Ezechiele apparteneva autenticamente al sacerdozio. Da questa sua qualità derivano il suo modo d'impartire i precetti morali e religiosi e la naturalezza con la quale si serve della casuistica, e anche il fatto che la sua maggiore preoccupazione siano il tempio e il culto; deriva ancora la maggiore importanza che sembra dare ai doveri cultuali rispetto ai morali. L'influsso di Ezechiele fu decisivo sui deportati, fu determinante sui rimpatriati dall'esilio: ai primi ha dato coraggio e speranza; per i secondi egli comprese, con straordinaria chiaro- veggenza, che l'unica cosa possibile non era la costituzione di un vero stato, ma di una specie di chiesa. Lo stile di Ezechiele è grigio, diluito, freddo, monotono; in parte ciò può essere dovuto allo stato nel quale ci è giunto il testo ebraico, ma fondamentalmente è il risultato del suo carattere e della sua formazione. Ha il culto della precisione minuziosa; ma la sua descrizione, al di là dell'apparenza, appare fittizia; alcune sue azioni simboliche sono giudicate irrealizzabili e difficilmente potevano colpire gli uditori. Però questa sua ricerca della descrizione meticolosa ebbe il vantaggio di tramandarci la più straordinaria e archeologicamente importante descrizione della città di Tiro (c. 26). Ezechiele non era certo uomo di lettere e non vi sono motivi per pensare che abbia voluto fare un'opera letteraria. La stranezza di certe sue azioni e l'irrealizzabilità di alcuni testi si spiegano con il suo carattere veramente singolare; il suo genere di immaginazione fantastica tradisce, forse, la modificazione del gusto letterario ebraico dell'epoca. Tuttavia nel suo genere Ezechiele fu un vero artista. Certe sue pagine hanno ardimento, vigore e potenza indimenticabili. Dopo avere letto, ad es., i cc. 8-11, si comprendono le parole scritte a proposito dei suoi discorsi: «Tu sei per loro un canto di spasimanti, di bella melodia e dolce accompagnamento. Sentono le tue parole, ma non le mettono certo in pratica» (33,32).

V - TEMI DEL LIBRO —

1. VISIONI INAUGURALI - Nei cc. 1-3 il profeta riferisce le visioni inaugurali con l'inizio della missione profetica; i cc. 4-24 contengono quasi esclusivamente rimproveri e minacce sia contro gli ebrei rimasti in Palestina (dopo il 597) sia contro quei deportati la cui condotta non corrispondeva alla loro fede; nei cc. 25-32 si leggono gli oracoli contro le nazioni; i cc. 33-39 si inquadrano nel periodo dell'assedio di Gerusalemme e immediatamente dopo di esso; il profeta consola il suo popolo: promette l'avvento di un vero pastore (c. 34), predice la distruzione di Edom che si era rallegrato del disastro di Gerusalemme (c. 35), rivendica al popolo ebraico il territorio di Israele (c. 36), annuncia la risurrezione della nazione (c. 37), innalza il famoso poema di Gog e Magog (cc. 38-39); nei cc.

40-48 è descritto Io statuto politico e religioso della nuova comunità, sono presentati cioè il nuovo tempio e le nuove leggi. Questa divisione regolare era, probabilmente, segnalata da Giuseppe Flavio allorché parlava di due libri di Ezechiele; pensava cioè alle due parti: l'una distruttiva (cc. 1-24) e l'altra costruttiva (cc. 25-48). Ma questa visione unitaria ha subito vicissitudini e capovolgimenti notevoli. In conclusione, non v'è dubbio che il libro sia il risultato di un lungo processo e che vi abbiano posto le mani vari compilatori e redattori. Un giudizio radicalmente negativo come un giudizio tradizionalmente unitario sono oggi entrambi abbandonati.

Il pensiero di Ezechiele apre una via nuova, stroncando molti vincoli col passato. L'arditezza del suo pensiero ha un interesse particolare per la varietà di correnti che in esso confluiscono. Le sue visioni apocalittiche preludono a quelle grandiose di Daniele e a quelle neotestamentarie di s. Giovanni. Ed ecco i principali temi di questo singolare e accattivante libro, una volta che il lettore ha superato diffidenze e difficoltà iniziali.

2. IL CARRO DIVINO - La prima visione di Ezechiele presenta quattro animali e il carro (ebr. *merkabah)* divino (cc. 1-3 ai quali si può accostare la narrazione analoga dei cc. 9-10). La visione sottolinea il fatto che Jhwh non è legato al tempio di Gerusalemme o a un paese, ma si reca presso i deportati per fare di essi un popolo nuovo da ricondurre poi in patria: visione che giustamente avrà una risonanza grandissima. Si tratta dei quattro cherubini aventi lo straordinario compito di trasferire la gloria divina dal tempio in mezzo ai deportati e, in seguito, dai deportati di nuovo in patria. La scena è descritta in modo maestoso e su di essa si basa la teologia ebraica del carro. Partendo dall'aspetto di questi cherubini, descritti come aventi le forme "di uomo", "di leone", "di bue" e "di aquila", e tenendo presente il testo del quarto Vangelo: «Il Verbo si fece carne e dimorò fra noi e abbiamo visto la sua gloria» (Gv 1,14), nonché il fatto che coloro che ci portano il Verbo sono gli evangelisti, s. Ireneo ebbe l'intuizione di additare gli evangelisti in questi quattro animali di Ezechiele: il bue in Luca, l'uomo in Matteo, il leone in Giovanni, l'aquila in Marco. Ma ebbe maggiore fortuna qualche secolo più tardi la sentenza di s. Gerolamo che, fondandosi sugli inizi dei vangeli, additò l'aquila in Giovanni, l'uomo in Matteo, il leone in Marco, il bue in Luca. Anche l'Apocalisse di Giovanni dà ai quattro "viventi" i tratti di questi quattro animali (c. 4).

3. IL ROTOLO SCRITTO DA AMBO LE PARTI - Nella seconda visione (2, 8-3,3) Dio mostra al profeta un rotolo scritto da ambo le parti. Sopra di esso vi erano scritte «lamentazioni, gemiti e guai». E gli ordina: «"Mangia questo rotolo, poi va' e parla alla casa d'Israele". Lo mangiai e fu per la mia bocca dolce come il miele». È soltanto dopo che divenne amaro come il fiele, allorché si recò a compiere la sua missione tra i deportati a Tel-Aviv ("colle della primavera" o "delle spighe"). A questo testo si allacciarono alcuni sionisti quando nel 1909 e poi definitivamente nel 1917 diedero il nome a un quartiere della città di Giaffa, divenuta poi la prima capitale dello stato d'Israele. Ma il testo è anzitutto emblematico per la missione profetica: dolce e amara.

4. IL SEGNO "TAU" - Nel c. 9 il profeta descrive la distruzione della città di Gerusalemme in termini mitologici pieni di significato. «È arrivata l'ispezione per la città; ciascuno abbia il suo strumento funesto in mano... Ed ecco arrivare sei uomini dalla porta superiore...» (9,1-2). Come l'autore di Lam, Ezechiele attribuisce direttamente a Dio la distruzione di Gerusalemme (sebbene conosca anche l'attribuzione all'esercito babilonese), ponendo così un principio che avrà ampi sviluppi sia nella Bibbia sia negli scritti giudaici posteriori: i nemici sono esclusiva- mente lo strumento del quale Dio si serve per punire; a loro volta saranno puniti e distrutti, mentre Israele riprenderà in modo nuovo la sua vita. Interessante osservare che il profeta vede in visione un settimo uomo: «In mezzo a loro c'era un uomo vestito di lino col calamaio da scriba sul fianco»; a lui è affidato il compito di precedere i sei segnando con una *tau* sulla fronte gli uomini che sospirano e piangono «per le abominazioni che vi si commettono». Quelli

segnati con la *tau* (cioè con una T) saranno risparmiati dalla distruzione e dalla morte. La visione si può accostare al Sal 87, ove si parla del libro dei popoli nel quale sono segnati i nati a Gerusalemme, oppure al libro ove sono scritti coloro che temono Dio e onorano il suo nome (MI 3,16). Ma l'accostamento più immediato è al segno fatto col sangue sugli stipiti e sul frontone delle porte degli ebrei in Egitto (Es 12,7.13). Anche questo segno ebbe in seguito molta fortuna nella letteratura ebraica e cristiana (cf. Ap 7,2-3 e 22,4).

5. PROSPETTIVE PER IL FUTURO -1 due capitoli 36-37 rappresentano l'apice della parte consolatoria di Ez, non solo, ma anche la prospettiva più ampia, profonda e serena che un profeta abbia mai presentato al suo popolo. Perciò sia nei periodi di maggiore tristezza sia nei periodi nei quali si sentiva più vicino alla terra dei padri, il popolo ebraico di tutti i tempi ha avuto a cuore queste promesse e ha creduto fortemente alla loro realizzazione: «O monti di Israele, metterete i vostri rami e porterete i vostri frutti per il mio popolo Israele... Sarete coltivati e seminati... Le città saranno abitate, le zone devastate saranno ricostruite» (36, 8-10); «Vi prenderò di tra le genti, vi radunerò da tutte le parti del mondo e vi condurrò al vostro paese... Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo... Abiterete nel paese che avevo destinato ai vostri padri: sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio» (36, 24-28). È importante osservare le motivazioni addotte dal profeta in nome di Dio: non è per riguardo a Israele che avverrà tutto questo; Dio agirà così per amore del proprio nome, che non vuole sia disonorato tra le genti, e per farsi conoscere in mezzo ad esse (36,22-23). Questo messaggio è specificato e sviluppato dalla grandiosa visione delle ossa secche sulle quali il profeta in nome del suo Dio pronuncia le parole: «Ossa secche, ascoltate la parola del Signore; così dice...: "Ecco io vi infonderò spirito e vivrete... Aprirò i vostri sepolcri, farò venire fuori dai vostri sepolcri, voi, mio popolo, e vi condurrò nel paese d'Israele..."» (37,4-14).

6. GOG E MAGOG -1 tratti e le immagini chiaramente apocalittiche dei cc. 38-39 formano la migliore conclusione del sublime c. 37. Queste visioni svelano agli esuli un avvenire di lotte e dolori, ma li introducono anche nei misteri del futuro, della finale vittoria del bene sul male, della giustizia sull'ingiustizia. Gog si trova nel paese di Magog ed è principe di Mesech e di Tubai; prepara un grande e agguerrito esercito per attaccare Israele che dimora tranquillo e sereno in una terra indifesa, con città senza mura e senza porte. Ma allorché da Magog giunge in Israele Gog, divampa l'ira del Signore e ne segue una carneficina: ci vorranno mesi per seppellire tutti i cadaveri degli assalitori. Per sette anni gli israeliti faranno fuoco con le armi dei caduti, mentre Gog sarà seppellito a sud del Mar Morto nella Valle di Abarim. Dopo tale carneficina dei nemici provenienti dal nord, avrà luogo una festa per gli uccelli: «Di' ai volatili di ogni specie e a tutti gli animali della campagna: Radunatevi e venite, raccoglietevi da ogni parte sul sacrificio...» (39,17-20). Il genere letterario apocalittico inaugurato da questi due capitoli ebbe un enorme successo nella letteratura ebraica successiva (ad es.: Is cc. 24-27; Dn 7-12; Zc 9-14), negli scritti giudaici posteriori i cosiddetti "apocrifi" e anche nel NT, come ad es. nell'Apocalisse di Giovanni.

Gog, re di Magog, non si sa chi sia ed è certo vano ogni tentativo di identificarlo; il profeta gli dà i tratti di più di una persona; è sostanzialmente la personificazione del male, guidato però sempre da Dio. Magog è il nome di una regione che non si sa dove sia; si legge anche in Ger 10,2. Siccome Mesech e Tubai sono localizzate sulle sponde del Mar Nero, si pensa che anche Magog debba essere localizzato a settentrione della Palestina. Anche nelle apocalissi posteriori il nemico viene sempre dal nord; così è pure per la *Regola della guerra* degli esseni. La letteratura apocalittica più tardiva fece di Magog una persona: di qui la raffigurazione di Gog e Magog come due sovrani coalizzati contro i giusti e i buoni.

7. NUOVO TEMPIO, NUOVE LEGGI, NUOVA TERRA - Gli ultimi capitoli del libro costituiscono un'opera singolare che ha un parallelo soltanto nei testi sacerdotali dell'Esodo (cc. 25-31 e 35-40). Il profeta preconizza una radicale

riforma del culto, del sacerdozio, delle strutture del tempio, della disposizione della città di Gerusalemme, e assegna nuove regioni alle dodici tribù. Traccia poi un corpo legale che rappresenta la "magna carta" del giudaismo nascente: dal post-esilio in poi gli ideali si alimenteranno incessantemente ad Ezechiele. Anche la visione della Gerusalemme "celeste" è scaturita dalla riflessione su questi capitoli. Dall'angolo destro della soglia del tempio sgorgherà una sorgente che diverrà presto un grande fiume: si andrà a gettare nel Mar Morto dopo aver dato vita e fatto rifiorire il deserto; raddolcirà anche le acque del deserto, ma non ne farà scomparire il sale, necessario al sostentamento: vi saranno pesci di ogni genere e lungo le rive vi sarà ogni sorta di alberi da frutta. Anche Gerusalemme avrà un altro nome a significare la sua novità: si chiamerà *Jhwh- sammah*, cioè "il Signore è là".

FEDE

Prescindendo dall'ambito profano, giuridico e puramente religioso, per fede intendiamo il totale riferirsi a Dio, conosciuto nella rivelazione, da parte dell'uomo il quale, nell'analisi delle proprie dimensioni fonda- mentali col mondo, la morte, gli uomini e la storia (cf. *GS* 4-22), si scopre aperto alla trascendenza e dotato di libertà che si esplicita nella responsabilità e nella speranza.

- LA TERMINOLOGIA — L'esame dei vocaboli, mentre offre una visione d'insieme dei passi biblici, lascia intravedere la fede nelle sue dimensioni originarie di fiducia, conoscenza e obbedienza. La radice fondamentale *'mn,* presente nella forma *hifil (hemin)* 52 volte, indica stabilità e sicurezza derivanti dall'appoggiarsi a qualcuno. Ciò comporta primariamente a prescindere dai contesti profani dove l'aver fiducia (Dt 28,66; Gb 15,31; 24,22; 39,12) si alterna, per il variare della preposizione, con il ritenere vero (Gen 45,26; IRe 10,7; 2Cr 9,6; Pr 14,15; Ger 40,14) il senso di abbandono e fiducia. Fede allora è l'affidarsi a Dio da parte di Abramo (Gen 15,6) nel momento in cui sembravano scaduti i tempi di realizzazione della promessa di una posterità (cf. Gen 12,l-4a); è l'accettazione della parola di Mosè riguardante la sua esperienza con Jhwh che gli aveva promesso la liberazione (Es 4,31; cf. 4,1); è l'atteggiamento complesso (timore, riverenza, stupore, fiducia, obbedienza) del popolo dinanzi ai segni salvifici (Es 14,31); è il riconoscimento di Mosè quale inviato di Dio al tempo del patto sinaitico (Es 19,9). In momenti critici della storia di Giuda per motivi contingenti, quali la coalizione siro-efraimitica, o duraturi, come la minaccia assira, la fede diventa rinuncia agli appoggi umani (Is 7,9; cf. 8,13), esclusiva fiducia nell'azione di Jhwh (Is 28,16), fonte di tranquillità.

«Nella conversione e nella calma sarete salvi, nella perfetta fiducia sarà la vostra forza» (Is 30,15): riconoscere Jhwh come unico salvatore fino a diventarne testimoni (Is 43,10), accettare l'incredibile lezione di sofferenza e morte generatrice di giustificazione e di vita (Is 53,1; cf. Gen 3,5) è la fede richiesta in periodi, come l'esilio, quando crollano tutte le sicurezze umane.

Nella preghiera la fede assume accenti più personali e sfumati. «La certezza di godere la bontà del Signore nella terra dei viventi» (Sal 27,13) si unisce al riconoscimento che Dio salva mediante opere meravigliose, all'obbedienza ai comandamenti (Sal 78,22.32), all'accettazione delle promesse di salvezza (Sal 106, 12.24; cf. Sal 116,10; 119,66). Una fede tanto salda nel Signore e nei profeti da procurare successo (2Cr 31,18) genera la fedeltà *(emùnah).* Essa è riconoscibile in un retto comportamento (2Re 12,16; 22,7; 2Cr, nella costanza dell'ascolto della voce di Dio (Ger 7,28; Sal 119,30), nel ritenere giusta la conduzione divina della storia (Ab 2,4), nel lasciarsi trasformare dall'instancabile amore divino (Os 2,21). Una piena risposta all'alleanza, fatta di riconoscimento dell'unico Dio (Dt 5,7), di amore esclusivo e confidente (Dt 6,5), di osservanza dei precetti (Dt 7,12), è espressa dalla più densa parola *'emun* (Dt 32,20) e dalla più frequente e conosciuta *'emet:* per questa la fede assume la sfumatura di sincerità del cuore e, più di ogni altro derivato da *'mn,* si apre al significato di 'verità' (Gs 2,14; Sal 26,3), attendibilità di persone e di istruzioni (Ne 7,2; 9,13), consistente durata (Is 16,5; cf. 2Sam 7,16).

Altri termini come *batah* (confidare), tipico delle preghiere e degli inni (Sal 13,6; 25,2; 26,1), *hasah* (rifugiarsi) come ricerca reale o figurata di una

protezione da parte del singolo (Sal 64,11; Is 57,13) o della comunità (Sal 2,12; 5,12; 17,7; 18,31), *hakah* (attendere), *jahal* (aspettare) con *qawah* (sperare), relativi a un auspicato intervento di Dio, rientrano nel più vasto campo di *heemìn,* di cui evidenziano l'aspetto di fiducia e confidenza. La terminologia veterotestamentaria descrive pertanto la fede come «conoscenza-riconoscimento di Jhwh, della sua potenza salvatrice e dominatrice rivelata nella storia, come fiducia nelle sue promesse, come obbedienza verso i comandamenti di Jhwh» (J. Alfaro, *Fides*).

Dicendo *amen,* che è una forma participiale, si ritiene che quanto esce dalla bocca di Dio è sicuro da meritare fiducia, vero da essere creduto e solido da indirizzare bene la vita. 'Amen' sancisce perciò un impegno solenne, preciso e irrevocabile, rafforzato dalla ripetizione, solennizzato dal rinnovamento dell'alleanza (Ne 8,6) e reso sacro in quell'inizio del culto a Gerusalemme (lCr 16,36), ufficializzato poi nelle singole parti del salterio (Sal 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). Più che un semplice desiderio o un debole assentire (Ger 28,6), dire 'amen' comporta una responsabilità giurata (Nm 5,22), un rinnovo pubblico, comunitario, liturgico dell'impegno di osservare i comandamenti (Dt 27,15-26) o di praticare la giustizia sociale (Ne 5,13). Inscindibile dalla fiducia l'amen diventa acclamazione liturgica (lCr 16,36) anche nell'adesione neotestamentaria alla preghiera (Rm 1,25; Gal 1,5; 2Pt 3,18; Eb 13,21), alle parole (ICor 14,16) e alle promesse che in Cristo l'Amen di Dio agli uomini, incarnazione del Dio dell'Amen (Is 65,16; Ap 3,14), il detentore di una parola solida (Mt 5,18; Gv 1,51) rendono efficace il nostro 'amen' al Padre (2Cor 1,20).

La varietà di terminologia dell'AT si condensa in un unico, frequentissimo termine nel NT: *pistéuò/pistis* (credere/fede), collegato al miracolo nei sinottici (Me 2,5; 5,36) che conservano il senso prevalente di fiducia. Credere è anche riconoscere Gesù come il messia (Me 15,32) attraverso la sua morte e risurrezione (At 2,14-36), così che viene a qualificare semplicemente il cristiano come "il credente" (At 2,44; 4,32; 11,21). Collegata intimamente al mistero della salvezza, la fede il vocabolo più usato (242 volte) dopo Dio, Cristo, Signore, Gesù, Spirito diventa in Paolo conoscenza e accettazione del mistero pasquale (Rm 10,9.14; cf. lPt 1,8.21; Gc 2,5), della persona di Cristo (Rm 1,17; Gal 2,16; Ef 2,8; Fil 3,9). Si opera così un'evoluzione da un senso soggettivo (l'atto del credere) a un senso oggettivo (il contenuto creduto), giungendo ad identificarsi con il *kérygma* (Rm 10,8; Gal 1,23; 3,2.5; Ef 4,5), come avviene negli Atti (6,7) e più ampiamente nelle lettere pastorali (lTm 1,19; 4,1; 6,10.21). Una tale linea di pensiero si ritrova nel 'credere' giovanneo (usato 98 volte in forma assoluta o con preposizioni, in contrasto con l'unica attestazione del sostantivo 'fede' in lGv 5,4) come accettazione della persona e della missione del Figlio. Densa di significato è infine la definizione della fede, accentuante l'aspetto soggettivo, nella lettera agli Ebrei (11,1) come certezza dell'invisibile, fiducia nelle promesse di Dio e impegno di fedeltà dell'uomo: la limitazione al solo elemento intellettivo privo di fiducia è la fede insufficiente condannata dalla lettera di Giacomo (2,14).

Pertanto «fede è la risposta integrale dell'uomo a Dio che si rivela come suo salvatore e include l'accettazione del messaggio salvifico e la fiduciosa sottomissione alla sua parola. Nella fede veterotestamentaria l'accento cade sull'aspetto di fiducia; in quella neotestamentaria risalta l'aspetto di assenso al messaggio cristiano» (J. Alfaro, *La fede come dedizione*).

II - FEDE E INCREDULITÀ — Essenziale per la fede è la dimensione soggettiva che si manifesta come fiducia, fedeltà, ascolto/obbedienza, la cui mancanza rivela l'incredulità del soggetto.

1. ASPETTI SOGGETTIVI DELLA FEDE - La fede è una reazione all'azione primaria di Dio (A. Weiser). All'interno dell'apertura totale del proprio essere a Dio, la fede assume tante componenti quanti sono gli aspetti di Dio rivelante: timore, riverenza, culto, obbedienza, amore, confidenza, fedeltà, speranza, attesa, pazienza, adesione, riconoscenza, per cui essa «si assicura in Dio» (cf. J.

Pfammatter,).

a. *La fiducia* - Pur presente in personaggi Abele, Enoch, Noè, Giacobbe, Mosè, Giosuè e in parti narrative e profetiche, la fede, nella dimensione soggettiva di abbandono, appoggio sicuro, affidamento pieno, dedizione illimitata, slancio, attesa, risalta particolarmente in Abramo, il padre dei credenti. «Egli credette al Signore che glielo accreditò a giustizia» (Gen 15,6). Il fidarsi di Dio lo spinge ad attendersi l'impossibile, un figlio cioè in vecchiaia (Gen 18,14). La situazione di morte del suo corpo privo di vitalità, come il seno di Sara (Eb 11,12), si trasforma in vita per quel fondarsi sulla promessa, per quel proiettarsi oltre ogni speranza umana, per quel non vacillare, per quel ritenere con ferma persuasione che Dio è potente a realizzare quanto ha promesso, così che Abramo diventa l'amico di Dio (cf. Rm 4,18-22; Gc 2,25).

La fiducia in Dio supera i limiti e le obiezioni della ragione umana, rinunciando a contare su di sé. Cosciente della propria incapacità, dell'insufficienza di qualsiasi garanzia umana, anche miracolosa suscettibile sempre di seducenti spiegazioni razionali dubita di sé e si apre all'intervento divino. Ha bisogno per questo di incontrare un cuore ben disposto, umile. A somiglianza di Gesù che «si umiliò facendosi obbediente fino alla morte» (Fil 2,8) e di Maria, definita «beata perché ha creduto al compimento di ciò che le è stato detto dal Signore... che ha considerato l'umiltà della sua serva» (Lc 1,45.48), l'umiltà porta all'esaltazione e alla consolazione da parte di Dio (Lc 1,52; 2Cor 7,6). Quanto l'umiltà sia espressione di fiducia è percepibile nell'atteggiamento contrario, il gloriarsi in se stesso, che esprime la sicurezza dell'uomo autosufficiente, soddisfatto delle opere o della sottigliezza delle intuizioni: accogliersi nella propria finitezza, rinnegando la sapienza di questo mondo, apre la strada alla salvezza racchiusa per i credenti nella stoltezza della predicazione (cf. ICor 1,21).

Questo atteggiamento permette di ricevere il dono che il Padre fa di sé all'uomo in Cristo. Quanto Gesù propone sorpassa l'intelligenza umana. L'adesione all'amore assoluto è possibile solo alla fiducia: credere è un atto libero, è un voler credere, come risulta dai miracoli. È infatti provocato dalla fiducia in Gesù quel continuo gridare, malgrado i rimproveri della folla, del cieco di Gerico al Figlio di Davide di avere pietà (Mc 10,46); quella riflessione segreta della timida e sfiduciata donna certa di essere salvata dal solo contatto del mantello (Mc 5,28); quell'implorare, a gesti, perdóno da parte della peccatrice incurante del giudizio dei presenti (Lc 7,37); quella certezza del potere di Gesù sul male coltivata dall'ufficiale romano (Lc 7,7-8); al pari di quell'infallibile ricorso alla forza di Dio che è la preghiera: «Tutto quello che chiedete nella preghiera, credete di averlo già ottenuto e vi sarà concesso» (Mc 11,24).

L'aspetto fiduciale, limitato per Paolo al contesto delle promesse divine (Rm 3,21ss; 4,18ss; Gal 3,6ss) e chiave interpretativa dei grandi personaggi veterotestamentari (Eb 11, 4-38), prosegue, in continuità con i sinottici, anche in Giovanni. Per lui la fede è infatti un'attrazione, uno slancio verso la persona di Gesù, che diventa adorazione: «"Credo, Signore", disse, e si prostrò davanti a lui» (Gv 9,38). Gesù esige che ci si affidi alla sua persona attraverso l'accettazione della sua testimonianza (cf. 8,45 e 2,23). L'aspetto fiduciale della fede è ripreso dalla *DV* 5: «A Dio che si rivela è dovuta "l'obbedienza della fede", con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente, prestandogli "il pieno assenso dell'intelletto e della volontà" e acconsentendo volontariamente alla rivelazione data da lui». Con questo aspetto l'uomo «fonda l'esistenza su Dio stesso nel mistero della sua parola e della sua grazia: rinuncia a vivere di confidenza in se stesso, negli uomini o nel mondo, per abbandonarsi assolutamente a "l'Altro" trascendente, l'Assoluto come Amore; oltrepassa l'orizzonte dell'intelligenza umana e accetta, come Verità assoluta, la rivelazione di Dio in Cristo; esce dall'amore di se stesso e si abbandona alla grazia di Dio come garanzia unica di salvezza. È una decisione che implica in una tensione dialettica il rischio dell'audacia e la confidenza dell'abbandono» (J. Alfaro, *Foi*

et existence).

b. *La fedeltà* - Una fiducia piena conduce alla fedeltà che è imitazione e partecipazione della fedeltà di Dio. Venuto più volte incontro all'uomo, Dio è rimasto fedele all'alleanza (Dt 7,9), alle promesse (2Sam 7,28; Os 2,22; Sal 132,11; Tb 14,4) e realizza le sue opere nonostante il peccato: Dio è definito frequentemente 'fedeltà' nel Deuteronomio, nel Salterio e nei profeti. «La roccia: perfetta è la sua opera, tutte le sue vie sono giustizia. È Dio di fedeltà» (Dt 32,4). L'uomo partecipa con la sua fiducia alla stabilità di Dio e delle sue opere, come Mosè, fedele nella sua casa (Nm 12,7) quanto le sue braccia piene di fedeltà fino al tramonto durante la battaglia contro Amalek (Es 17,12) in una comunanza di vedute, di pensieri e di responsabilità; come il sacerdote fedele (ISam 2,35); come Davide (ISam 22,14) nel suo regno stabile (2Sam 7.16). Senza la fedeltà l'uomo diventa vuoto, vanità, niente, simile agli idoli (Is 19,1.3; Ez 30,13; Ab 2,19; Sai 96,5; 97,7).

È necessario proclamare la fedeltà di Dio (Sal 36,6), invocarla (IRe 8,56-58), perché faccia germinare nella nostra terra la fedeltà a lui. In una economia dell'alleanza, Dio esige la nostra fedeltà (Gs 24,14), anche come condizione per una fedeltà degli uomini verso gli uomini, che ne sono spesso privi (Ger 9,2-5). Ad imitazione del servo fedele che porta a termine la sua missione tra contrasti tipo di Cristo che dà compimento alla fedeltà di Dio (2Cor 1,20, quale sacerdote fedele (Eb 2.17), i "fedeli" (At 10,45; 2Cor 6,15; Ef 1,1) si preoccuperanno di considerare la fedeltà tra i massimi comandamenti (Mt 23,23), una costante in tutti i momenti della vita (Lc 16,10-12). Se tale fedeltà comporta una continua lotta contro il maligno, specialmente negli ultimi tempi (Ap 13,10; 14,12), ha come premio la gioia del Signore (Mt 25,21.23) ed è assicurata quale dono dello Spirito (Gal 5,22) e del sangue di Cristo (Ap 12,11).

c. *L'ascolto/obbedienza* - La comprensione del legame tra fede e obbedienza esige il superamento di due mentalità opposte e assai diffuse. Da una parte l'uomo moderno, che giustamente ritiene l'autonomia un grande valore, stima l'obbedienza un male necessario in vista dell'educazione e della convivenza e accarezza l'ideale di una sua scomparsa. Dall'altra parte un pensiero derivante dalla filosofia ellenistica in particolare dal neoplatonismo che fa consistere la perfezione nella rinuncia alla propria volontà e nell'affidamento all'autorità istituita da Dio restringendo l'obbedienza al compimento della volontà altrui e all'esecuzione dell'ordine o comando per amore di esso, suppone che l'autodeterminazione di per sé allontani da Dio. L'obbedienza in un clima di alleanza è invece un modo di essere nell'intimità di amicizia con Dio, un tendere a vivere come lui e come richiama la parola greca *hupakoé* e l'italiano udire/obbedire suppone l'ascolto. Ascoltare (Is 1,10; Ger 2,4; Am 4,1) è l'atteggiamento attivo della persona (Es 33,11; ISam 3,9; Is
8,9) edel popolo *(Sema*Dt 5,1; 6,4; 9,1) dinanzi a Dio che si rivela gradualmente nella parola, nel messaggio, nell'annuncio. La funzione dell'udire (Mt 13,16; At 2,33; lGv 1,1) è relativa alla comprensione dei misteri del regno (Mc 4,12), dei momenti significativi della vita di Gesù (Mc 9,7), di Paolo (2Cor 12,4), dell'Apocalisse (1,3; 22,8). L'ascolto autentico equivale ad assimilazione e interiorizzazione della parola, fino a divenire sinonimo del *kérygma* che suscita la fede (Mt 8,10). «Ricevendo la parola di Dio nella nostra predicazione (*akoé*), l'avete accolta non come parola di uomini, ma come è realmente, parola di Dio, la quale è potenza in voi che credete» (lTs 2,13). Senza il raggiungimento di questo obiettivo, la semplice percezione esterna non è propriamente un udire (Me 8,18): gli ebrei non trovarono giovamento dalla parola, «non essendo uniti mediante la fede a quelli che ascoltarono» (Eb 4,2).

C'è invece un diretto rapporto tra ascolto autentico e fede. «La fede dipende dall'ascolto *(akoe),* l'ascolto si realizza mediante la parola di Cristo» (Rm 10,17): l'annuncio che contiene e mira alla fede *(akoe pisteos)* porta all'esperienza dello Spirito che opera meraviglie nell'uomo (Gal 3,2.5), prima tra tutte la trasformazione dell'egoismo umano in amore oblativo *(agape),* con conseguente

gioia, pace, longanimità, benevolenza, fiducia, mitezza, padronanza di sé (Gal 5,22). La rimozione della sordità e dell'incirconcisione (Dt 18,19; Ger 6,10; 9,25; At 7,51) trova la sua verifica nell'ascolto della parola di Gesù e nell'essere da Dio e dalla verità (Gv 8,43.47; 10,16; 18,37), come la Vergine che eccelle nell'ascolto della parola (Lc 11,28; cf. 2,19.51). L'ascolto consegue alla rivelazione come parola.
Divenuto pieno e duraturo, l'ascolto mette in moto tutto l'essere, porta a un impegno completo, all'obbedienza che diventa espressione di una piena risposta alla rivelazione, come la parola si trasforma in fatto (Sai 33,6; Is 55,10-11; Gv 14,12) inducendo all'azione (Mt 7,16.26; Rm 2,13). L'udire «si realizza veramente solo quando l'uomo, con la fede e con l'azione, obbedisce a quella volontà che è volontà di santificazione e di penitenza. Così, come coronamento dell'udire, nasce il concetto dell'obbedire che consiste nel credere, e del credere che consiste nell'obbedire» (G. Kittei, *GLNT*). Come l'udire di Dio diventa effettivo, cioè esaudimento di una richiesta, non solo nei confronti di Gesù (Gv 11,41 s; Eb 5,7) ma di chiunque fa la volontà di Dio (Sal 34,16.18; Gv 9,31; lPt 3,12) di coloro cioè che, credendo nel nome del Figlio, chiedono secondo la sua volontà (lGv 5,14), come fanno il povero, la vedova e l'orfano, gli umili, i prigionieri (Es 22,22; Sai 10,17; Gc 5,4) così l'udire dell'uomo comporta una trasformazione della sua vita. L'obbedienza non indica perciò primariamente un comportamento morale, ma la nuova condizione del cristiano, un atteggiamento positivo, di accoglienza della parola. Obbedire è permettere al vangelo liberamente accettato di esprimere la sua forza trasformante nell'uomo, è un lasciarsi condurre in tutta la vita, rifiutando il padrone concorrente che è il peccato. «Non sapete che se vi fate schiavi, obbedendo, di qualcuno, siete schiavi di quello a cui obbedite, sia del peccato per la morte, sia dell'obbedienza per la giustificazione?» (Rm 6,16). La vita di Cristo con l'atto supremo di amore della croce liberamente accettata è obbedienza (Rm 5,19) che rende lui e noi sacerdoti (Eb 5,7.10; 10,14). Obbedienza è la realtà nuova che l'accettazione del Cristo glorioso produce in tutte le genti (Rm 1,5), è l'accoglienza del mistero rivelato da Paolo concernente l'unificazione in Cristo di ogni realtà (Rm 16,26), è una risposta al vangelo che impegna a sottomettersi liberamente a Dio conosciuto come verace e fedele, è la nuova condizione dell'uomo reso capace di uniformarsi alla volontà divina. Ciò suppone un intervento della volontà, un atteggiamento di libero omaggio. Obbedienza e fiducia rivelano due aspetti dell'accettazione del vangelo. La sola fiducia senza obbedienza potrebbe diventare vago sentimento, come la sola obbedienza senza fiducia rischierebbe di trasformarsi in sotto-missione a un Dio-padrone. L'incontro con Dio realizzato nella fiducia è reso profondo e duraturo dall'obbedienza.

L'espressione "obbedienza della fede", obbedienza che «consiste o si realizza nella fede» (Bengel) e fa dei cristiani i figli dell'obbedienza (lPt 1,14) al di là di una semplice adesione speculativa, afferma l'accettazione del vangelo con la mente, la volontà e il cuore, cosicché tutta la vita ne sia interessata. L'espressione paolina trova un parallelo in Giovanni, là dove Gesù invita ad osservare i suoi comandamenti come egli ha osservato i comandamenti del Padre (cf. Gv 15,10). L'obbedienza che Gesù presta al Padre è la rivelazione di se stesso quale salvatore degli uomini. Il comandamento (*entole*) ha perso il senso di precetto per acquistare quello di parola rivelatrice dell'amore trinitario. L'uomo a sua volta lo custodisce quando accoglie nella fede questa rivelazione, se ne lascia permeare e si comporta in modo da non lasciarsela sfuggire (*tèréin).*

Ne consegue, sull'esempio di Gesù «che ha fatto conoscere quanto ha udito dal Padre suo» (Gv 15,15), la necessità di scegliere gli atteggiamenti che favoriscono la penetrazione di questo dono con l'aiuto delle esplicitazioni, rintracciabili nella rivelazione. L'obbedienza verte pertanto su quello che «il Signore ha detto» (Es 24,7) nel Decalogo e nella legge e continua a dire nelle circostanze e nei segni dei tempi, imitando Cristo che obbedì al Padre attraverso intermediari, persone, eventi, istituzioni, autorità, impegni quotidiani. È da tener

presente comunque che mentre l'obbedienza a Dio è assoluta (At 4,19), la sottomissione agli intermediari è relativa alla loro capacità di esprimere la volontà di Dio, che solo parzialmente è contenuta nella realtà umana come segno da leggere bene.

2. L'INCREDULITÀ - L'incredulità è la tentazione continua dell'uomo destinatario della rivelazione, come l'idolatria è la condizione permanente del pagano. Dinanzi a meraviglie sempre nuove dell'amore di Dio sottratto ad ogni controllo o verifica, il credente è posto ogni giorno davanti al dilemma: fidarsi unicamente di Dio o cadere nell'incredulità che diventa la radice di ogni peccato. L'incredulità è non prendere Dio come appoggio, diventando «caparbi e ribelli, il cui cuore non fu costante e il cui spirito non fu fedele a Dio... Il loro cuore non era sincero con lui e non si mostravano fedeli alla sua alleanza» (Sal 78,8.37). È appoggiarsi sulla propria vita (cf. Dt 28,66), come fa il cattivo. È ritenere Jhwh incapace di comprendere e di liberare dal bisogno l'uomo, che conseguentemente 'mormora' come la generazione del *s* deserto, presa dalla fame e dalla sete (Es 16,2-3; 17,2-3; Nm 11,4-5; 20,2-3), dalla paura davanti al nemico (Nm 14,3). È dimenticanza dei prodigi operati nel passato (Dt 8,14-16; Sal 78,11; 106,7), è incomprensione dei segni in ordine a una conversione (Nm 14,11; Am 4,6ss), è negazione dell'esistenza di un piano divino. «Si affretti, acceleri l'opera sua affinché la possiamo vedere, si avvicini, si realizzi il progetto del Santo d'Israele e lo riconosceremo» (Is 5,19). È dare l'ultimatum a Dio perché si decida a compiere le sue promesse, è l'infantilismo religioso di Acaz (Is 7,12). È ribellione sul piano pratico, col disprezzo del Creatore, roccia di salvezza (Dt 32,18), è sottrarsi alle leggi, offrendo un culto senza partecipazione del cuore (Is 1,11-13) che porta ad assimilare Jhwh agli idoli. L'incredulità, facile a trasformarsi in idolatria (Es 32; Dt 9,12-21), assume un aspetto più doloroso quando diventa adulterio, prostituzione della sposa (Os 2; Ger 3; Ez 16). Essa allora conduce al cuore diviso (Os 10,2), a ricercare altrove gli aiuti (Is 18,1-6), a confidare nelle istituzioni (Ger 7,4), a indurirsi (Is 6,10).

L'incredulità si fa acuta davanti a Gesù, che chiede verso la propria persona (Mt 11,6) quanto il pio israelita riconosceva a Jhwh. L'obiezione della razionalità avanzata da Zaccaria, resa più evidente dalla fede di Maria (Lc 1,18.38), continua in quella dei concittadini di Gesù (Mc 6,6), dei farisei (Mt 15,7), delle città del lago e dei giudei (Mt 8,10). L'incredulità rivela la mancanza di un cuore umile (Mt 11,25), della preghiera e del digiuno (Mt 17,20-21) e ammette vari gradi: è paura della tempesta (Mt 8,26), è dimenticanza dell'insegnamento di Gesù nei miracoli (Mt 16,8-10), è scandalo davanti al mistero della croce (Mt 16,23) e stranamente incredibile (At 26,8) è negazione della risurrezione nei discepoli (Le 24,25.41; Mt 28,17; Mc 16,11.13-14), nei giudei (At 7,56-57), nei pagani (At 17,31-32).

Il mistero dell'incredulità appare soprattutto nel rifiuto di Cristo da parte di quel popolo che aveva come missione storica di attenderlo e di testimoniarlo. Se per spiegare la condanna a morte di Gesù è sufficiente ricorrere all'ignoranza e alla colpevolezza dei giudei (At 10,39), il rifiuto continuo della predicazione apostolica costringe Paolo, addolorato e travagliato (Rm 9,2), a far luce su questo mistero, scoprendovi l'ultimo ritrovato di una Provvidenza divina che nella temporaneità della mancanza di fede intravede una facilitazione per la conversione dei gentili (Rm 11,25.31).

Se Paolo ricorre all'incredulità dell'antico popolo punito un tempo per aver reso inutili tanti prodigi (ICor 10,1-5) e sottoposto ora alla severità di Dio per aver rifiutato Gesù (Rm 11,22) onde ammonire i cristiani, Giovanni vede nel giudeo che non «ha accolto» e «riconosciuto» (Gv 1,10-11) in Gesù il Cristo la Parola incarnata, il Figlio di Dio mandato dal Padre, il tipo dell'incredulo, il riflesso del mondo cattivo, immerso nel male, che gli impedisce di venire alla luce e lo rende incapace di «fare e di essere dalla verità» (Gv 3,21; 18,37), di andare oltre il meraviglioso che appare nei gesti di Gesù (6,26). L'incredulo resta allo stadio di Nicodemo (3,2), senza raggiungere la fede della samaritana nella

parola (4,15) o quella fede trascinante dell'ufficiale regio (4,53). Se la fede ha necessariamente dei gradi, richiede un cammino per accettare l'opera' di Gesù (17,4) rivelatrice della sua intimità col Padre (14,10), il cammino percorso dai discepoli (2,11), da Pietro (6,63), dal cieco nato (9,35-38), da Marta (11, 25-27), da Tommaso (20,25-28). Chi invece non ha in sé l'amore di Dio (5,42) è preoccupato solo del cibo che perisce (6,27), è attaccato ai privilegi di razza (8,33), alla vanagloria (9,28), all'autosufficienza (9,39-41), non ha parte nel gregge di Cristo (10,26), odia la luce (3,19), ha per padre il diavolo che impedisce di credere a Gesù che dice la verità: questa diventa addirittura occasione di incredulità (8,45). L'incredulo allora si chiude sempre di più ai segni, che non vede (12,37), alla parola, che non penetra (8,37), alla luce, che lo acceca (9,39). L'incredulità, più che distinguere gruppi sociali, passa all'interno delle singole persone, è sempre oscillante nelle sue frontiere; ma finché «non è morto nel suo peccato» (8,21) uno ha sempre una strada aperta per riconoscere in Gesù il Figlio dell'uomo (9,35).
III - DEPOSITO DELLA FEDE — Questa espressione introduce la considerazione dell'aspetto oggettivo della fede. Partiamo dalla nostra esperienza. A un amico che ci racconta un fatto sconosciuto e singolare o ci svela una sua esperienza interiore diciamo: «Ho fiducia in te, nella tua persona». Questa frase ne sottintende un'altra: «Credo e accetto quanto tu dici». Anche umanamente la fede è in primo luogo una fiducia e un abbandono alla persona come il figlio ai genitori, lo scolaro al maestro, l'adulto a una persona amica ma sfocia necessariamente nell'accettazione anche di quanto ci è raccontato: la mancanza specialmente del primo aspetto della fede porta all'isolamento, alla sterilità, rende impossibile ogni rapporto economico, sociale, comunitario, matrimoniale, sponsale. Egualmente, nei rapporti con Dio, l'atteggiamento essenziale dell'affidarsi a lui porta conseguentemente all'affermazione dei contenuti, degli eventi della rivelazione. Questi sono accettati non perché l'uomo li comprenda nella loro evidenza razionale od esperienza diretta, ma per la fiducia in chi li propone. La fede in Dio è anche fede di ciò che egli rivela: il NT parla, accanto a *pistis (pistéuein) eis,* di *pistéuein hoti,* espressioni che la riflessione teologica tradurrà in *fide qua* e *fides quae.*

Questo secondo aspetto, già presente nell'AT nella necessità di riconoscere gli interventi salvifici di Jhwh nella storia riflessi nelle formule di fede, è sottolineato fino a diventare preminente nel NT. Ciò è dovuto alla novità dell'evento 'Cristo', che, dopo aver eseguito di ritenere imminente la venuta del regno, domanda di accettare il valore messianico della sua persona. L'aspetto contenutistico della fede, iniziato in Marco, è sviluppato in Matteo e Luca e giunge al vertice in Giovanni. La dimensione intellettuale della fede «corrisponde al carattere reale del mistero di Cristo; se non si salvaguarda questo, è impossibile salvaguardare il secondo [l'aspetto fiduciale]. La fede vive della realtà del suo oggetto, che è l'intervento salvifico di Dio attraverso Cristo; se l'evento salvifico di Cristo non è reale *in se stesso,* tanto meno è reale *per me:* non è possibile viverlo come reale» (J. Alfaro, *La fede come dedizione*).

Il contenuto della fede ha un nucleo attorno al quale ruota come esplicitazione, sviluppo, approfondimento e attualizzazione tutto quello che Dio ha rivelato. Lo si può enunciare come la volontà assoluta del Padre di salvare ogni uomo attraverso il Figlio Gesù Cristo nel dono dello Spirito. Questa volontà si rivela in una dimensione storica che ha il suo inizio nell'alleanza veterotestamentaria (Dt 26,5-9; Gs 24,2-13) e il suo compimento nell'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Essendo «pienezza di tutta la rivelazione» *(DV2;* cf. Mt ll,27; Gv 1,14.17; 14,6; 17,1-3; 2Cor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14), la persona di Gesù risorto (At 2,24.36), Figlio di Dio (Me 9,7; Rm 1,3; Eb 1,5), è l'oggetto centrale della fede. Donando lo Spirito in forza della sua glorificazione (cf. Gv 7,39), Gesù crea negli uomini l'intimità filiale con Dio, l'amore fraterno quale irradiazione dell''agape' divina e la certezza di partecipare alla gloria del Signore risorto. Nella sua vita di fede come dialogo personale con Cristo, in analogia al continuo

dialogo di Gesù col Padre, il cristiano estende, per il nesso inscindibile, il suo atto di fede alla chiesa "corpo e pienezza" di Cristo, istituita quale «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*LG* 1). Se logica è l'esigenza di sviluppare in tutte le implicazioni questo nucleo fondamentale, come di fatto è accaduto lungo i secoli, è necessario evitare che «per i folti alberi dogmatici non si veda più il bosco della fede» (W. Kasper). Resta importante che la comunità conservi tutte le verità della fede (lTm 4,6; 2Tm 1,13; Tt 1,9) o, come viene detto con termine giuridico, il "deposito" (lTm 6,20; 2Tm 1,12.14) tramandato (2Ts 2,15; 3,6). Il singolo cristiano tuttavia professa ogni verità implicitamente, accettandola e credendola nella chiesa.

1. ATTEGGIAMENTI POSITIVI VERSO IL DEPOSITO - Per una fedeltà e conservazione piena delle verità di fede, la chiesa primitiva si è preoccupata meno di un elenco completo e minuzioso di proposizioni chiare, quanto di alcuni atteggiamenti fondamentali verso il nucleo essenziale, riconoscendo un ordine o 'gerarchia' nelle verità (cf. *UR* 11). Per una confessione pubblica e ufficiale degli interventi salvifici di Dio è più decisivo l'atteggiamento pratico di apertura e di accoglimento delle sue iniziative che non la numerazione completa dei suoi atti. L'antico popolo, partendo dal culto, ha riconosciuto in proposizioni di fede ('credo storico' di G. von Rad) che il suo nascere e il suo sviluppo sono dovuti alla guida di Jhwh: il ricordo dei fatti del passato, dalle promesse fatte ai patriarchi alla liberazione dall'Egitto, all'assistenza nel deserto, alle vicende del regno, diventano certezze di una presenza attuale (cf. Es 20,2; Lv 19,36 e più ampiamente Dt 26,5-9; Gs 24,2-13; Gdt 5,6-19; Sai 105; 135; 136) e di una speranza per il futuro: la confessione si riferisce ai fatti storici anche quando si usano per Dio termini quali 'roccia', 'forza', 'salvezza'. Questo *confessare* la fede, che nell'AT si restringe a riconoscere Jhwh come «Dio salvatore» (cf. Os 12,10; 13,4; Dt 32,12; Gs 24,16-18), diventa nel NT confessione *(homologhia/homologhéin)* di «Gesù Cristo» (Rm 10,9; ICor 12,3), la cui liberazione tocca tutta l'umanità, riguarda il nemico più temibile (il peccato), è definitiva: la confessione di Pietro (Mt 16,16; Gv 6,68-69), come quella del cieco nato (Gv 9,17.36-38), ritrova l'origine della fede nel contatto personale con Gesù. Motivata talvolta dal prevenire la paura o l'indolenza, la confessione di fede è prova dell'accettazione di una dottrina dinanzi alla comunità già credente (Fil 2,11), in momenti importanti come il battesimo o l'ordinazione (lTm 6,12), in occasione della persecuzione (At 4,20; 7,56). Necessaria quando l'omissione equivarrebbe a rinnegamento (Gv 9,22), manifesta al mondo la decisione irrevocabile dell'uomo a favore di Cristo, che testimonierà per lui davanti al Padre (Mt 10,32; Lc 12,8). Tutto questo avviene attraverso brevi formule di natura cultuale (Fil 2,5-11; lTm 3,16; lPt 3,18-22) o battesimale (At 8,37), con evoluzione, sotto la spinta di una riflessione teologica, da un solo articolo cristologico (ICor 12,3; lGv 2,22; 4,15; Eb 4,14) a due articoli con inclusione di Dio-Padre (ICor 8,6; lTm 2,5; 6,13-14) o atre con l'aggiunta dello Spirito (Mt 28,19).

Quando la confessione della fede è diretta in primo luogo agli uomini, in forma solenne, durante un processo o una contestazione, diventa *testimonianza* (o martirio: dal greco *martyria/martyrion),* creando il *testimone (o* martire, dal greco *màrtys).* A differenza del confessare, testimoniare è un concetto neotestamentario, essendo limitato nell'AT a Israele «testimone di Jhwh» tra le genti (Is 43, 9.10.12). Pur tollerando un senso più largo riferito al vangelo (Mc 13,9), la testimonianza riguarda i dodici che, eletti e inviati dal Signore (Lc 24,48), ripieni di Spirito (At 1,8), garantiscono l'attendibilità della risurrezione (At 1,22): attraverso questa cerchia fissa, quest'istituzione fidata, le generazioni future possono venire in contatto con il Risorto, senza ricevere danno dalla distanza dal «centro del tempo» (Conzelmann). Ai dodici è associato Paolo, divenuto testimone sulla via di Damasco di Cristo risorto (At 22,15; 26,16), la cui realtà rende solida la fede (cf. ICor 15,14), possibile la comunità (ICor 1,6), superabile la persecuzione (Ap 1,9; 12,11; 17,6). Se Luca è preoccupato di

garantire la certezza del nucleo centrale della fede da tradizioni non attendibili, Giovanni, più profondamente, accentua la testimonianza su quanto Gesù ha detto di sé, condivisa da *s* Giovanni Battista (Gv 1,7.19.32.34), dai discepoli (15,27), dal popolo (12,17), dallo Spirito (15,26), dal Padre (8,18), dalle Scritture (5,39), dalle opere (5,36; 10,25). Questa testimonianza presuppone l'apertura a Cristo, la fede in lui, al di là di ogni possibilità probativa. In questo modo la testimonianza verace (Gv 1,7) fa sì che «anche voi crediate» (19,36; cf. lGv 5,6b-ll). In seguito, a partire dalla prima metà del Il sec., l'appellativo di testimone-martire sarà riservato a coloro che avranno testimoniato Cristo attraverso la morte cruenta.

Particolare testimonianza a Cristo è data dalla chiesa quando si trova unita nella fede. La principale *unità* nella fede è di tipo esperienziale vissuto: l'essere e rimanere in Cristo (Gv 15,4) il quale vive (Gal 2,20), abita (Ef 3,17) nell'uomo che mangia e beve il suo sangue (Gv 6,54) così da divenire una cosa sola con il Padre e i fratelli, perché «il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21). L'unità di fede, conciliabile con la pluralità di indirizzi teologici, riguarda soprattutto le verità essenziali: «Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e Padre di tutti, che è sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti e dimora in tutti» (Ef 4,5-6), «un solo pane» (ICor 10,17), «un solo pastore, un solo gregge» (Gv 10,16).

2. SITUAZIONI CONTRARIE ALLA FEDE - Pur non compromettendo l'unità della fede, lo *scisma* rompe la carità, rende la chiesa meno credibile davanti al mondo (cf. Gv 17,21). Come la separazione del regno del nord per motivi religiosi (IRe 11,33) produsse confusioni idolatriche (IRe 12,28.32), impedendo la forza della testimonianza presso le nazioni, così le divisioni turbano l'armonia del corpo di Cristo, che è la chiesa (ICor 12,25). Esse provengono dalla 'carne' (Gal 5,20; cf. ICor 3,3-4), sono segno dell'incomprensione della vera sapienza della croce (lCor 1,10.18), stanno in stridente contrasto con il significato della cena (ICor 11,18) e con l'unità d'origine e di finalità dei carismi (12,11).
Più grave dello scisma, che si limita a una incrinatura, a un crepaccio nella comunione ecclesiale, *l'eresia* tocca direttamente la fede coscientemente negata in qualche verità rivelata. Sconosciuta all'AT per il suo limitato contenuto intellettuale, l'eresia, già prevista da Gesù (Mt 24,5.11), è delineata negli scritti paolini come cristallizzazione di tensioni in partiti o sètte analoghi a quelli giudei (ICor 11,19); essa attacca la dottrina (Rm 16,17) e viene così caratterizzata negli ultimi scritti neotestamentari: «Falsi maestri introdurranno eresie *(hairéseis)* perniciose e, rinnegando il loro padrone che li riscattò, attireranno su se stessi una rovina veloce» (2Pt 2,1). Una prima eresia spuntò dai giudaizzanti che ritenevano necessaria per la salvezza la circoncisione, vanificando il valore della croce di Cristo (At 15,1.5; Gal 5,2). Il mondo greco, ironico verso l'annuncio paolino (At 17,32), aveva difficoltà ad ammettere la risurrezione dei morti (ICor 15,2.11-17), limitava il valore e la dignità della persona di Cristo (Col 2,8), ne negava la «venuta nella carne» (lGv 2,22-23; 4,2-3; 2Gv 7). Chi testardamente persiste nell'errore, nonostante i richiami fraterni (cf. Mt 18,15-17), si sottopone al giudizio di Cristo o *anàthema.* Questa parola, che dal significato di consacrazione a Dio mediante distruzione nella guerra santa (*herem*: Nm 21,2-3; Gs 6) c passata a esprimere separazione, colpisce chi pronuncia affermazioni contrarie alla fede. È anatema chi, «stravolgendo il vangelo di Cristo» in favore della necessità della circoncisione per la salvezza, cade sotto la maledizione divina (Gal 1,7-9; cf. ICor 16,22). Paolo se l'augura, paradossalmente, se ciò servisse a riunire a Cristo i connazionali (Rm 9,3). L'anatema comporta una separazione dalla comunità (Tt 3,10) in seguito al naufragio nella fede (lTm 1,19).
L'insulto alla persona di Gesù, come un tempo al nome di Jhwh (Lv 24,16) attraverso la *bestemmia,* si oppone diretta- mente alla fede. Essa infatti non accetta Gesù come «Figlio di Dio» (Mt 26,63-65; Me 15,29; Gv 10,33). Non si tratta di semplice ignoranza, ma di volontario rifiuto della rivelazione divina, illustrata dai miracoli: attribuirli al demonio è una bestemmia contro lo Spirito Santo (Mt 12,31), irremissibile, perché all'origine di reazioni a catena che

fissano situazioni di totale chiusura alla parola. Si rifiuta infatti non un Dio lontano, ma già sperimentato nella sua opera di grazia e di luce: questo stato di cose si ripeterà nel tempo della chiesa (Ap 2,9).

IV - GNOSI/CONOSCENZA — La possibilità di confessare o testimoniare, come anche di limitare il contenuto della fede, deriva dal suo carattere conoscitivo o di gnosi. Questa parola evoca spontaneamente la complessa e non del tutto chiarita corrente spirituale ('gnosticismo') fiorente nel II sec. d.C., che dalla «conoscenza di sé, cioè dell'uomo in quanto Dio» (H. Schlier), «reso partecipe della stessa natura divina, ossia anzitutto dell'immortalità» (R. Bultmann), pretende di raggiungere la salvezza nel ritorno alle sue origini. Espressione di un'autosufficienza umana, la gnosi è negazione della fede e va quindi combattuta in tutte le iniziali manifestazioni (ICor 1,17-21; lTm 6,20).

Il NT usa però il termine 'gnosi' per indicare il sapere profondo e vitale della salvezza (Le 1,77; Rm 15,14; ICor 1,5; 2Cor 2,14; 4,6; 8,7; 10,5; Fil 3,8; Col 2,3; 3,18); l'umile e devota conoscenza della volontà di Dio (Rm 2,20); la libertà cristiana (ICor8,1.7.10.11); un dono dello Spirito per l'approfondimento del dato rivelato (ICor 12,8; 13,2) superiore al parlare in lingue (ICor 14,6) anche se destinato a scomparire (ICor 13,14) e posseduto da Paolo (2Cor 11,6).

L'aspetto intellettuale della fede è espresso più sovente dal verbo conoscere *(ghinóskein)*, usato da Paolo in parallelo con credere. «Camminare nella fede» (2Cor 5,7) è «conoscere imperfettamente», come «vivere nella fede del Figlio di Dio» equivale a «conoscere l'amore del Cristo» (cf. Gal 2,20 e Ef 3,19), mentre «la fede in Cristo» conduce «a conoscere lui con la potenza della sua risurrezione» (Fil 3,9-10). Quest'aspetto conoscitivo è rintracciabile in quell'evoluzione del senso di 'fede' che passa dall'atto del credere all'oggetto creduto, il «vangelo della verità» (2Cor 6,7; Col 1,5; Ef 1,3), «la conoscenza della verità» (lTm 2,4; 2Tm 3,7; Pt 1,1). Allora «la fede è conoscenza della salvezza 'già' operata in Gesù Cristo e della sua 'futura' manifestazione e compimento» (J. Pfammatter). Questa conoscenza, non dato puramente speculativo e teorico ma unita all'amore, «è un riflesso dell'iniziativa divina di 'conoscere' l'uomo, ossia di chiamarlo alla salvezza» (R. Bultmann). Il carattere non individuale, imperfetto, libero, di dono, l'unione all'amore, il non disporre dell'oggetto conosciuto ma il « lasciarsi determinare da ciò che si conosce» (H. Schlier), «in quell'intima relazione d'amicizia tra conoscente e conosciuto » (Clemente Alessandrino), distingue nettamente il conoscere biblico da quello gnostico: ciò è particolarmente evidente in Giovanni, in cui la conoscenza perde l'aspetto puramente intellettualistico per divenire slancio, legame, incantamento, consegna a Cristo.

Credere e conoscere sono allora intercambiabili. L'unità dei suoi porta il mondo a credere (Gv 17,21) e a conoscere (17,23) in Gesù l'inviato del Padre. «Credere che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, quello che deve venire nel mondo» (11,27) è parallelo di «conoscere che questi è il Cristo» (7,26; cf. 8,24 e 28; 14,2 e 20): c'è una mutua priorità (6,69; 8,31.32; 10,38; 17,8; 4,12; lGv 4,16). Questo conoscere è penetrazione del mistero di Cristo. «Credere alla vita eterna» (6,47) equivale a «conoscere te, il solo vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (17,3). L'atto di fede in Cristo è un moto dell'essere illuminato e cosciente (4,42), è un venire alla luce simile a un intendere, a un sapere, a un entrare nel suo mistero, che non è del mondo ma dall'alto (17,14; 8,23), da Dio (6,46). Pur essendo i due verbi spesso intercambiabili, credere contiene sempre il conoscere (cf. IGv 2,4 e 6), che «designa quella comprensione superiore che è peculiare del credente» (R. Bultmann). «La fede si apre ad una sempre più profonda intelligenza, ad una più stretta unione alla persona 'conosciuta', ad un più grande amore per essa; la 'conoscenza' è legata (almeno nella sfera terrena) alla fede ed è protetta in tal modo da ogni fraintendimento mistico o gnostico» (R. Schnackenburg, *Il credere*).

V - FEDE E VISIONE — A differenza del conoscere, usato in parallelo con credere (Gv 6,69), il vedere ha una vasta gamma di significati, indicando ora un

di meno ora un di più della fede. C'è infatti un vedere che non conduce alla fede e aumenta la responsabilità. Avvicinarsi a Gesù solo esteriormente (6,2) senza un impegno morale, costituisce un vedere che non è un credere (6,36). I segni sono un mezzo per la fede, ma l'uomo che si limita al loro carattere prodigioso e spettacolare non merita la fiducia di Gesù che, conoscendo l'intimo dell'uomo (2,25), avverte la superficialità del rapporto con lui. «Mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato pane a sazietà» (6,26). La visione di fede invece porta a capire il valore cristologico dei miracoli. Il segno di Cana, come la risurrezione di Lazzaro, fanno vedere la gloria di Dio (11,40), di Gesù (2,11), cioè quella potenza divina presente e operante in lui, la quale, derivata da Dio, tende in definitiva a glorificarlo. Un vedere superficiale impedisce di riconoscere la stessa 'materialità' del gesto di Gesù, il carattere fattuale, l'indubitabilità, la validità giuridica, come appare dall'interrogatorio del cieco nato (c. 9) e dal colloquio con Nicodemo (3,2).

Se il vedere la persona di Gesù può portare a riconoscerlo come «Signore e Dio» (20,28), più felice è la condizione di coloro che giungono alla fede senza la visione (20,29). Tommaso vuol vedere per avere prove tangibili: dalla ferita dei chiodi, all'infila- re il dito nella ferita. Pur non svalutato in quanto lo porta a riconoscere Gesù, questo 'vedere' risulta inferiore alla fede suscitata dalla sola parola (cf. 10,38; 14,11). O meglio: il valore del vedere dipende dalle circostanze. L'elogio del discepolo Giovanni, che «vide e credette» (20,8), è fondato nella sua fede spontanea in mancanza di una chiara Scrittura (20,9), mentre il rimprovero a Tommaso è provocato dalla sua ostinazione dinanzi alle attestazioni degli altri discepoli. Sarà la testimonianza di costoro, in futuro, la base più solida per la fede (15,27). In definitiva è solo l'atteggiamento di fede che porta a «vedere la vita» (3,36), ad avere cioè una esperienza diretta e personale di Cristo. A Natanaele che si sente penetrato in qualche aspetto segreto della sua vita (1,48), Gesù promette lo svelamento di realtà più nascoste. «Vedrai cose ben più grandi... Vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e discendere sul Figlio dell'uomo» (1,50-51). Questa realtà più profonda è la scoperta durante la vita, e specialmente nel momento della croce, della 'gloria' del Figlio dell'uomo (19,35-37); è un incontrare, al di là e dentro l'umanità di Gesù, il Padre stesso: «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (14,9); «Chi vede me vede colui che mi ha mandato» (12,45). Anche il momento più profondo di questa visione della gloria non è contemplazione senza veli della realtà incontrata, non è una visione diretta, ma sempre mediata: Dio non l'ha visto nessuno (1,18; 5,37). Pur consistendo in una partecipazione alla vita eterna, in un incontro di amore, in un passaggio dalla morte alla vita, come l'udire, il conoscere, il venire alla luce, il vedere della fede abbraccia una realtà nascosta, non ancora posseduta.

La piena visione è rimandata all'ultimo giorno (cf. 6,54), al tempo della definitiva manifestazione, quando «lo vedremo com'egli è» (lGv 3,2). Se attraverso l'umanità di Cristo è superato quel tipo di visione veterotestamentaria che si limitava ad un anticipo dell'assoluta trascendenza e sublimità di Dio (Es 3,3; IRe 19,11; Is 6,1), non è tolta la distinzione tra 'adesso' e 'allora'. «Adesso vediamo come in uno specchio, in immagini, ma allora vedremo faccia a faccia» (ICor 13,12), «vedremo la gloria di Cristo» (Gv 17,24). Il «cammino nella fede e non nella visione» (2Cor 5,7), «la vita nella carne» (Fil 1,24) in attesa «di apparire con Cristo rivestiti di gloria» (Col 3,4), «di essere rapiti sulle nubi per incontrare il Signore» (lTs 4,17), è solo garanzia e prova delle realtà che «non si vedono» (Eb 11,1). La visione 'terrena' e quella 'celeste' non sono diverse qualitativamente, ma si rapportano come principio e fine, imperfezione e perfezione, inizio e pienezza, mediazione e immediatezza, tensione e realizzazione, prelibazione e possesso, fondamento e causa finale (cf. *DS* 801.799), partecipazione e piena consumazione: la visione di Dio in Cristo, che l'uomo possiede attualmente, prefigura, tende ed esige la diretta contemplazione dell'identico mistero divino.

VI - FEDE E OPERE — L'analisi delle varie dimensioni della fede pone

i

l'interrogativo sui rapporti con le capacità umane, con l'agire dell'uomo. Tra i vari aspetti di questa problematica, ci limitiamo a chiederci se Dio è raggiunto dalla sola fede o se sono necessarie le opere dell'uomo. Se questi cioè è autosufficiente nei riguardi della salvezza o si trova in una radicale incapacità a raggiungerla. Procediamo in due momenti. Innanzitutto vediamo come la Bibbia colleghi alla fede la conoscenza e l'acquisizione della salvezza totale quale autorealizzazione terrena dell'uomo e unione piena con Dio; poi vedremo come il momento salvifico iniziale o giustificazione sia impossibile senza la fiducia e l'obbedienza al Signore: da ciò scaturirà il senso delle opere dell'uomo, per la cui analisi D'Opere.

1. FEDE E SALVEZZA - Il primo gesto salvifico è colto dalla fede nella creazione, «formata per una parola di Dio, di modo che da cose non visibili è derivato ciò che si vede» (Eb 11,3). Questa prima architettura (Gb 38,4-7) di Dio, «dal quale tutto proviene» (ICor 8,6), svela la tenerezza divina e diventa il primo segno dell'opera redentrice di Cristo, «primogenito di tutta la creazione» (Col 1,15), compimento quale nuovo Adamo (ICor 15,45) di quel tutto che è stato fatto attraverso lui (cf. Gv 1,3).

La salvezza dell'ottavo giorno (Berdiaeff) è vista nella scoperta di un Dio che provoca e accompagna il peregrinare di Abramo, vede la miseria del suo popolo in Egitto, lo trae fuori con mano forte e braccio disteso e lo conduce in un paese dove scorre latte e miele: la fede fa emergere cioè la fedeltà divina nell'eleggere, liberare e stabilire nella sterra il suo popolo, nel conservare la dinastia, il tempio e i profeti. Permette poi ai poveri di Jhwh, dalle confessioni di Geremia alla contestazione di Giobbe ai salmi degli *'anawim,* di scoprire nel fallimento un doloroso mezzo di salvezza, attraverso il grido d'invocazione a Dio che riempie il vuoto più assoluto. «Buona cosa è attendere, e in silenzio, la salvezza del Signore... Forse vi è ancora speranza» (Lam 3,26.29).

La fede è la condizione per entrare nel regno: «Il tempo è compiuto, e il regno di Dio è giunto: convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,15). Solo in presenza della fede Gesù opera miracoli: «Non potè compiere [a Nazareth] molti prodigi a causa della loro incredulità» (Mt 13,58); «"Credete che possa fare ciò?". Gli risposero: "Sì, Signore". Allora toccò loro gli occhi e disse: "Avvenga a voi secondo la vostra fede"» (Mt 9,28-29). La fede ottiene anche quella guarigione spirituale che è la remissione dei peccati: «Vedendo la loro fede, Gesù disse al paralitico: "Coraggio, figliolo, sono rimessi i tuoi peccati"» (Mt 9,2); ne beneficiano i samaritani (Lc 17,16), i cananei (Mc 7,26), i pagani. La potenza che esce da Gesù ha una sola causa: «La tua fede ti ha salvata» (Mc 5,34; 10,52). Credere infatti alla parola di Gesù è partecipare alla potenza che proviene dal Padre e quindi ricevere una salvezza totale che raggiunge il corpo, l'anima, la natura. «Se avrete fede quanto un chicco di senapa e direte a questo monte: "Spostati da qui a lì", esso si sposterà; nulla sarà a voi impossibile» (Mt 17,20). Cosciente di questa potenza, il demonio si sforza di «portare via la parola dai cuori, perché non credano e si salvino» (Lc 8,12). Anche in presenza degli apostoli la fede opera il miracolo: «Paolo, vedendo che aveva fede per essere guarito, disse a gran voce: "Alzati dritto sui tuoi piedi"» (At 14,10); «Credi nel Signore Gesù e sarai salvo tu e la tua famiglia» (At 16,31).

È Paolo che presenta dalla prima all'ultima lettera la fede quale condizione indispensabile per la salvezza: «Dio vi ha scelti fin da principio per la salvezza nella santificazione dello Spirito e nella fede della verità» (2Ts 2,13). Essa porta «all'acquisizione dell'incorruttibilità gloriosa, partecipando alla gloria del Signore. I credenti sfuggiranno alla corruzione, alla morte, per vivere eternamente con Cristo» (M.E. Boismard, *La foi dans Saint Paul*). Fin da ora la salvezza comporta la graduale liberazione dei nostri corpi dalla schiavitù della corruzione (cf. Rm 8,20) mediante la fede nella risurrezione di Cristo. «Se crederai nel tuo cuore che Dio ha risuscitato Gesù da morte sarai salvato. Col cuore infatti si crede per ottenere la giustificazione, con la bocca si fa la professione per ottenere la salvezza» (Rm 10,9-10). «Siete stati anche risuscitati

in virtù della fede nella potenza di Dio» (Col 2,12). È una potenza che la fede attinge dalla 'parola', realtà inseparabile dallo Spirito (Rm 1,16; 8,11).
Il processo d'identificazione della salvezza con la persona del salvatore, già chiaro in Paolo (lTm 4,10), diviene più profondo in Giovanni. Mentre quello fa derivare la salvezza dal mistero del Signore morto e risorto, Giovanni la fonda «nell'Io stesso di Gesù Figlio di Dio ed è una salvezza chiaramente percepita come la pienezza dei beni divini comunicati all'uomo» (D. Mollat, *La foi dans le quatrième Évangile*). «Questa è l'opera di Dio, che crediate in colui che egli ha mandato» (6,29). Equivalente alla conversione dei sinottici, la centralità della fede risalta già dal Battista, divenuto il testimone perché tutti credano (1,6). Credendo che «Io sono», l'uomo evita di morire nei peccati (8,24), diventa figlio della luce (12,36), acquista la vita (5,40; 6,40) e la beatitudine (20,29). Espressioni equivalenti o parallele, quali 'accogliere' Gesù (1,12; 5,43; 13,20), le sue parole (12,48), 'venire' a lui (5,40; 6,35; 7,37), 'seguirlo' (8,12; 10,27), 'rimanere' in lui (15,4), nella sua parola (8,31), nel suo amore (15,9) sono condensate ed esplicitate, al tempo stesso, nella conclusione del Vangelo, scritto «affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (20,31). Anche senza usare il sostantivo (eccetto in 4,22) o il verbo (eccetto in 3,17; 5,34; 10,9; 11,12; 12,27.47), Giovanni collega fede e salvezza in espressioni significative quali avere la vita (6,47), la vita eterna (3,16), possedere una vita al di là della morte (11,25), sfuggire alla condanna (3,18), avere la certezza della risurrezione (6,40), ricevere una sorgente che zampilla per la vita eterna (4,14), uscire dalle tenebre (12,46).

2. LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE ESIGE LE OPERE - È particolarmente nel momento iniziale che l'uomo è salvato dalla fede. «Pensiamo che l'uomo viene giustificato per mezzo della fede senza le opere della legge» (Rm 20,20). L'esclusione non riguarda soltanto l'operare in conformità alla legge mosaica intesa come insieme di norme giuridiche, rituali, etiche, ma qualsiasi azione o desiderio dell'uomo. Pur mancando materialmente l'aggettivo, il pensiero di Paolo si può tradurre come giustificazione per la sola fede, come più chiaramente si trova in Galati: «Sapendo che non è giustificato alcun uomo per le opere della legge, ma solo in forza della fede in Gesù Cristo, credemmo anche noi in Gesù Cristo, appunto per essere giustificati per la fede di Cristo e non per le opere della legge, poiché per le opere della legge non sarà giustificato nessun mortale» (Gal 2,16). La giustificazione causata dalla fede consiste in una vera trasformazione interiore dell'uomo, reso capace di condurre una vita santa: non è limitata a una dichiarazione giuridica, a una semplice 'imputazione' dei meriti di Cristo. Coincidendo con il dono dello Spirito, fonte di santità morale, la giustificazione produce effetti reali: è quanto Paolo sviluppa nel collegare il dono dello Spirito al dono della giustizia (Gal 3,2-5; 5,22).

La reale trasformazione crea nell'uomo un dinamismo nuovo, una spinta a «camminare in maniera degna di Dio» (lTs 2,12), ad esercitare l'amore fraterno, a conservare la santità del corpo (lTs 2,14; 4,1-12; cf. 5,23). Accanto alla fede Paolo nomina spesso la carità e la speranza (lTs 1,3; 5,8) e usa formule che uniscono fede e azione, come quando parla di «opera della vostra fede» (lTs 1,3) o di «fede che opera mediante la carità» (Gal 5,6). La 'sola fede', non certo contraria alle opere, le esige per essere ritrovati irreprensibili al giorno del giudizio (lTs 5,23; cf. Mt 25,34ss). Ciò però non è tanto opera dell'uomo, ma di Dio che dona amore e santità (lTs 3,12-13; 5,23-24); è "frutto" dello Spirito (Gal 5,22; cf. Ez 36,27): è lo stesso Spirito, che vivificherà un giorno i nostri corpi, il motore della vita morale. La nuova vita creata nell'uomo è pura grazia, poiché «senza di me non potete fare nulla» (Gv 15,5); «infatti siete stati salvati per la grazia, tramite la fede... per le opere buone che Dio ha predisposto che noi compiamo» (Ef 2,8.10).
La costante sottolineatura del valore e dell'esigenza della prassi avvicina Paolo a Giacomo (cf. Gc 1,22 e Rm 2,13), che ha delle espressioni almeno apparentemente in contrasto con la dottrina della fede quale radice di

giustificazione. La difficoltà non consiste tanto nel considerare morta una fede senza opere (Gc 2,17), su cui anche Paolo potrebbe essere d'accordo, quanto nel ritenere le opere causa di giustificazione, sia pure parziale (Gc 2,24). Non è il caso di ricorrere alla facilitante soluzione agostiniana sulla diversità delle opere, anteriori per Paolo, posteriori alla giustificazione per Giacomo: anche dopo, infatti, l'uomo deve ritenersi incapace di portare a termine le esigenze della legge nuova, cioè dell'amore, se non vuole incorrere nel rimprovero rivolto ai giudei (Rm 10,2-4). L'accordo sostanziale va ricercato nella diversa prospettiva dei due scrittori. Se Paolo, trattando sistematicamente della giustificazione, ha ragione di attribuirla alla fede, Giacomo, partendo da una tradizione sapienziale sensibile all'esaltazione dell'azione dell'uomo, da una cristologia al servizio dell'etica, in presenza forse di certe deviazioni già rigettate da Paolo (Rm 3,8), si preoccupa giustamente di evitare l'immobilismo e l'inattività. Anche se persiste una qualche difficoltà, il fatto che Giacomo per 'giustificazione' intenda non il primo momento della salvezza, ma il secondo, quello della testimonianza vissuta, l'accordo sul valore della parola e il vasto campo della 'diversità ' espressiva della fede permettono di concludere che non siamo nella 'contrarietà', anche se in 'contrapposizione', in 'lotta'.
VII - DONO E RICERCA — Da tutto ciò risulta che la fede è puro dono di Dio, è *grazia.* Se Dio non si apre all'uomo attirandolo a sé, credere rimane impossibile. Solo se Dio «apre il cuore» (At 16,14) l'uomo diventa capace di «vincere il mondo» (lGv 5,4): la fede è infatti opera di Dio (Gv 6,29), non proviene da «carne e sangue» (Mt 16,17). «Siete salvi per grazia, ciò non proviene da voi, ma è dono di Dio» (Ef 2,8). Se riducessimo la fede a un'opera umana, introdurremmo di nuovo quel 'gloriarsi' che pone un diaframma tra Dio e l'uomo: solo il riconoscimento della fede quale dono di Dio permette all'uomo di affermare la propria radicale incapacità alla salvezza. «I giudei sono inescusabili non tanto per aver rifiutato le azioni visibili di Cristo, quanto per avere contrastato l'istinto interiore e l'attrazione della dottrina» (s. Tommaso). È l'iniziativa del Padre che dona gli uomini a Gesù (Gv 6,37). «Nessuno può venire a me se il Padre che mi ha mandato non lo attira... Chiunque ha ascoltato il Padre e ha accolto il suo insegnamento viene a me» (6,44-45). La fede cioè non può sbocciare solo dall'insegnamento e dai miracoli di Gesù, senza un'attrazione del Padre. L'appartenenza a Gesù è conseguente a un'azione del Padre (cf. 10,26.29). Un'adesione a Cristo solo umana, senza l'attrazione del Padre, si conclude con un triste abbandono (17,12). «All'origine della fede c'è un'attrazione divina che è più fondamentale dell'opzione umana, più fondamentale perfino della mediazione visibile di Gesù» (A. Vanhoye, *Notrefoi, oeuvre divine*). E l'uomo non ha da fare niente per raggiungere o camminare nella fede? È necessario che si ponga in atteggiamento di ricerca. Anche se nell'AT soggetto del ricercare è Dio e nel NT non si parla di una ricerca della fede (cf. At 13,8), Gesù assicura l'uomo che troverà quanto desidera (Mt 7,7-8), come Zaccheo che riuscì a vederlo (Lc 19,3), essendo stabilito che gli uomini «cerchino Dio e come a tastoni si sforzino di trovarlo» (At 17,27), per cercare la giustificazione in Cristo (Gal 2,17). La ricerca umana veramente è già una risposta a una precedente azione di Dio che la purifica, la indirizza verso l'ascolto della parola, la conversione, l'accoglienza della fede. La ricerca dell'uomo allora si concretizza nel lasciarsi ricercare da Dio. Ciò significa innanzitutto far leva sulla propria libertà nel momento del dono per diventare discepoli di un insegnamento del Padre, in modo da vivere nell'obbedienza alla verità conosciuta. «Chi fa la verità viene alla luce» (Gv 3,21). La samaritana si è lasciata guidare quando, messa a nudo nella condizione morale, ha riconosciuto la sua situazione ed ha esclamato: «Signore, vedo che sei un profeta» (4,19). I giudei, invece, all'invito di «operare le opere di Dio» nel senso di accogliere il disegno divino su di essi, sono rimasti fermi nella loro mentalità di autosufficienza nell'eseguire azioni comandate, nel loro essere pronti ad accettare solo dopo un'attenta verifica sulla sufficienza dei segni (6,28-30). Quando si fanno difensori del sabato e dell'onore di Dio, in

realtà non escono dal ristretto mondo della loro autosufficienza, chiuso alla circolazione dell'aria pura che viene dal dono di Dio. È necessario l'impegno a realizzare l'opera del Padre con la coscienza che ci è dato di realizzarla.

In ogni momento, poi, segno di sincera ricerca è l'atteggiamento di conversione fondato sull'umiltà: essa si manifesta nel costante cammino ascetico di eliminazione di quegli atteggiamenti egoistici, di concentrazione su di sé e non su Dio, i quali ostacolano la penetrazione della grazia divina che vuole condurre o accresce la fede.

I 537 Fede

FILEMONE

II - STRUTTURA E CONTENUTO — Pur nella sua brevità e semplicità di stile, la lettera a Filemone presenta lo schema abituale delle altre lettere paoline. Troviamo all'inizio l'indirizzo (1-3): vengono presentati i mittenti («Paolo, il prigioniero di Cristo, e Timoteo il fratello») e i destinatari («a Filemone, caro e collaboratore nostro, e alla sorella Appia, e Archippo nostro compagno di armi, e alla comunità che si raduna nella sua casa», lb-2). Da questo gruppo dì destinatari emerge subito la figura di Filemone: il discorso di Paolo sarà rivolto direttamente a lui. Nel ringraziamento che segue (4-7) viene messa in risalto la personalità cristiana di Filemone (v. 4) nonché la sua attività caritativa (v. 7).

Si ha poi il corpo della lettera (8-21). Si coglie un certo movimento letterario in crescendo. Paolo supplica (v. 9); precisa l'oggetto: Onesimo, schiavo "utile" (vv. 10-14); Filemone lo dovrà accogliere non più come schiavo, ma come fratello (vv. 15-16), come Paolo stesso (v. 17). Paolo non dimentica di avere, come apostolo, l'autorità di indicare a Filemone ciò che è conveniente *(tò anèkon*; v. 8), ma, data l'intesa che c'è tra lui e Filemone, si esprime solo in termini di amore, il linguaggio tipico della *domus ecclesia* cristiana. In questo contesto Paolo prega Filemone e lo fa per Onesimo, che qualifica subito come figlio suo, generato nelle catene. Onesimo, "figlio" di Paolo, è diventato cristiano. Giocando sul significato del nome Onesimo in greco significa "utile" Paolo afferma che, in seguito alla sua conversione, Onesimo fa adesso onore al suo nome: «Lui che un tempo non ti fu utile [*àchrèston*] e che ora è invece utilissimo *[éuchrgstori]* a te e a me» (v. 11).

Nonostante l'affetto che ha per questo nuovo figlio e i vantaggi che la sua presenza comporterebbero per Paolo «nelle catene del vangelo» (v. 13), Paolo, rispettando la legge romana, invia Onesimo a Filemone, l'unico che possa disporne. Onesimo, quindi, ritornerà da Filemone, ma ci sarà tra i due un rapporto nuovo, prima imprevedibile: «Forse proprio per questo è stato separato temporaneamente, perché tu lo acquistassi per sempre (*aiònion*), non più come schiavo, ma più che schiavo: un fratello caro, particolarmente a me: quanto più a te e nella carne e nel Signore!» (vv. 15-16). Onesimo appartiene ora a doppio titolo alla "familia" di Filemone.

Paolo si sente parte del nuovo contesto che unisce Filemone a Onesimo: «Se hai una comunione con me, accogli lui come me stesso» (v. 17). Questa espressione costituisce il vertice di tutto il movimento letterario.

Dopo, Paolo si muove su un piano concreto: si occupa dei danni che Onesimo può aver arrecato a Filemone, del debito contratto con lui. Con un tocco piacevole di umorismo, Paolo dice a Filemone di mettere tutto in conto a lui, assicurandolo che pagherà. Nello stesso tempo gli ricorda che lui, Filemone, deve a Paolo se stesso. Paolo ha piena fiducia, sa che Filemone farà ancora più di quanto gli abbia richiesto. Lo prega di preparargli un'ospitalità: spera di poterlo presto raggiungere di persona (vv. 21-22).

I saluti, rivolti ancora a Filemone (vv. 23-24), e un augurio di benedizione rivolto invece a tutti i destinatari (v. 25), concludono la lettera.

III - SPUNTI DI RIFLESSIONE TEOLOGICA — Anche se nella lettera a Filemone non è trattato esplicitamente nessun problema teologico, vi troviamo tutto un contesto di teologia implicita. I punti di maggiore rilievo sono i seguenti.

1. L'AUTORITÀ APOSTOLICA DI PAOLO - Anche se non si qualifica come tale, Paolo nella lettera appare come apostolo: sa di avere autorità e di poterla esprimere con tutta franchezza (v. 8). Alla fine della lettera parla di obbedienza da parte di Filemone (v.21).

L'autorità di Paolo entra nel campo del comportamento: può «imporre *[epitàssein]* ciò che conviene» (v. 8); senza rinunciare alla sua responsabilità di guida, Paolo la inquadra nel contesto di amore che intercorre tra Filemone e lui:

Paolo ama e apprezza Filemone (cf. Fm 5-7) e, viceversa, sa di essere amato da lui (cf. Fm 17-22). Sulla base di questa reciprocità, «a causa dell'amore» (v. 9), Paolo indica a Filemone «ciò che conviene» (v. 9) mediante una preghiera che sa di essere accolta anche al di là di quello che esprime (cf. Fm 21) e che, alla fine, si traduce in un imperativo, sempre condizionato dall'amore: «Accoglilo come me stesso» (v. 17). Appare qui lo stile tipico dell'autorità nel NT: lungi dall'essere un'imposizione estrinseca opprimente e rigida, sa passare attraverso la persona.

2. UNA SINTESI DI VITA ECCLESIALE –
1 cenni che Paolo fa alla vita ecclesiale sono significativi, pur nella loro sobrietà: emerge un'immagine suggestiva di chiesa, personalizzata in Filemone. La fede e la carità sono saldate insieme, costituendo un movimento omogeneo indirizzato «verso il Signore Gesù e verso tutti i santi» (v. 5). Da questa condivisione della fede nell'amore deriva una forza che spinge a conoscere e a realizzare tutte le forme di bene che competono ai cristiani nella loro situazione di crescita "verso Cristo" (v. 6).

La chiesa accetta in pieno l'autorità di Paolo (cf. vv. 8.21), ma lo fa con gioia, con una creatività (cf. v. 21) che Paolo incoraggia: «In modo che il bene che fai non sia necessità *[katà andnken*], ma fatto volentieri di tua iniziativa *[katà hekoùsion]»* (v. 14).

Nella chiesa è avvertita l'azione dello Spirito: già implicita nel quadro positivo dell'amore e della comunione (*koinónia,* v. 6; *koinònón,* v. 17), viene esplicitata nel saluto finale. Lo Spirito di Dio e di Cristo si comunica alla dimensione dell'uomo capace di accoglierlo, allo spirito: quando Paolo parla dello spirito dell'uomo, lo sente sempre portatore attuale o possibile dello Spirito di Dio e di Cristo. Pensando alla comunità di Filemone può augurare a tutti i suoi componenti che la "benevolenza di Cristo", quella che dona lo Spirito, sia "col vostro spirito" (v. 25).

3. SCHIAVITÙ E VITA CRISTIANA - La condizione di Onesimo schiavo fuggitivo, la figura di Filemone padrone cristiano, il rapporto di Paolo con tutti e due ha posto da tempo il problema dell'atteggiamento di Paolo e della chiesa primitiva: cf. Col 3,22-4,1; Ef 6,5-8; lPt 2,18-22 nei riguardi della schiavitù. Dalla lettera a Filemone appare che Paolo non pensa a una rivoluzione sociale: rimandando Onesimo a Filemone, rispetta le leggi vigenti. Emerge però una dimensione nuova, condivisa da lui, Filemone e Onesimo, che supera il livello della situazione sociale e del suo ordinamento giuridico: per il cristiano l'unico valore assoluto che relativizza radicalmente tutto il resto è Cristo. Accettando Cristo come assoluto emerge una costellazione di rapporti nuovi tra le persone tipicamente cristiana, che fa dimenticare i vecchi rapporti, compreso il rapporto padrone schiavo. Onesimo cristiano, nei riguardi di Filemone cristiano, non è più uno schiavo, con tutti i vantaggi che Filemone poteva trarne, ma «più che schiavo, un fratello carissimo nella carne e nel Signore» (v. 16). Per Paolo, Onesimo cristiano è "un figlio" (v. 10), il suo "cuore" (v. 11). Sarà l'assoluto di Cristo immesso dal di dentro anche nel tessuto sociale che porterà di fatto anche all'abolizione giuridica della schiavitù.

FILIPPESI

I - L'ORIGINE DELLA LETTERA — La lettera ai Filippesi è stata composta in una situazione di prigionia: Paolo parla delle sue "catene" (cf. Fil 1,3). Non ci dice però dove questa prigionia si realizza. È venuto spontaneo, per colmare questa lacuna di indicazione, pensare a Roma: lo spunto lo hanno dato il fatto documentato che Paolo fu prigioniero a Roma (cf. At 28,30-31) e due espressioni che si trovano nella lettera: "pretorio" (Fil 1,13) e "casa di Cesare" (Fil 4,22). Ma sono state sollevate delle obiezioni che a molti studiosi sono sembrate determinanti: la lettera suppone uno scambio relativamente rapido tra Paolo e la comunità di Filippi; si dà per scontato che Paolo non abbia più visitato la comunità dopo la sua fondazione (cf. Fil 1,26.30; 2,12; 4,5), mentre al tempo

della prigionia romana si era recato almeno due volte in Macedonia e quindi anche a Filippi.

Sono state proposte altre città: Cesarea Marittima, ma che presenta gli stessi inconvenienti di distanza di Roma, ed Efeso, che, tutto sommato, appare la più probabile. Paolo passò un lungo periodo a Efeso, probabilmente dal 53 al 56. Anche se gli Atti non ci parlano di una prigionia efesina, un'allusione di Paolo a grosse difficoltà incontrate proprio ad Efeso (cf. ICor 15,32) può riferirsi a un periodo di prigionia.

Il "pretorio" sarebbe allora il palazzo del governatore, "quelli della casa di Cesare" i funzionari addetti agli interessi patrimoniali dell'imperatore. L'opulenza della città di Efeso ai tempi di Paolo conferma queste denominazioni.

Da questo quadro emerge una data: siamo verso la metà degli anni 50. Paolo è in prigione in una situazione
difficile, col rischio addirittura di una condanna a morte (cf. Fil 1,19-23); i filippesi, informati, secondo una linea di premura particolare che hanno sempre avuto verso Paolo (cf. Fil 4,15-16), gli mandano degli aiuti tramite Epafrodito e Paolo li accoglie con gioia e gratitudine (cf. 4,18-19). Epafrodito, che doveva rimanere presso Paolo, si ammala gravemente, poi guarisce e Paolo lo rinvia a Filippi (cf. Fil 2,25-30). Nonostante il rischio grave di condanna che sa di correre, Paolo si sente fiducioso e spera di potersi recare presto a Filippi di persona, dopo avervi inviato Timoteo (cf. Fil 2,19-24). Tutto questo contesto, con l'intreccio caratteristico di rapporti che esprime, è lo sfondo irrinunciabile che permette di comprendere la lettera. Sull'autenticità della lettera, oggi, non vi sono dubbi.

II - STRUTTURA E TRAMA DELLA LETTERA — Partendo dalla testimonianza di s. Policarpo, che scrivendo ai filippesi intorno al 105 parla di "lettere", al plurale, che Paolo avrebbe loro indirizzate, e rilevando alcune eterogeneità letterarie specialmente il tono polemico, insolitamente aspro e inatteso di Fil 3,1b, alcuni studiosi (W. Schmithals) hanno proposto l'identificazione, nel testo che abbiamo, di tre lettere originarie (A: 4,10-23; B: 1,1-3,1; 4,4-7; C: 3,2-4,3.8s) o di due (J. Gnilka: lettere dalla prigionia: 1,1-3,la; 4,2-7.10-23; lettera polemica: 3,lb-4,1.8s), che sarebbero poi state fuse insieme. Altri studiosi, però, in numero crescente in questi ultimi anni, stanno per l'unità sostanziale del testo della lettera (J. Ernst, W.J. Dalton, R. Fabris, ecc.). In effetti da una parte la testimonianza di s. Policarpo non appare così determinante (il suo plurale può essere una indicazione globale) e inoltre le discontinuità, anche piuttosto brusche, sono nello stile di Paolo. Vista nell'insieme della sua stesura attuale, la lettera presenta una sua linea letteraria di sviluppo. Uno sguardo ravvicinato ci permette di evidenziarla e di cogliere, nello stesso tempo, la trama teologica di fondo.

Il prologo consta, come di consueto, dell'indirizzo (1,1-2) e del ringraziamento (1,3-11). L'indirizzo, nella sua brevità insolita, contiene gli elementi letterari usuali: «Paolo e Timoteo, servitori di Gesù Cristo» (1,1) sono i mittenti; la chiesa di Filippi, con la sua strutturazione (si parla di "sorveglianti", *episkópois*, e di "servitori", *diakónois*) ne costituiscono i destinatari. Il ringraziamento un piccolo gioiello della letteratura paolina presenta invece uno sviluppo articolato: Paolo esprime la sua soddisfazione per il progresso che il vangelo da lui annunziato sta facendo nella chiesa di Filippi, il suo affetto particolarmente intenso per la chiesa stessa, l'augurio di uno sviluppo nell'amore, con quella crescita contestuale della conoscenza di Cristo e degli altri e della capacità di scelta che l'amore comporta.

Il tono letterario del ringraziamento crea un clima di grande confidenza e reciprocità. La lettera si sviluppa tutta sull'asse comunicativo "io-voi". Proprio seguendo l'asse "io-voi" è possibile identificare una prima parte della lettera in 1,12-2,18. Paolo prima parla di sé, della sua situazione penosa di prigioniero che, però, contribuisce al progresso del vangelo perché le sue «catene sono manifeste in Cristo a tutto il pretorio e a tutti gli altri» (1,13). Forzatamente inattivo, Paolo si rallegra che il vangelo sia annunziato da altri, sotto qualunque forma ciò

avvenga. La prospettiva possibile di una morte vicina non lo spaventa perché l'essenziale per lui è che «Cristo venga glorificato sia attraverso la vita sia attraverso la morte» (1,20). Per lui ormai tutto è rapportato a Cristo, che è il valore di fondo, l'assoluto della sua esistenza: «Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno» (1,21).

Parlando di sé, Paolo già pensa ai filippesi: la sua attenzione si sposta gradatamente verso di loro: ne deriva un'esortazione calda e appassionata. I filippesi dovranno, come sta facendo personalmente Paolo (1,12-20), vivere anche socialmente secondo il vangelo, grati perché a loro è «stato fatto il dono di grazia riguardo a Cristo non solo di credere in lui, ma di soffrire per lui» (1,29). Il discorso di Paolo si fa ancora più incisivo: il pensiero del rapporto globale tra i filippesi e Cristo in fondo anche per loro «il vivere è Cristo» lo stimola a chiedere loro il massimo su questa linea. Appellandosi, per dare ancora più risalto alle sue parole, a tutta la serie di elementi che lo uniscono ai filippesi e viceversa, li esorta a far propria l'aspirazione fondamentale di Cristo: servire gli altri, fino al dono totale di sé (cf. 2,1-11; i versetti 2,6-11 costituiscono il noto "inno cristologico" che per la sua importanza teologica merita una trattazione a parte). Se i filippesi accettano questo invito, collaboreranno attivamente alla realizzazione piena della loro salvezza. Nonostante le difficoltà che incontreranno nell'ambiente, saranno felici e Paolo lo sarà con loro (2,12-18).

Paolo riprende a parlare di sé e poi passa di nuovo, sempre in termini di esortazione, a parlare ai filippesi di loro. Abbiamo una seconda parte: 2,19-4,1.

La sua situazione di prigioniero ha delle mitigazioni: c'è la presenza di Timoteo, che ha assistito Paolo «come un figlio il padre... in vista del vangelo» (2,22). C'è stato l'intervento di Epafrodito, «mio fratello e collaboratore e compagno di combattimento, vostro inviato dice Paolo ai filippesi e liturgo *[leitourgón]* della mia necessità» (2,25). L'attenzione si sposta da Paolo ai filippesi: «Per il resto, fratelli miei, gioite nel Signore: scrivervi le stesse cose per me non è gravoso, per voi è utile» (3,1). Quali sono le "stesse cose" appare immediatamente: lo stile ha quello sbalzo brusco più volte rilevato: «Guardatevi dai cani, guardatevi dai malfattori, guardatevi dalla mutilazione!» (3,2). Paolo polemizza contro i giudaizzanti. Il pensiero dei giudaizzanti accadrà lo stesso nella 2Cor lo porta a ripensare alla sua vita, facendo come un bilancio delle tappe principali. La tappa giudaica era stata brillante: «Circonciso l'ottavo giorno, della discendenza di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, secondo la legge fariseo; per quanto riguarda la giustizia che si trova nella legge, divenuto irreprensibile» (3,5-6).

L'incontro successivo con Cristo aveva determinato un rovesciamento di valori: «Quello che per me era un guadagno, io lo ritenni e lo ritengo una perdita in forza di Cristo» (2,7). Ma Paolo, lasciando la sua ricchezza giudaica, non rimane nel vuoto: «Anzi io ritengo proprio che tutto sia una perdita a causa del valore eccedente della conoscenza di Cristo mio Signore» (2,8). La tappa cristiana entusiasma Paolo più di quanto aveva fatto quella giudaica.

Paolo non la ritiene conclusa. Si sa e si accetta in movimento: «Non che abbia già ricevuto o sia già divenuto perfetto: invece inseguo per potere afferrare, per il fatto che io sono stato a mia volta afferrato da Cristo» (3,12).

Paolo guarda con interesse al quadro dinamico della sua vita che sta delineando non per una forma di autocompiacenza sterile, ma sempre in funzione dei filippesi: i suoi valori, quelli che ha realizzato e sta inseguendo, sono anche i loro: «Diventate miei imitatori insieme, fratelli, e guardate con attenzione coloro che camminano così secondo il modello che trovate in noi» (3,17). L'esortazione si prolunga: sullo sfondo c'è l'esigenza scomoda di andare controcorrente. Uno sguardo verso la meta escatologica, alla quale sia i filippesi che Paolo stanno tendendo, incoraggia a continuare il cammino. Qui, il "voi" diventa "noi": Paolo si coinvolge coi filippesi e quasi si identifica con loro: «La nostra cittadinanza è nei cieli: di là aspettiamo il Signore Gesù Cristo come salvatore» (3,20). Questo sentirsi insieme, prima nel cammino, poi nella convivenza della cittadinanza

i

celeste, fa quasi esplodere l'affetto, la tenerezza di Paolo, il quale, riprendendo il "voi" esortativo, conclude: «Per cui, fratelli miei, carissimi e tanto desiderati, gioia e corona mia, state così saldi nel Signore, carissimi!» (4,1).

Nella terza parte, conclusiva della lettera (4,2-23), gli elementi autobiografici ("io") e quelli esortativi ("voi") si alternano e si intrecciano. Paolo inizia con un "voi" più particolare: le donne hanno un ruolo determinato nella comunità di Filippi. Paolo si rivolge prima a due di esse, Evodia e Sintiche, perché l'accordo tra di loro sia perfetto; quindi, allargando il suo discorso riferito ancora a protagoniste femminili, raccomanda a Sizigo di accogliere «quelle che hanno faticato per il vangelo insieme a me, Clemente e gli altri miei collaboratori» (cf. 4,2-3). Poi il discorso, ancora mantenuto sulla linea del "voi" esortativo, si fa più generale: Paolo prigioniero invita tutti insistentemente alla gioia: «Gioite nel Signore sempre: lo dirò di nuovo: gioite!» (Fil 4,4). Questo invito non è una fuga in verticale, ma una precisa presa di coscienza, da parte del cristiano, della sua situazione teologica.

L'esortazione ai filippesi orienta gradualmente Paolo verso se stesso: «Ciò che voi imparaste, accoglieste, udiste e vedeste in me, è quello che dovete fare, e il Dio della pace sarà con voi» (4,9). È un'espressione- ponte che determina il passaggio dal "voi" esortativo all'"io" autobiografico. Parlando ora di se stesso, Paolo riprende l'invito imperativo alla gioia indirizzato ai filippesi: «Gioii grandemente nel Signore, perché ancora una volta rifioriste nei vostri sentimenti a mio riguardo» (4,10). C'è, tra Paolo e i filippesi, un'intesa particolarmente profonda: «Non che io cerchi il vostro dono, ma cerco il frutto che abbonderà sul vostro conto» (4,17). E Paolo ricambia la sensibilità che i filippesi hanno mostrato a proposito delle sue necessità: «Il mio Dio, poi, colmerà ogni vostra necessità in proporzione con la sua ricchezza, nella gloria, in Gesù Cristo» (4,19). Siamo alla conclusione. L'attenzione di Paolo si sposta di nuovo da se stesso ai filippesi: inviando loro i saluti di tutti i cristiani addetti alla "casa di Cesare" (4,22), chiede di farsi interprete di un suo saluto da portare personalmente a ciascun membro della comunità (cf. 4,21-23).

III - LA TEOLOGIA DELLA LETTERA — In forza dell'intreccio continuo tra l'"io" e il "voi" che abbiamo rilevato, la teologia della lettera ai filippesi è talmente applicata alla vita, sia di Paolo che dei destinatari, da amalgamarsi completamente con essa. L'esposizione dettagliata della trama della lettera è anche un'esposizione della sua teologia. Alcuni punti, tuttavia, meritano un'attenzione speciale.

1. L'INNO CRISTOLOGICO - Il brano 2,6-11, per un certo ritmo rilevabile anche a una prima lettura e per la peculiarità di alcune sue espressioni rispetto al linguaggio normale di Paolo (come *morphè, schèma, isa Theói),* ha fatto pensare a un inno liturgico prepaolino. Lo studio meticoloso a cui è stato sottoposto, «una specie di radiografia stilistico-letteraria» (Fabris), ha dato luogo a risultati tuttora discordi nei particolari, che però confermano la natura innica del brano e il suo genere letterario di una "confessione di fede" liturgica.

L'interesse teologico-biblico non è minore di quello strettamente letterario: il brano si conclude con un'affermazione cristologica di importanza capitale: il Gesù risorto, ricevendo da Dio il «nome al di sopra di ogni nome» (2,9), è collocato allo stesso livello di Dio e riconosciuto come tale dall'assemblea liturgica che lo proclama Signore (cf. 2,11).

Ma come si arriva a queste conclusioni, o, in termini equivalenti, chi è propriamente il Cristo soggetto dei primi versetti (2,6-7a) dell'inno? Si è parlato, specialmente nella patristica greca, del Cristo al livello trinitario preesistente all'incarnazione: essendo "nella forma di Dio" non considerò un "tesoro geloso" (*harpagmón*: in senso passivo) questa uguaglianza con Dio, ma, incarnandosi, "svuotò" (*ekénosen*) se stesso, assumendo la condizione umana. Come uomo poi affronterà per obbedienza la morte in croce, e sarà glorificato e portato al livello divino nel contesto della risurrezione.

Un'altra interpretazione più recente vede nel soggetto protagonista il Cristo

già incarnato. Pur avendo coscienza della sua divinità, il Cristo- uomo dà alla sua vita un orientamento di fondo antitetico a quello tentato da Adamo: invece di ritenere l'"essere uguale a Dio" una "cosa da rapire" come aveva fatto Adamo *(harpagmón* in senso attivo), sceglie la via del servizio: "svuota" se stesso nel senso che si espropria di ogni ricerca di vantaggio proprio, divenendo così il modello ideale per le scelte degli uomini (*en homoiómati anthropon,* nel senso di "espressione percettibile della categoria degli uomini"). Con questa opzione fondamentale affronta l'esproprio supremo della morte e giunge così, con la risurrezione, a quel livello di Dio che Adamo aveva sognato invano di raggiungere.

2. LA LITURGIA DEL SERVIZIO - Paolo nel decorso della lettera riferisce una terminologia strettamente liturgica ad azioni e situazioni che non presentano nessuna caratterizzazione cultuale: Paolo, pensando alla sua vita tutta donata, la considera in funzione della «liturgia della vostra fede» (Fil 2,17).

Epafrodito è «messaggero e liturgo *[ìeitourgón]* a servizio della necessità» di Paolo (2,25). Quasi per togliere ogni dubbio su quello che intende dire con questa terminologia particolare, Paolo aggiunge subito dopo che Epafrodito ha rischiato la vita per «compensare la vostra assenza in un servizio liturgico indirizzato a me *[tès prós me leitourghias]*» (2,30). La presenza di Epafrodito e i doni che porta a Paolo a nome dei filippesi sono ritenuti «profumo soave, offerta sacrificale *[thysian]* accolta, gradita a Dio» (4,18). Tutto un nucleo terminologico riguardante strettamente, nell'AT, il servizio cultuale del tempio, viene spostato intenzionalmente e riferito al servizio che Epafrodito presta a Paolo. Il servizio di amore ha quindi la dignità dell'antica liturgia.

È il primo elemento che troviamo della "liturgia" della vita che Paolo elaborerà ulteriormente nella lettera ai Romani (cf. Rm 12,1-2: /'Romani [lettera] III, 2).

3. L'INSIDIA DELLA PROPRIA GIUSTIZIA - Parlando della sua conversione, Paolo la interpreta come un cambiamento di direzione nella ricerca di una "giustizia" (*dikaiosyne).* Vuole, ora che è divenuto cristiano, ritrovarsi continuamente in Cristo, «non avendo dice la mia giustizia, quella che deriva dalla legge, ma quella che deriva dalla fede di Cristo, la giustizia che deriva da Dio e si basa sulla fede» (3,9). La giustizia che deriva dalla legge è qualcosa di più dell'osservanza della legge stessa, osservanza che Paolo riconosce di avere praticato alla perfezione (cf. Fil 3,6). Si tratta della realizzazione di se stesso, dell'attualizzazione della propria personalità. Paolo, osservando pienamente la legge, ha costruito se stesso. Ed è proprio questo egocentrismo che gli appare come il germe negativo che intacca e corrode irreparabilmente questo genere di "giustizia": l'uomo che, in qualunque modo, anche tramite l'osservanza della legge, cerca se stesso, non fa pareggio, non si realizza. Se uno invece, come ha fatto Paolo, si apre a Cristo affidandosi pienamente a Dio, raggiunge quella pienezza di realizzazione di sé, quella "giustizia", che viene da Dio e viene accolta dall'uomo tramite l'affidamento della fede. È una situazione che spinge a uscire dal proprio sistema: ma uscito da se stesso, l'uomo come Paolo si incontrerà con la potenza di Cristo: «Per conoscere lui (Cristo) e la potenza della sua risurrezione e la partecipazione [*koinómari)* delle sue sofferenze, conformato alla sua morte per incontrarmi poi con la risurrezione» (3,10-11).

4. LA CRESCITA CRISTIANA - Paolo sottolinea questo aspetto con particolare insistenza, presentando se stesso come protagonista di un dinamismo continuo di crescita e coinvolgendovi esplicitamente i suoi ascoltatori (cf. Fil 3,12-16). La messa in moto di questo dinamismo è un'iniziativa di Dio: Paolo la denominerà «chiamata all'alto *(ano)* di Dìo in Cristo» (3,14). La meta trascendente verso cui spinge questa chiamata viene precisata ulteriormente: si tratta di "afferrare" Cristo (3,12), di arrivare a una condivisione piena della sua vitalità di risorto. Afferrato da Cristo, Paolo si è messo a percorrere il cammino difficile con un ritmo sostenuto, "insegue" (cf. 3,12) quel Cristo che lo ha afferrato e che sembra sfuggirgli. Parlando in termini più concreti: «Fratelli, io

i

non mi calcolo come uno che ha già ricevuto; faccio una cosa: dimenticando il passato e lanciandomi verso ciò che mi sta davanti, inseguo movendomi verso la meta» (3,13-14a). Il passato non solo di giudeo, ma anche di cristiano, non lo interessa: Paolo calcola solo quello che gli sta davanti nel cammino, è tutto proteso verso un Cristo futuro.

Passando poi a una generalizzazione paradigmatica, Paolo afferma che la maturità cristiana comporta questa spinta in avanti: «Quanti siamo perfetti, dobbiamo avere questa aspirazione» (3,15). Il cristiano "perfetto", illuminato dallo Spirito e già avanti nell'esperienza cristiana, si sente e si accetta in una situazione di crescita personale continua. Chi non avverte ancora questa spinta in avanti, si trova all'inizio del cammino: Dio, allora, tramite un'illuminazione interiore particolare gli farà comprendere l'esigenza di una crescita continua alimentata dallo Spirito: «Se avete aspirazioni diverse, Dio [tramite il suo Spirito] ve lo rivelerà. L'importante è che, a partire dal punto che abbiamo raggiunto, andiamo avanti sulla stessa linea» (3,15-16). È la linea dello Spirito (cf. Gal 5,25).

5. LA META ESCATOLOGICA E LO STATO INTERMEDIO - La spinta di crescita tende a un traguardo che si colloca nella trascendenza: è la meta escatologica. Paolo la sente con particolare intensità. In una situazione di rischio pensa alla morte con tranquillità, quasi con gioia. Con la morte si realizzerà un "essere con Cristo" (Fil 1,23) che non si può raggiungere in questa vita. Paolo afferma e sottolinea con decisione la positività di questa comunione ultraterrena con Cristo ("molto, tanto meglio": Fil 1,23), ma non ne precisa le modalità. Fa lo stesso per quanto riguarda la meta terminale, oltre lo stato intermedio dell'immediato dopo- morte: ci dice che è una condizione estremamente positiva, vissuta insieme ("convivenza di cittadini", *politeuma,* Fil 3,20) e condivisa. Si avrà una trasformazione rispetto alla situazione attuale nel senso di una partecipazione piena, senza limitazione di sorta, alla vitalità di Cristo risorto, nel contesto globale della "gloria" della nuova creazione: «Trasformerà il corpo della nostra debolezza rendendolo conforme al corpo della sua gloria secondo l'energia della sua potenza e della capacità che ha di sottomettere tutte le cose» (Fil 3,21).

6. LA TEOLOGIA DELLA GIOIA CRISTIANA - L'invito pressante di Paolo alla gioia (cf. Fil 3,4) non è una sua espressione emotiva, quasi un desiderio o un augurio: è un imperativo basato su un suo contesto teologico preciso. Il punto di partenza è l'esperienza dell'AT: quando ci si avvicina a Dio, lo si fa sempre in un contesto di gioia. In Paolo è la vicinanza di Cristo, il contatto con lui che fonda l'imperativo della gioia. Si tratta di una doppia vicinanza. Anzitutto quella escatologica, che relativizza la vita rispetto alla manifestazione finale di Cristo: la gioia, in questa prospettiva, si salda con la speranza e ne diventa quasi sinonimo. C'è, inoltre, una vicinanza immediata, una concomitanza di Cristo rispetto alla vita attuata dal cristiano: il Cristo accolto dal cristiano tende e fa rivivere, purifica continuamente dai residui di peccaminosità, che sono gli elementi anti-gioia, mediante l'applicazione della virtualità della sua morte. Inoltre, partecipando incoativamente la vitalità di risorto, Cristo dà la possibilità di amare gratuitamente, di "essere per": e l'amore dà gioia. In questo contesto anche le sofferenze cambiano di segno: sono una condivisione delle sofferenze di Cristo, con la stessa valenza soteriologica (cf. Fil 3,10), e costituiscono, paradossalmente, un dono di grazia (cf. Fil 1,29). Animato dal coraggio della gioia, il cristiano saprà esporre le sue preoccupazioni a Dio, anziché chiuderle in se stesso o chiudersi in esse (cf. Fil 4,6). La partecipazione alla vitalità e all'amore di Cristo risorto lo spingerà a guardare con un'apertura gioiosa e costruttiva a tutto l'orizzonte della sua realtà, sapendone scoprire e valutare gli elementi positivi (cf. Fil 4,8).

G

GALATI

1 - DESTINATARI E OCCASIONE DELLA LETTERA — La lettera indirizzata esplicitamente “alle chiese della Galazia” (Gal 1,2) ha fatto pensare a una regione più o meno estesa del centro dell’Asia Minore, dove si erano stabiliti dopo diversi spostamenti, fin dal terzo secolo a.C., i galati, una popolazione di origine celtica. La regione abitata dai galati faceva perno sulla città di Ancyra (la moderna Ankara), che nel 25 a.C. divenne la capitale della provincia romana della Galazia. La provincia aveva un’estensione notevole; a nord arrivava quasi al Mar Nero, a sud toccava il Mediterraneo, occupando tutto il blocco centrale. Questa vasta estensione ha posto un problema; dove si trova, esattamente, la regione delle chiese della Galazia? A nord, nella Galazia propriamente detta, intorno ad Ancyra, oppure altrove, per esempio a sud, intorno alle città di Iconio (la moderna Konia), Derbe e Listra raggiunte da Paolo già nel suo primo viaggio missionario? La risposta prevalente degli studiosi è per la prima alternativa: l’elemento più importante a suo favore è il fatto che, a prescindere dalle dimensioni amministrative della Galazia provincia romana, coloro che erano chiamati galati abitavano intorno ad Ancyra propriamente nel triangolo Ancyra, Pessinunte, Tavio mentre gli abitanti del sud venivano chiamati licaoni. La presenza di comunità cristiane nei centri dell’Asia Minore è stata confermata recentemente dalla scoperta, a Bogazkòy, di lapidi sepolcrali cristiane.

Paolo raggiunse, non certo senza notevole fatica e disagio, la regione della Galazia all’inizio del suo secondo viaggio missionario. Una malattia fastidiosa, che lo costrinse a trattenersi più del previsto, fu l’occasione per un’evangelizzazione accurata che fu accolta con entusiasmo. Paolo lasciò in Galazia una serie di comunità fiorenti già bene avviate. Nel suo terzo viaggio missionario (cf. At 18,23). Paolo poté constatare che le comunità della Galazia perseveravano nel loro cammino di fede.

Poi si verificò un inconveniente serio. Come possiamo dedurre dalla lettera stessa gli Atti non ci dicono niente in proposito si infiltrarono nelle chiese della Galazia i cosiddetti ‘giudaizzanti’. Ci è difficile ricostruire con precisione storica la loro identità: doveva trattarsi di giudeo-cristiani che sostenevano la necessità della legge e di tutto il contesto giudaico, a cominciare dalla circoncisione, per essere veri cristiani. Paolo che, invece, ha indicato, come agli altri pagani, la via diretta a Cristo senza la trafila giudaica, di fatto ha ingannato i galati. Queste affermazioni dei giudaizzanti dovettero far molta presa sui galati. Il contesto giudaico, col suo insieme di norme e di pratiche, dava una certa sicurezza, basata sulla possibilità di verifica umana. Era, in fondo, il fascino sempre in agguato, nell’uomo, della “propria giustizia”.

Paolo energicamente reagì e scrisse la lettera ai Galati che abbiamo.

Non ci sono dubbi seri né sull'autenticità della lettera né sulla sua integrità. La data probabile di composizione è verso la metà degli anni 50, se Paolo scrisse la lettera da Efeso; oppure all'inizio dell'anno 58 se la lettera fu scritta alla fine del terzo viaggio.

Lo stile è particolarmente mosso. Paolo non risparmia nemmeno espressioni pesanti. La situazione dei galati lo preoccupa a tal punto che, all'inizio della lettera, tralascia il ringraziamento abituale. Man mano, però, che il discorso si svolge, il tono letterario si fa più disteso. Alla fine Paolo, sicuro di essere compreso e seguito dai suoi galati, li chiama enfaticamente "fratelli", concludendo la lettera proprio con questo termine (cf. Gal 5,18).

II - LA STRUTTURA LETTERARIA — Già la prima lettura fornisce un'indicazione di fondo importante. Dopo l'indirizzo (1,1-5), Paolo entra subito in argomento, esprimendo la sua sorpresa per la nuova situazione determinatasi nelle chiese della Galazia (1,6-9). Quindi, sempre nell'intento di riportare i galati alla verità del vangelo, fa prima un'esposizione autobiografica (1,10-2,21), poi, riferendosi più direttamente agli argomenti dei giudaizzanti, un'esposizione prevalentemente dottrinale, che si protrae sino alla fine (3,1-6,10). Conclude con un saluto di propria mano (6,11-18).

Questa divisione della lettera si impone ed è accettata comunemente. Ma si può andare oltre. Anche se la proposta di una strutturazione simmetrica di tipo chiastico di tutta la lettera (J. Bligh) fa difficoltà, si è tentato e si tenta tuttora di seguire nella maniera più aderente possibile il filo del pensiero di Paolo. Senza entrare in discussioni di dettaglio, possiamo perlomeno individuare, nella divisione di fondo indicata più sopra, cinque fasi, caratterizzate dalla prevalenza rilevante di termini chiave.

Dopo l'indirizzo (1,1-5) si parla, per prima cosa, del *vangelo* (1,6-2,21). Esiste un solo vangelo, quello annunciato da Paolo. Paolo lo ha appreso direttamente tramite una rivelazione di Cristo (1,11-13); è stato approvato anche da Pietro e dagli altri apostoli (1,18-2,10): Paolo lo ha difeso contro il comportamento incoerente di Pietro (2,11-21).

Il vangelo annunciato passa nell'uomo tramite l'apertura della *fede* (3,1-29): la giustificazione viene dalla fede, non dalle opere della legge (3,1-14); Abramo fu giustificato in base alla fede: la benedizione data a lui e alla sua discendenza si concentra in Cristo e da Cristo passa ai cristiani (3,15-18); la legge, venuta dopo, ha avuto una funzione provvisoria (3,19-29).

Accettando il vangelo mediante la fede, l'uomo diventa *figlio* di Dio (4,1-31). La filiazione divina dell'uomo si realizza di fatto quando Dio, nella pienezza dei tempi, invia il proprio Figlio e dà il dono dello Spirito (4,1-7); la nuova vita deve prendere consistenza nei galati (4,8-20); ed è, in ultima analisi, quella promessa da Dio ai veri discendenti di Abramo: i cristiani liberi, figli della Gerusalemme celeste (4,21-39).

La vita di figli è organizzata dallo *Spirito* (5,1-6,10). La libertà donata da Cristo è la sua stessa capacità di amare (5,1-15); lo Spirito ne è il principio attivo: il suo "frutto" amore, gioia, pace si contrappone alle "opere della carne" (5,6-24); la vita secondo lo Spirito richiede un comportamento corrispondente.

Nella conclusione Paolo (6,11-18), scrivendo di propria mano, sintetizza e personalizza quanto ha esposto prima. Si sente e si proclama seguace della croce di Cristo. Se ne può addirittura gloriare, quasi ritenendola sua. In effetti ha accettato in pieno la condizione sia della croce sia della risurrezione di Cristo: nella sua persona, nel suo modo di vivere e di operare, emergono i tratti caratteristici *(tàstigmata)* di Cristo.

Questo svolgimento letterario indica i temi teologici portanti della lettera: il messaggio del vangelo, con le varie implicazioni e conseguenze, vi appare, quasi controluce rispetto all'AT, in tutta la sua portata innovatrice.

III - LA TEOLOGIA DELLA LETTERA — La teologia della lettera ai Galati emerge dalla situazione che Paolo si trova ad affrontare e dalla sua relazione. È,

potremmo dire, una teologia a caldo, in movimento, e che mantiene tutta la forza del vissuto. Ne possiamo fissare i punti emergenti seguendo lo schema letterario.

1. IL VANGELO - Paolo si appella, quasi istintivamente, alla “verità del vangelo” (Gal 2,14) per far riflettere i galati. Il vangelo appare come un valore in senso assoluto, davanti al quale tutto il resto anche la vita di Paolo e la sua predicazione è subordinato. Il vangelo partecipa della trascendenza di Dio e, in qualche modo, la esprime. Non esiste un altro vangelo, come non esiste un altro Dio o un altro Cristo (cf. Gal 1,6-9).

Qual è il suo contenuto? II vangelo parla del Figlio di Dio fatto uomo (Gal 3,4), che muore per gli uomini (cf. Gal 2,20) facendoli partecipare alla sua morte (cf. Gal 2,19). La partecipazione alla morte del Figlio di Dio comporta anche la partecipazione alla sua risurrezione: il dono dello Spirito, attuato da Cristo risorto, fa sì che i cristiani ne partecipino la volontà, al punto da poter rivolgersi a Dio con la stessa confidenza familiare che Gesù, nella sua vita, aveva riservato a sé (cf. Gal 4,6 e Mc 14,36).

Il vangelo «non è secondo l’uomo» (Gal 1,11): ma è destinato all’uomo e passa poi, di fatto, attraverso l’uomo. Paolo ripensa alla sua vita in questa prospettiva: il vangelo, a cui Dio l’aveva destinato fin dal seno di sua madre (cf. Gal 1,15), lo raggiunge a un certo punto e cambia la sua vita. Dal primo incontro con Cristo, Paolo si sentirà sempre relazionato al vangelo da vivere e da annunciare: ci sarà un approfondimento maturato nella solitudine (cf. Gal 1,17), poi un confronto con Pietro (cf. Gal 1,18), poi l’attività dell’annuncio. Paolo si rende subito conto che il vangelo non è condizionato dall’ambiente culturale giudaico in cui è nato. Lo annuncia ai pagani, ma senza imporre loro la trafila giudaica. Era inevitabile che ciò procurasse delle tensioni con Gerusalemme. Paolo, guidato da una rivelazione più grande di lui (cf. Gal 2,2), le affronta insieme a Pietro, Giacomo e Giovanni. Allora il vangelo appare a tutti come un dono che si inserisce nelle strutture culturali dell’uomo senza modificarle in precedenza. Non richiede e non procura un’uniformità piatta e standardizzata: esige e procura la “comunione” (Gal 2,9) dell’amore (cf. Gal 2,10).

Esige, ovviamente, anche una condotta coerente con questa visione aperta. Ciò non era sempre facile, specialmente per persone che, come Pietro, erano sempre vissute in un ambiente giudaico. C’era il rischio di un giudaismo di ritorno quello in cui di fatto sono caduti i galati e anche Pietro non se ne seppe sempre difendere. Dopo aver praticato, in Antiochia, per un po’ di tempo, la piena verità del vangelo, frequentando con tutta libertà le case dei cristiani di origine pagana, impressionato da alcune rimostranze, si tirò indietro. Paolo, intuendo immediatamente ciò che il nuovo atteggiamento di Pietro poteva comportare, non mancò di farglielo rilevare pubblicamente (cf. Gal 2,11-14). È il cosiddetto incidente di Antiochia. Paolo lo rievoca non come un semplice fatto di cronaca, ma come un’esemplificazione concreta della novità irreversibile propria della “verità del vangelo” (2,14).

2. LA FEDE E LA LEGGE - Il vangelo viene accolto mediante l’apertura della fede. Anche se l’atteggiamento di abbandono, di affidamento a Dio proprio della fede corrisponde fondamentalmente a quello dell’AT, c’è una novità rivoluzionaria: la fede è tutto ed è la “fede di Gesù Cristo”. Le opere della legge, eseguite o meno, sono sproporzionate agli effetti della giustificazione: solo l’apertura incondizionata e radicale della fede si è dimostrata efficace. Infatti è la “fede di Gesù Cristo”: il cristiano, accogliendo tutto Cristo, accoglie anche e fa suo l’abbandono totale, filiale e attivo di Cristo nei riguardi del Padre. Questa accoglienza è progressiva. Dopo la scelta iniziale, c’è una compenetrazione di Cristo sia sotto l’aspetto di purificazione riferito alla sua morte, sia sotto l’aspetto di una partecipazione della sua vitalità di risorto che segue il cristiano in tutto l’arco della vita. La sua fede, attualizzandosi tramite l’amore, diventa per lui un’energia che ne qualifica la vita (cf. Gal 5,6).

Oltre questo secondo livello di fede, parallelo e simultaneo ad esso nel tempo, c’è il livello comunitario della fede condivisa e che diventa celebrazione

i

liturgica (cf. Gal 5,6).

Paolo contrappone costantemente la fede alla legge. Cosa rappresenta per lui cristiano e credente la legge giudaica? La questione, complessa e delicata, stimolerà Paolo per tutta la sua vita. Si sforzerà, volta per volta, di dare la risposta più appropriata, ma, forse, non riuscì mai a raggiungere in proposito una chiarezza definitiva e senza residui.

Nella lettera ai Galati emerge una puntualizzazione: Dio ha preso sul serio la legge che ha dato. La legge esige una sua esecuzione, pena, altrimenti, la sanzione che concretizza ed esprime addirittura una maledizione di Dio. Cristo, morendo sulla croce, ha preso su di sé, distruggendolo con la distruzione della sua vita fisica, questo tipo di maledizione (cf. Gal 3,10-14).

La mancata esecuzione della legge, col peso di maledizione che comportava e che l'uomo voleva scuotersi di dosso, spingeva così, di fatto, verso Cristo. In questo senso la legge è stata come "un pedagogo verso Cristo" (Gal 3,24). Ma ora ha perso questa sua funzione: «Venuta la fede, non siamo più sottomessi al pedagogo» (Gal 3,25).

3. LA VITA DI FIGLI DI DIO - Cristo, partecipando il suo Spirito accolto e assimilato tramite la fede, rende il cristiano figlio di Dio: siamo nel cuore della teologia paolina. Paolo richiama il fatto: «Tutti siete figli di Dio in forza della fede in Cristo Gesù. Infatti tutti quanti voi che foste battezzati in Cristo, vi rivestiste di Cristo. Non esiste giudeo né greco, non esiste libero né schiavo, non esiste uomo o donna: tutti voi infatti siete un solo essere in Gesù Cristo» (Gal 3,26-28).

La situazione di figli, attuata mediante il /'battesimo, viene sviluppata dinamicamente e portata nella concretezza della vita mediante la pressione dello Spirito. È proprio la vita secondo lo Spirito che, letta adeguatamente nelle sue espressioni concrete, fa comprendere che i cristiani sono davvero figli di Dio: «Il fatto che siete figli (si vede), perché Dio inviò lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori, (lo Spirito) che grida: "Abbà, padre". Così non sei più schiavo, ma figlio» (Gal 4,6-7). Ai figli di Dio non più schiavi compete in modo particolare la caratteristica della libertà. Paolo la illustra con una rielaborazione di dati dell'AT: i cristiani sono figli di Abramo ma tramite Isacco, non tramite Ismaele. Ismaele costituisce con Agar sua madre, la schiava, col Sinai, con la Gerusalemme storica del tempo di Paolo tutto un contesto terrestre, segnato da una situazione di non libertà, di schiavitù. A questo contesto si contrappone quello della "Gerusalemme di lassù" che è "libera" e "nostra madre" (Gal 4,27).

Poi lo ribadisce con forza in una prospettiva positiva: «Cristo vi liberò per la libertà: rimanete saldi e non vi sottomettete di nuovo al giogo della schiavitù» (Gal 5,1).

In che consiste, propriamente, questa libertà caratteristica dei figli di Dio?

Paolo, anche se è indubbiamente influenzato a questo proposito dall'ambiente greco, non ne dà una definizione filosofica. La libertà è, per lui, la capacità oblativa del cristiano nei riguardi degli altri: «Voi siete stati chiamati sotto il segno della libertà, fratelli; solo non fate della libertà una spinta per la carne, ma mediante l'amore siate gli uni schiavi degli altri» (Gal 5,13).

La libertà si contrappone a quella che Paolo chiama la "spinta verso la carne".

La carne è, sempre nel quadro della teologia biblica della lettera ai Galati e della lettera ai Romani, un concetto caratteristico che merita di essere approfondito. Molte volte Paolo usa il termine 'carne' (*sàrx*) come sinonimo di 'uomo'. È l'uomo visto nella sua realtà limitata, ma non necessariamente negativa. Spesso però il termine 'carne' assume in Paolo un senso religioso negativo: si tratta sempre dell'uomo limitato ma che, lungi dall'accettarsi così, prende il proprio tornaconto, il proprio egoismo come il suo assoluto. In definitiva, l'io dell'uomo-carne diventa il suo idolo e l'uomo, così, si rende schiavo di sé stesso.

Paolo fa un elenco impressionante di quelle che lui chiama "opere della carne" (5,19). Si tratta sempre del proprio egoismo eretto a sistema, che

comporta fin da adesso delle conseguenze insopportabili ed esclude drasticamente dalla prospettiva escatologica del regno (cf. Gal 5,19-21).

Il cristiano, figlio e libero, è guidato dallo Spirito. Come tale esprime in tutta la sua vita una condotta improntata all'amore: «Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, longanimità, atteggiamento costruttivo, bontà, fede la (fede che agisce per mezzo dell'amore, Gal 5,6), mitezza, autocontrollo» (Gal 5,22-23). Lo Spirito comporta una partecipazione alla vitalità di Cristo risorto. Tale partecipazione è possibile Paolo lo ripete con una insistenza che va presa in considerazione solo dopo che l'uomo si è appropriato, attraverso il battesimo, della crocifissione di Cristo. Accettando Cristo che si dona totalmente sulla croce, il cristiano ha abdicato una volta per tutte al suo egoismo: «Coloro che sono di Cristo crocifissero la carne con le sue passioni e le sue bramosie» (Gal 5,24; cf. anche Gal 3,1; 6,14-17; Giustizia; Liberazione; Libertà).

GENESI

I - UN INTRECCIO DI QUESTIONI E DI TEMI — Con la parola ebraica *Bereitt* "in principio" con cui si apre il libro, gli ebrei intitolano il primo rotolo del Pentateuco e della Bibbia, volume che noi sulla scia della versione greca dei LXX chiamiamo Genesi (=Gen). 'Principio' della Bibbia, 'principio' dell'essere stesso nella creazione, 'principio' di quella catena ininterrotta di eventi e di parole che noi chiamiamo "storia della salvezza", 'principio' del dialogo tra Dio e l'uomo, 'principio' che avrà la sua riedizione decisiva e definitiva nell'«in principio era il Verbo» del prologo di Giovanni.

L'intreccio di questioni letterarie, storiche, esegetiche, teologiche ed ermeneutiche che questo libro pone è talmente fitto da costringerci a fare di esso una presentazione schematica, ad offrirne soltanto una panoramica d'insieme. Questo sguardo sintetico potrà essere ampliato attraverso una sequenza molteplice di voci contenute in questo stesso Dizionario. Cosi, il motivo della creazione coinvolge l'interpretazione biblica del cosmo, la presenza degli animali e dell'uomo, il lavoro e la vita, la nozione di tempo e di spazio, la concezione 'estetica' ed ottimistica del creato [Bellezza], l'universalismo adamico, la corporeità, la bipolarità sessuale [Donna] e la teologia del matrimonio e tutte le questioni antropologiche derivate, tra le quali brilla come fondamentale quella della libertà [Liberazione/ Libertà]. Centrale, infatti, nelle prime pagine è la riflessione sul male e sul peccato (Gen 3) che coinvolge il giudizio divino (diluvio) [Acqua] e la morte.

Problemi pone l'uso abbondante da parte delle tradizioni bibliche di Orniti appartenenti alla "Mezzaluna fertile" e la relativa operazione di 'smitizzazione' che su di essi viene compiuta. Fondamentale è allora la definizione del quadro culturale [Cultura/Acculturazione] dell'antico Oriente entro cui Gen si colloca. Inoltre la teologia della parola di Dio si apre con la celebrazione della sua efficacia creativa ma sfocia nel suo attuarsi storico nell'alleanza e nell' elezione, passando attraverso la mediazione delle teofanie e dell'angelologia [Angeli/Demoni]. La visione patriarcale di Dio presenta aspetti originali e problematici, mentre la salvezza che il Signore offre provoca la reazione della fede, della giustizia, della circoncisione in Àbramo, elementi questi di grande rilievo nella teologia biblica e nella teologia simpliciter.

Immense sono le questioni strettamente letterarie e storiche: le tradizioni del Pentateuco e la loro genesi, i generi letterari [Esegesi], le saghe, l'applicazione sistematica della simbolica [Simbolo], le analisi comparate, la storicità delle tradizioni patriarcali, l'autonomia del racconto di Giuseppe. In altro campo, poi, non si può prescindere dall'ermeneutica cristiana ed ecclesiale di Gen; non si possono ignorare le riletture messianiche di certi passi, non si possono escludere i dibattiti sui rapporti tra scienza e fede, tra l'antropologia teologica e quella filosofica.

In un certo senso possiamo dire che la trattazione di questa voce richiede un

i

coinvolgimento indiretto di più della metà dei lemmi che compongono questo Dizionario. Scegliamo perciò, coerentemente, la sola via praticabile: quella sincronica, essenziale, sintetica, più evocativa che analitica.

II - DUE TAVOLE DI UN DITTICO — La struttura fondamentale di Gen si regge sostanzialmente su due tavole (diseguali) di uno stesso dittico. La prima occupa i primi 11 capitoli ed ha per protagonista *ha-Adam,* cioè l'Uomo: in ebraico il vocabolo ha l'articolo e, data la congenita incapacità per l'astrazione, tipica della psicolinguistica semitica, è l'equivalente del nostro termine 'umanità', cioè l'Uomo-Adamo di tutti i tempi e di tutte le regioni del nostro pianeta. La seconda tavola, che domina i cc. 12-50, ha per soggetto Abramo e la sua discendenza: l'orizzonte si restringe, dall'umanità l'obiettivo punta sul popolo d'Israele e sul suo primo articolo di fede (cf. Dt 26,5-9; Gs 24,lss), cioè la vocazione e il dono della fede ai patriarchi, la radice da cui si è sviluppato l'albero del popolo dell'elezione e della storia della salvezza.

A riempire di colore e di dati queste due tavole concorrono molte voci e molte mani. Infatti queste narrazioni o riflessioni simboliche si sono cristallizzate nel testo definitivo di Gen (che è da collocare attorno alla metà del V sec. a.C.) solo dopo essere state lungamente annunziate nelle tradizioni orali e solo dopo essere state parzialmente redatte, giacché secondo i caratteristici procedimenti mnemotecnici semitici, la trasmissione dei ricordi avveniva attraverso la voce, la memoria e i primi scritti, sempre secondo tassi alti di fedeltà ma anche secondo attualizzazioni rispetto alle esigenze nuove delle comunità entro cui i dati venivano trasmessi. Così, nei villaggi, nelle assemblee liturgiche, nell'insegnamento dei padri ai loro figli (Sal 78,3ss), nella catechesi, gli istanti iniziali di Israele e le antiche riflessioni sulla situazione umana erano riproposti alla conoscenza e alla meditazione delle nuove generazioni.

Queste correnti vive di parole, di immagini e di eventi diventavano come fiumi dal percorso preciso e definitivo: erano le cosiddette 'tradizioni', che gli studiosi catalogheranno secoli dopo convenzionalmente coi termini con cui Dio è in esse chiamato. Si parla così della *tradizione jahwista* (J: X sec. a.C.), a causa dell'uso iniziale e frequente del tetragramma sacro e impronunciabile Jhwh, e della *tradizione elohista* (E: IX/VIII sec. a.C.), dal nome divino comune *Elohim* con cui nel mondo orientale si definiva la divinità. Una prima fusione e rielaborazione delle due tradizioni, avvenuta attorno al 700 a.C., avrebbe dato origine ad una tradizione mista detta *jehowista* (jahwista-elohista). Ad essa si aggiungerà, nell'esilio babilonese (VI sec. a.C.), una nuova tradizione più 'tecnica', più precisa e ieratica, sorta negli ambiti sacerdotali e perciò convenzionalmente definita come *tradizione sacerdotale,* indicata solitamente con la sigla P (dal tedesco "Priestercodex" = Codice sacerdotale).

Questi fiumi letterari, che al loro interno rivelano correnti autonome e preesistenti con la diversità dei loro contributi, dei loro toni, delle loro impostazioni teologiche e dei loro colori letterari, convergono a raggiera in un delta grandioso, la nostra Gen che, nonostante sia ora redatta in un volume unitario, rivela ancora al suo interno questa confluenza.

Fondamentale è senz'altro la grande scena di apertura divenuta celebre con la definizione di "storia del peccato originale" (cc. 2-3). Dio ha tracciato nella sua creazione un progetto di armonie. Un progetto alla cui attuazione Dio vorrebbe coinvolgere Adamo, cioè l'uomo che è in tutti, in noi, in nostro padre e in nostro figlio, nel primo e nell'ultimo uomo che apparirà sulla faccia del nostro pianeta. Il progetto divino vorrebbe armonia tra l'uomo e il mondo (gli animali 'nominati' da Adamo sono il segno del lavoro, della scienza, della civiltà, del cosmo che l'uomo sviluppa e controlla); vorrebbe armonia tra l'uomo e il suo simile, incarnato nel rapporto esemplare dell'amore matrimoniale visto come il prototipo di ogni relazione umana; vorrebbe armonia tra l'uomo e Dio, che «allo spirare della brezza serale» entra nel 'giardino' della terra a dialogare come un sovrano orientale con la sua creatura più alta e più cara. Come è ovvio, anche se lo schema cosmologico ed antropologico usato dalla Bibbia è quello dell'opera, cioè lo schema fissista e monogenista, ciò non significa che questo sia l'oggetto dell'insegnamento biblico.

Al quadro di luce del c. 2, però, si oppone quello tenebroso del c. 3: l'uomo vuole prescindere dal progetto che Dio gli ha proposto, vuole attuare un progetto alternativo. È appunto quello che si definirà come il *peccato originale,* il peccato radicale, intessuto nella realtà di ogni uomo. Le armonie precedenti si infrangono: l'uomo, catturando da sé il frutto dell'«albero della conoscenza del bene e del male», cioè (al di là del simbolo) optando per un altro ordine morale da lui conquistato, si aliena in un lavoro senza fascino e causa di sfruttamento, considera la donna un oggetto del suo piacere, viene allontanato dal 'giardino' del dialogo con il suo Dio che ora sente lontano e ostile.

Significativa è anche la storia tribale di Abele e Caino (4,3-16), storia d'una relazione tra due tipi di cultura (agricola e pastorale) spezzata dalla violenza. Caino è l'emblema delle fratture sociali e dell'odio che ne risulta. I rapporti tra gli uomini sono sempre rapporti di fraternità, per cui ogni omicidio è uccisione di un fratello.

Finissima è pure la scena della torre di Babele (11,1-9): quella *ziqqurat* babilonese è il simbolo della super- potenza politico-religiosa che ambisce a soggiogare tutta la terra all'ombra del suo imperialismo, giungendo a sfidare Dio stesso. Dio, però, è contrario all'egemonismo e lo punisce con un'atomizzazione che non è solo etnico-politica e culturale ed ha risvolti negativi nell'impossibilità della collaborazione internazionale.

È da notare inoltre che le due tradizioni J e P nella loro riflessione piuttosto pessimistica (soprattutto la J) sul rapporto uomo-creazione, uomo-uomo, uomo-Dio, sulle tensioni sociali, sulle grandi catastrofi naturali (diluvio), sulle relazioni internazionali usano materiali mitologici, cioè riflessioni simboliche sviluppate nell'ambito delle culture della "Mezzaluna fertile". Questi materiali vengono però purificati e letti alla luce della rivelazione biblica generale. Ricordiamo, ad es., le celebri narrazioni del diluvio presenti nelle epopee mesopotamiche di GilgameS, di Ziusudra e di Atrahasis, sottoposte però dalla Bibbia a reinterpretazioni teologiche (cf. il c. 9). La categoria interpretativa più rilevante è senz'altro quella della *benedizione-maledizione.* L'uomo da solo è sotto il segno del peccato e della maledizione (3, 14.17; 4,11; 5,29; 8,21; 9,25-26). Ma questa trama di male è cancellata dalla grazia divina che elide le maledizioni con la benedizione di Abramo, il giusto chiamato da Dio. Infatti nella narrazione J della vocazione di questo patriarca (12,1-4) si ripete per cinque volte la radice ebraica *brk,* che significa 'benedire': è la grazia che si effonde e dà origine all'uomo nuovo, l'Adamo secondo giustizia, l'Abramo «nostro padre nella fede» (Rm 4).

i

Siamo giunti, così, alla seconda tavola del dittico di Gen.

2. LA TAVOLA DI ABRAMO - L'inizio dell'avventura di Abramo, collocato di solito sullo sfondo del 1800 a.C., è descritto nel c. 12. Lo schema è 'militare', fatto di ordine-esecuzione: «Il Signore disse ad Abram: "Vattene dalla tua terra". Allora Abram partì come gli aveva ordinato il Signore» (vv. 1.4). Il movimento è rapido e incalzante, l'iniziativa parte da Dio che è rappresentato come un generale che lancia i suoi ordini e attende che si concretizzino istantanea- mente. Abramo è raffigurato come un soldato, come un servitore fedele della parola divina. La fede è un rischio che dev'essere corso con decisione. La tradizione E che ora entra in scena (15,1-6) sottolinea in particolare questo aspetto di rischio e di oscurità che la fede comporta. La promessa di un futuro incarnato in un figlio sembra un sogno, sembra la proiezione di desideri irrealizzabili. La realtà è squallida: Abramo è vecchio, Sara è sterile, erede sarà un estraneo, Eliezer di Damasco, il maggiordomo di Abramo. Ma ecco che Dio fa brillare un barlume di speranza con il gesto simbolico offerto in una notte di ansia e di dubbio: «Guarda il cielo e conta le stelle, se riesci a contarle: così sarà la tua discendenza» (15,5). Abramo risponde con la sua fede pura: «Abramo credette al Signore che glielo accreditò a giustizia» (15,6).

Tuttavia l'oscurità continua ed è testimoniata dal 'riso' del patriarca (17,17), da quello di Sara (18,12-15), un 'riso' che è segno di incredulità, di crisi di fede. Ma alla fine, vivo e definitivo, risuona il 'riso' di Dio incarnato in Isacco, il figlio atteso, la cui etimologia popolare significa "Jhwh ha riso". La prova estrema della fede è però nel celebre c. 22 (E), definito da Kierkegaard il paradigma di ogni itinerario di fede. È un percorso oscuro e combattuto, accompagnato solo da quel comando implacabile: «Prendi il tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, e offrilo in olocausto!». Poi il silenzio. Silenzio di Dio, silenzio di Abramo, silenzio del figlio che solo una volta, con ingenuità straziante, intesse un dialogo fortemente marcato dal contrasto affettivo: «Si rivolse al padre e disse: "Padre mio!". "Eccomi, figlio mio!"... "Dov'è l'agnello per l'olocausto?". "Dio stesso provvederà, figlio mio!"» (vv. 7-8). La fede qui è ricondotta al suo stadio più puro, senza appoggi umani. Come figlio Isacco doveva morire perché Abramo rinunciasse alla sua paternità e non avesse neppure questo appoggio umano per credere, ma solo quello della parola di Dio. Per questo la parola di Dio gli prospetta la distruzione della sua paternità. E così Abramo, dopo la prova, riceve Isacco non più come figlio ma come la promessa di Dio.

a. *Alleanza, promessa, giuramento* - L'esperienza dell'incontro tra Dio ed Abramo è descritta nella Bibbia secondo una categoria: quella della *berit,* che può essere resa nella nostra lingua con 'alleanza', 'giuramento', 'impegno', 'promessa'. Anche se non è da escludere qualsiasi dimensione di reciprocità o bilateralità, il simbolo suppone innanzitutto e soprattutto il primato di Dio che è il protagonista dell'alleanza. Significativa è la scena pittoresca degli animali squartati presente in Gen 15,7ss (J): gli animali divisi a metà sono un antico segno di automaledizione, qualora si violino le clausole di un patto. Ora, in questa scena chi si prende l'impegno in modo formale e decisivo è la 'fiaccola' ardente, simbolo di Dio: è lui, più ancora dell'uomo, ad essere sempre fedele alla promessa della salvezza. L'alleanza è ripresentata in modo molto raffinato da P in Gen 17, dove ricorre per 14 volte (simbolo numerico della pienezza) il termine *berli* e dove all'uomo viene richiesto un segno di risposta: quello della circoncisione [Alleanza 11,1].

Un'altra descrizione emblematica dell'incontro tra Dio e l'uomo è da ricercare nella famosa relazione sulla lotta notturna di Giacobbe con l'essere misterioso alle sponde del fiume Iabbok (Gen 32,25-31 J). Giacobbe aveva incontrato Dio già a Betel nella visione della scala (Gen 28,10-22 J + P), simbolo di movimento verso Dio plasticamente evocato dalla scala della *ziqqurat* babilonese che conduceva al vertice piramidale del 'Santissimo', il tempietto sacro. Ora, sulle rive dello Iabbok si apre per Giacobbe una grande 'agonia- lotta'. L'uomo sembra vincere, ma in realtà esce zoppicante dalla lotta con Dio, che

resta il vero vincitore definitivo. Infatti Giacobbe è costretto a rivelare il suo nome, cioè, secondo la concezione orientale, ad affidare alle mani del suo antagonista l'intera sua personalità; anzi, il nome gli viene mutato in quello di *Israele,* indicando così una trasformazione radicale della sua funzione e del suo destino. Il misterioso lottatore, invece, nasconde la sua identità, restando il trascendente per eccellenza. Ma è solo attraverso questa agonia che nasce l'uomo nuovo, colui che strappa a Dio la benedizione. Sorge, allora, l'aurora di una nuova era: «Spuntava il sole quando Giacobbe passò a Penuel» (v. 32): è l'inizio della storia della salvezza per Israele e per l'umanità.

b. *Tre linee strutturali* - La storia patriarcale, che si snoda dal c. 12 sino alla fine di Gen, è retta da alcune linee strutturali che non sono soltanto quelle teologiche del rapporto Dio-uomo (alleanza, promessa, benedizione, discendenza, terra, ecc.).

S'intravede innanzitutto una *linea biografica.* Essa lega nell'unità di una saga tre cicli narrativi dedicati ad altrettante generazioni di uno stesso clan familiare: Abramo-Isacco, Giacobbe-Esaù, Giuseppe. Il terzo anello, come vedremo [sotto III], ha una sua particolare autonomia. Questa linea suppone anche implicazioni di ordine sociologico: è infatti la storia di una migrazione in un'epoca di instabilità culturale ed etnica, il cui sfondo è documentato dagli archivi delle città-stato di transito (Mari, Nuzu, Ebla ecc.). E su tutto questo grande affresco dello scacchiere politico internazionale domina la solita tensione prodotta dal bipolarismo delle due superpotenze: l'assiro-babilonese ad Oriente e l'egiziana ad Occidente.

Nell'interno di Gen 12-50 corre anche una *linea narrativa.* Le tradizioni sono state coordinate tra loro in modo abbastanza omogeneo; tuttavia non mancano sbavature e ripetizioni (esemplare la riedizione dell'avventura in Egitto di Gen 12,10-20 J; Gen 20 E; Gen 26,1-11 J). Tutto sembra convergere verso la solenne scena finale del c. 50, una scena di raccordo col secondo libro della Bibbia, l'Esodo: un grandioso corteo di figli, di nipoti e di servi riporta nella terra promessa, nel focolare nazionale di Israele, la salma di Giacobbe.

C'è, infine, una *linea teologica* che è la vera chiave di interpretazione del racconto patriarcale con tutta la massa dei suoi dati biografici. È in questa traiettoria che appare l'azione di Dio e l'umanità riceve la sua rivelazione. Vogliamo qui segnalare alcuni di questi indizi teologici disseminati nel testo. In particolare vorremmo raccogliere quelli che si legano al contenuto della 'benedizione' divina, cioè la 'terra' e la 'discendenza'. Sono, questi, due modi diversi di rivelarsi di Dio: egli si fa presente a noi con la sua vicinanza nello spazio e nelle realtà terrestri ('terra') e con la sua vicinanza nel tempo, nella storia ('discendenza'). È in queste due coordinate che Israele deve cercare la presenza e l'azione salvifica del Dio-Emmanuele.

i

III - LA STORIA DI GIUSEPPE — La deliziosa storia di Giuseppe, più che una pagina storico-teologica, è da considerare, come ha suggerito G. von Rad, un racconto sapienziale esemplare, dai contorni storici piuttosto vaghi e tipizzati. Alle saghe narrative dei capitoli precedenti subentra ora un racconto a orientamento parenetico, pur non essendo privo di agganci storici soprattutto col mondo egiziano. In questa storia Giuseppe e i suoi fratelli non sono più capostipiti tribali ma individui dotati di una complessa gamma di reazioni, di qualità, di sentimenti.

Siamo in presenza di due quadri stesi dalla tradizione J e da quella E (la P è presente marginalmente) e simultaneamente centrati sul personaggio Giuseppe, uno dei due figli della moglie prediletta di Giacobbe, Rachele (l'altro è il piccolo Beniamino). Egli viene presentato, dopo vicende pittoresche, come uomo di corte ben inserito nell'ambito egiziano, capace di far discorsi elaborati, di interpretare i sogni, di governare, di attuare un'ottima politica economica. Si respira in queste pagine un'aria di cosmopolitismo che fa pensare all'epoca di Salomone e all'ottimismo sapienziale di quel periodo (X sec. a.C.). Ecco l'impostazione schematica dei due quadretti.

In questa storia appare un nuovo concetto tipicamente sapienziale della presenza di Dio e della sua azione nella storia. Dio non interviene con gesti potenti, il suo agire non è separabile dal tessuto normale dell'esistenza e delle scelte umane. Solo per chi guarda gli avvenimenti con fede l'agire divino è visibile e decifrabile. In definitiva la sua presenza risiede nel cuore umano. La storia anche individuale, che si rivela spesso un groviglio di contraddizioni e di amarezze, acquista allora una dimensione di speranza e una più profonda logica.

Il libro della Gen (e quindi la stessa storia di Giuseppe) si chiude con uno sguardo al futuro di Israele, un futuro che è disegnato dall'arcaico carme contenente le *benedizioni di Giacobbe* (c. 49) indirizzate alle dodici tribù. Sembra quasi di contemplare una carta geografica e storica della Palestina: la successione delle tribù non è un arido elenco anagrafico ma una sequenza di oracoli che conservano echi storici dell'epoca stessa dei giudici.

C'è una benedizione, quella riservata a Giuda, che, pur nell'oscurità del testo, è stata riletta dalla tradizione soprattutto cristiana in chiave messianica. L'esaltazione della dinastia davidica che nascerà da questa tribù si proietta verso un re ideale, «germoglio giusto che regnerà da vero re e sarà saggio ed eserciterà il diritto e la giustizia sulla terra» (Ger 23,5). Ecco il nucleo della benedizione indirizzata a Giuda: «Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone di comando di tra i suoi piedi finché sia portato il tributo a lui e sua sia l'obbedienza dei popoli». Gerolamo, traducendo «finché verrà colui che dev'essere inviato» (cioè il messia), ha raccordato il testo alla tradizione messianica davidica [Messianismo].

Ma il futuro che le benedizioni di Giacobbe, testamento parallelo a quello di Mosè (Dt 33), stanno ora profilando all'orizzonte di Israele, deve conoscere una lunga e amara preparazione: quella che Israele sperimenterà sotto l'oppressione faraonica. Le ultime parole di *s* Giacobbe- Israele si aprono allora sulla prossima tragedia descritta nel successivo libro dell'Esodo, ma anche sulla speranza di libertà e di salvezza che Dio continuamente offrirà al suo popolo: «Io sto per morire, ma Dio certamente verrà a visitarvi e vi farà salire da questa terra alla terra che egli ha promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe» (Gen 50,24).

GEREMIA

"Jhwh getti il fondamento", "Jhwh esalti", "Jhwh ha liberato il grembo"). Là, nel 626 a.C. (anno 13° di Giosia: 1,2), il giovane timido e impacciato riceve la sua vocazione, descritta nel c. 1 secondo lo schema 'mosaico' della chiamata "con obiezione" («Ah! Signore Dio, ecco: non so parlare perché sono ragazzo», 1,7), col segno divino (il mandorlo e il giuoco fonetico ebraico col verbo 'vegliare' *saqed Sóqed)* e la promessa della protezione divina (l,10ss). Là, ad Anatot, il profeta sognerà di chiudere i suoi occhi in una casa costruita sul campo del cugino Canamel (32,7), acquistato come segno di speranza per la restaurazione della vita in Giuda («Ancora si compreranno case, campi e vigne in questo paese», 32,15). In realtà quest'uomo vedrà solo l'inarrestabile cammino della sua nazione verso la distruzione e la sua voce si spegnerà nella solitudine. Geremia, un poeta divenuto profeta, resterà la coscienza inascoltata e calpestata di un popolo. E la sua parola ironizzata diverrà tragica verità: *magór missabib*, "terrore dappertutto" (6,25; 20,3; 46,5; 49,29).

1. LA VICENDA PERSONALE (LE "CONFESSIONI") - «Il mondo caratteristico di Geremia è la sua anima, presa in mano e guardata in controluce con una stupefacente sincerità. Geremia vede tutto attraverso se stesso: la sua anima è Io specchio mediante il quale il mondo si fa presente a lui» (E. Vallami). Sappiamo che Geremia ci ha lasciato un diario intimo del suo dramma interiore, le cosiddette "Confessioni", disperse tra il c. 10 e il c. 20 del suo volume. Una lettura particolare meritano 11,8-12,3 (Geremia "nemico del popolo"); 17,14-18 (l'ironia dei suoi avversari: «Dov'è la parola del Signore? Si compia finalmente!» 17,15; 18,18-23 (la persecuzione); 20,7-9.14-18 (la crisi di vocazione). Anche il fedele segretario Baruc ha registrato a più riprese la lunga catena di sofferenze del suo maestro: processo e sentenza di lapidazione (c. 26), fuga sotto la minaccia del re Ioiakim (c. 36), l'insulto del profeta di corte Anania e l'opera di spionaggio in seguito ad una lettera di Geremia agli esuli a Babilonia (cc. 27-29), il carcere e la segregazione in una cisterna fangosa sotto il re Sedecia (37,11-38,13).

In queste pagine la testimonianza di una personalità sensibile si fonde con la disperazione per una situazione impossibile. La timidezza, nota già dal racconto di vocazione, deve superarsi nella costante contestazione pubblica. È anche il dramma di un 'romantico' legato alla sua patria, alla sua religione, agli affetti e all'amore che invece è costretto ad essere scomunicato (36,5), ad essere perseguitato dai suoi stessi compaesani di Anatot (11,18ss), ad essere denunciato da parenti ed amici (12,6; 18,18.22; 20,10), a non poter costruirsi una famiglia dovendo restare celibe (16,1-13: il celibato in Geremia è segno 'ufficiale' e imposto da Dio e annunzia solitudine e morte). Un uomo sentimentale e aperto agli altri che è condannato ad essere un solitario, quindi, e un eccentrico (tale era il celibe nell'antico Israele). Circondato solo da odio (15,17; 16,12), maledetto (20,10), perseguitato (26,11), percosso e torturato (20,1-2), sotto l'incubo degli attentati (18,18), randagio (36,26): questo è il Getsemani di Geremia. Un idealista che ha orrore per la corruzione del suo popolo (9,1), che ha lo stesso sdegno di Dio (5,14; 6,11; 15,17), che solo con dolore interiore annunzia la rovina imminente (4,19-21; 8,18-23; 14,17-18) e che invece è ritenuto collaborazionista col nemico e disfattista per interesse privato (17,16). La sua vita è un segno di contraddizione, «oggetto di litigio e di contrasto per tutto il paese» (15,10). «Perché il mio dolore è senza fine e la mia piaga incurabile non vuole guarire?»: l'interrogativo si spegne in questo "perché?" che è la sintesi di un dibattito interiore lacerante.

La fedeltà alia vocazione è, allora, una conquista quotidiana che conosce dubbi e crisi e che talora pesa come una maledizione soprattutto quando si sperimenta il silenzio di Dio (15,15.18; 20,7). Fondamentale in questo senso è 20,7-18, 'confessione' acre pronunziata dopo la flagellazione (20,1-6). Con un'audace metafora il profeta evoca l'ora decisiva della sua vocazione. In quel giorno il Signore l'ha "sedotto", l'ha attratto con un fascino irrazionale come si seduce un inesperto con false promesse (1,18-19) perché stupidamente

acconsenta ai piani di chi lo manovra. Rasentando la bestemmia, Geremia accusa Dio di viltà e di inganno. Il ministero profetico gli ha portato solo "obbrobrio e scherno" (v. 8). La tentazione di rinunziare è fortissima: «Non penserò... non parlerò più» (v. 9). Ma la parola di Dio è come un incendio che pervade le ossa e che l'uomo non può placare e spegnere (Am 3,8; ICor 9,16). Il grido diventa allora disperato. La maledizione si indirizza contro il giorno della nascita (cf. Gb 3) e si trasforma nel desiderio del non essere mai esistito: è l'immagine violentissima della trasformazione del grembo materno, fonte di vita, nella bara di un aborto che non vede la luce. «Chi renderà la mia testa una fonte e i miei occhi una sorgente di lacrime perché io pianga giorno e notte gli uccisi della figlia del mio popolo?» (8,23).

2. LA VICENDA NAZIONALE - Lo sfondo generale entro cui si colloca l'esperienza personale di Geremia emerge ininterrottamente dalla sua stessa profezia ed è uno dei più tragici della storia ebraica. Nato sotto rempio' re Manasse e divenuto profeta col 'pio' Giosia, re riformatore (2Re 22) ma anche politico sfortunato (eliminato dal faraone Necao nel 609 a.C.), Geremia sviluppa la sua attività pubblica in quattro grandi tappe.

Dal *627* al *622,* anno della riforma religiosa di Giosia, stimolata quasi certamente dalla corrente deuteronomistica Deuteronomio I, il profeta appoggia la monarchia e la sua opera, pur concedendosi riserve sulla costanza del popolo. Una lunga parentesi, dal 622 al 609, anno della morte infausta di Giosia a Meghiddo (2Re 23,29-30), prepara la seconda fase sotto Ioiakim che si svolge dal *609* al *604.* Contro l'ottusità del regime politico e sacerdotale che esalta il nazionalismo ebraico, Geremia annunzia il crollo di Giuda, attirandosi così la fama di disfattista e di traditore della patria (8,11.23; 9,20). La rovina puntualmente si verifica nel 605 con l'occupazione iniziale della Palestina da parte di Nabucodonosor, re di Babilonia.

Un altro periodo di silenzio introduce il terzo momento della predicazione geremiana *(597-586).* È l'ora cruciale del regno di Giuda. Non ancora domato da una prima deportazione di funzionari, di tecnici e di militari (2Re 24,10-17), avvenuta nel 597, il regno di Giuda, governato da Sedecia, un re imposto dalle forze di occupazione babilonesi, è in preda a lotte intestine e al predominante partito filo-egiziano. Nabucodonosor assedia Gerusalemme e la saccheggia distruggendo il tempio e operando una seconda deportazione (586; 2Re 25). Geremia, a questo punto, davanti alla tragedia nazionale, trasforma il suo messaggio in oracoli di speranza, anticipando la futura restaurazione d'Israele nella sua terra. Egli aveva visto in Babilonia il "martello" implacabile del giudizio di Dio (vedi lo splendido 51,20-23); ora attende il perdono e la liberazione di Dio. Restato in madrepatria per decisione degli invasori, soddisfatti per il suo precedente atteggiamento filo-babilonese, il profeta inizia l'ultima e più oscura fase della sua attività. Un attentato elimina Godolia, il governatore imposto da Babilonia ai territori occupati. I congiurati devono sfuggire alle violente rappresaglie che i babilonesi fanno immediatamente seguire. Riparano in Egitto e in questo anti-esodo viene coinvolto Geremia renitente e ostile a questa decisione. Costretto ad incamminarsi verso un destino che il silenzio di Dio gli mostra come assurdo (c. 44), il profeta scompare dalla storia.

Questo panorama politico cosi tormentato ha lasciato tracce consistenti in tutta la predicazione di Geremia che, d'altronde, è stato in primo piano nelle vicende della sua nazione. Come Elia ed Eliseo nei confronti della dinastia settentrionale di Omri (IRe 19,15-18; 2Re 9-10), come Isaia (1,4-9; 7; 22,1-4; 30,1-18; 31,1-3), come Osea nei confronti di Israele (5,13; 7,11; 8,9; 12,2), anche Geremia è uomo del suo tempo ai cui eventi attribuisce il senso che Dio gli rivela. La sua responsabilità di profeta carismatico lo pone spesso in antinomia rispetto al potere ufficiale, politico e sacerdotale. All'origine dell'intervento pubblico profetico c'è anche la legittimazione teocratica della nazione ebraica, popolo di elezione divina e di alleanza sacra con Dio. In questa concezione, decisiva è la funzione del profeta che i sovrani cercano di catturare alle loro opzioni politiche

i

(IRe 22,10ss): non per nulla Geremia sarà costante assertore dei valori genuini, umani e religiosi, di fronte ai "profeti di corte", sempre pronti ad assecondare le scelte del potere regio (c. 28). In questa linea l'azione politica del re non è più accettata dal profetismo come di per se stessa sacrale, esige verifica e autocritica come ogni altra scelta umana sulla base della parola di Dio e della coscienza.
II - GEREMIA E IL SUO LIBRO — Il volume di Ger è l'unico libro del- l'AT che offra dati, sia pur parziali, sulla sua prima e seconda edizione. Nel c. 36, infatti, si dice che nel 605-604 «Baruc scrisse, sotto la dettatura di Geremia, tutte le cose che il Signore gli aveva detto su un rotolo per scrivere» (v. 4). Esso fu letto al re Ioiakim che lo bruciò a brani sghignazzando sul contenuto (36,21-23). Ma il profeta non si scoraggiò e Baruc «riscrisse, sotto la dettatura di Geremia, tutte le parole del libro che Ioiakim aveva bruciato nel fuoco; inoltre vi furono aggiunte molte parole simili a quelle» (36,32). Naturalmente questa prima massa di materiali fu integrata con gli oracoli pronunziati sotto il successivo regno di Sedecia e con le narrazioni degli eventi posteriori alla caduta di Gerusalemme.
1. REDAZIONE - Il piano attuale del libro secondo il testo ebraico (la versione greca dei LXX è notevolmente discrepante e manca di un ottavo circa del testo rispetto all'ebraico) può essere così delineato:
1,1-25,14: oracoli per Gerusalemme e Giuda
25,15-38 e 46-51: oracoli per le nazioni
26-35: oracoli positivi per Israele e Giuda
36-45: narrazioni di Baruc.
In questo complesso redazionale convergono più mani, più voci, più generi. Poesia e prosa si intrecciano liberamente, alla prima persona subentra il racconto in terza persona, al *rìb* (o requisitoria profetica) contro le violazioni dell'alleanza da parte di Giuda (2,9.29; 12, lss) si accompagna la liturgia penitenziale (14,1-15,16), ai detti sapienziali (17,5-11) si accostano i discorsi parenetici (4,14), ecc. In un'opera divenuta famosa, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiania 1914), S. Mowinckel aveva introdotto la distinzione tripartita delle fonti del libro:
A: oracoli poetici geremiani
B: prosa biografica in terza persona (nei cc. 25-46)
C: discorsi in prosa ampollosa, retorico-oratoria.
Questa distinzione, anche se troppo rigida, riflette però la reale situazione del testo geremiano. Innanzitutto c'è la presenza di *Geremia* stesso che ama esprimersi in poesia con oracoli brevi e vigorosi, ma che ama anche il carme (e talora la narrazione) più disteso, spesso in prima persona ("Confessioni"). Certo, nessuno oggi condividerebbe l'opinione di B. Duhm che nel secolo scorso riservava a Geremia come autentici solo 270 vv. dell'intero libro (e 200 a Baruc) considerando tutto il resto spurio. Segue poi l'opera del fedele segretario *Baruc* (36,26.32) che accompagnerà il profeta sino in Egitto (43,6). A lui siamo debitori di racconti biografici sul maestro normalmente inquadrati storicamente e cronologicamente: c. 26 (il tempio); 19,1-20,6 (la flagellazione); 36 (il rotolo); 45 (oracolo per Baruc); 28 (Anania); 29 (lettera di Geremia); 51,59-63 (Seraia e l'oracolo gettato nell'Eufrate); 34,1-7 (assedio di Gerusalemme); 37-44 (assedio e caduta di Gerusalemme). Infine una decina di discorsi geremiani sono da attribuire allo stile della *scuola deuteronomistica* che nel profeta aveva trovato un sostenitore qualificato (cf. Dt 10,16; 30,6 e Ger 4,4). Il tono è subito riconoscibile per la sua monotonia retorica. Anche lo schema è abbastanza costante: ammonimento d'esordio («Ascoltate la parola del Signore»), il peccato («Non avete ascoltato»), la punizione («Gerusalemme sarà distrutta»). Si tratta forse di espansioni di qualche detto o testo di Ger da parte di predicatori (7,1-8,3; 11,1-14; 17,19—18,12; 21,1-10; 25,3-14; 34,8-22; 35).
2. QUALITÀ LETTERARIA - Con Geremia scriveva G. von Rad «incontriamo per la prima volta ciò che oggi chiameremmo poesia lirica». La testimonianza autobiografica rende spesso le pagine roventi; lo stile personale di Geremia è subito riconoscibile; la passione religiosa è genuina e si traduce in oracoli intensi percorsi da immagini vive e originali. La sensibilità tipica del suo temperamento

si arricchisce di insospettate attenzioni registrate poi nello scritto. La natura, ad esempio, è riscoperta come fonte di pace e come segno di un messaggio segreto. Geremia contempla il mare (6,23), «il vento ardente delle dune desertiche» (4,11), gli uccelli del cielo (5,27; 8,7), i prati e i pastori (6,3), l'asina in calore che aspira l'aria (2,24), la cerva assetata (14,5), il leone (2,15.30; 4,7), il lupo e il leopardo (5,6), gli stalloni pasciuti e focosi (5,8). Il suo sguardo sa trarre dalla cisterna screpolata accostata ad una polla d'acqua sorgiva una delle più toccanti definizioni simboliche di Dio (2,13), si posa sui pozzi del deserto (6,6), sul lavoro del fabbro (6,29), del vasaio (17,lss), del medico (6,14). La siccità lo impressiona: «Il suolo ha cessato di produrre perché non c'è più la pioggia nel paese; si vergognano gli agricoltori, coprono la loro testa. Perfino la cerva nel campo partorisce e abbandona perché non c'è erba. Gli onagri s'arrestano sulle alture, aspirano aria come sciacalli, s'illanguidiscono i loro occhi perché non c'è erba» (14,4-6).

Le cose semplici lo commuovono: «la voce dello sposo e della sposa» (7,34), il divertimento festoso (30,19), il suono dei tamburi e le danze (31,4), il brusio della mola e la luce della lampada. La simbolica nuziale viene ripresa da questo profeta celibe con particolare tenerezza per dipingere il rapporto tra Dio e Israele: «Io ricordo di te la tua simpatica giovinezza, l'amore del tuo fidanzamento, il tuo venire dietro a me per il deserto, per una terra non seminata» (2,2). Non manca neppure il dramma classico della prostituzione di Israele (2,20; 3,2; 4,20, ecc.). Infatti l'opera di Ger è un impasto di toni e di colori letterari. All'elegia subentra la dolcezza riposante, alla tragedia la speranza. «Le descrizioni dei disastri causati dall'invasione e dalle battaglie con i movimenti dei soldati, rincalzare dei carri da guerra, l'urlo dei vincitori e dei vinti, la fuga degli sconfitti, gli inutili tentativi di rifugiarsi in luoghi impervi, sono fatti con una vivacità che non si dimentica facilmente» (G. Boggio).

L'esperienza aspra vissuta da Geremia gli ha permesso anche di proporre una diversa visione dell'uomo, colto soprattutto nella sua coscienza individuale. Geremia non si disperde nelle opinioni scontate della massa affogata nei miti nazionalistici e inebriata di illusioni anche sacre. Egli scopre il vero senso della storia, intuisce il destino che incombe su Giuda e lo sbocco ultimo della vicenda che si sta vivendo. Uno sbocco di giudizio innanzitutto, come è attestato dalla sua rigorosa predicazione su un Dio severo ed esigente, antitesi del troppo calpestato Dio "Emmanuele": «Sono forse un Dio-da-vicino o non piuttosto un Dio-da-lontano?» (23,23). Ma anche uno sbocco di speranza che fiorisce proprio quando le certezze umane sono infrante, i sostegni incrinati, le fiducie appassite. Geremia è, quindi, un grande maestro per conoscere Dio e l'uomo.

1. LA TEOLOGIA DELLA STORIA - La maggior parte degli oracoli geremiani proprio nello spirito della profezia sono una sistematica lettura della storia. In essa agisce la salvezza che Dio offre, ma in essa si erge anche, violento, il rifiuto umano, «la caparbietà del loro cuore malvagio» (3,17). Questa espressione *(serìrut leb),* se si eccettuano Dt 29,18 e Sal 81,13, è un'espressione tipicamente geremiana (3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17) ed introduce la definizione di un vero e proprio "péché-état", uno stato di peccato, come è stato scritto da A. Fournel e P. Remy *(Le sens du péché dans Jérémie* in *BVC* n. 5 [1954].

Come paradigma interpretativo della storia così come ce la presenta Ger ci sembra emblematico il blocco poetico che va da 2,1 a 4,4, vera e propria premessa alla collezione degli oracoli di giudizio su Giuda (e talora implicitamente anche su Israele). Felicità passata, rovina causata dall'apostasia, ripresa nella conversione: è uno schema che ha collega- menti con l'impostazione della storiografia deuteronomistica (Gdc 2,llss). Dopo revocazione del passato gioioso attraverso la simbologia nuziale e quella cultica della 'primizia' sacra a Dio (vv. 1-3), il c. 2 apre un grande *rìb,* un processo che il Signore vuole istruire contro il suo popolo dopo la sua apostasia (vv. 4ss). L'istruttoria allega tutte le azioni salvifiche compiute da Dio e confessate nel "credo" storico di Israele: ad esse ha risposto il peccato sistematico di Israele

i

manifestato nell'idolatria (v. 5) e nei culti della fertilità (v. 7). Anche tutti i responsabili della nazione hanno peccato: i sacerdoti, i re, i magistrati, i profeti (v. 8). Il dibattito giudiziario adduce un argomento *a fortiori* (v. 13). I popoli stranieri come i Kittim (fenici o Cipro) e i nomadi arabi di Kedar non hanno mai apostatato dalle loro divinità, che pure erano solo ombre di dèi. Israele a maggior ragione avrebbe dovuto essere fedele, lui che possiede un Dio persona, attivo come una fonte d'acqua viva. Ed invece egli è andato a cercarsi cisterne d'acqua statica e impura che ben presto si ridurranno a fondi fangosi. Lo sbocco, allora, è inevitabile ed è espresso attraverso due interrogativi e due risposte nei vv. 14-19. Israele è schiavo umiliato e preda delle potenze leonine di Assiria e d'Egitto. La radice di questa sua sventura è solo nell'"abbandonare", il verbo del tradimento religioso (v. 19).

Il discorso si sviluppa nelle sette strofe del c. 3,1-4,4, strofe interrotte da frammenti di oracoli diversi (3,6-13.14-18). Geremia ha nella memoria il ricordo del crollo del regno settentrionale di Israele sotto gli assiri nel 721 a.C. Nella tragedia della nazione sorella egli vede ora prefigurato il destino di Giuda e nell'invito alla conversione che rivolge ai superstiti di Israele egli anticipa il messaggio necessario a Giuda, giunto ormai anch'esso alla fine dei suoi giorni. Il peccato è violentemente caratterizzato come culto della fertilità nelle prime due strofe del c. 3 (vv. 1 e 2-3a). Come un nomade nel deserto, Israele correva per vie e colline alla ricerca di amanti-idoli, illudendosi di ottenere la fertilità da Baal, mentre «è il Signore nostro Dio che elargisce la pioggia d'autunno e quella di primavera a suo tempo» (5,24). L'ostinazione nel peccato continua la terza strofa (vv. 3b-5) giunge al punto di ridurre Jhwh stesso al modello di Baal. Le invocazioni "padre mio" e "amico della mia giovinezza" vengono rivolte a lui non nel loro senso genuino ma nel significato turpe del culto idolatrico. Ma il Signore non è né padre né amico di chi opera il male. La quarta strofa (vv. 19-20), su un tono di lamento, mette in scena la delusione del Signore. L'immagine nuziale e quella paterna vengono ora riprese e si fondono. Il 'pianto' divino è quello di una persona innamorata che, anche di fronte al tradimento, non sa non amare e non può odiare. Ma Israele ribelle toglie ogni speranza a Dio? La risposta è negativa ed è formulata nella quinta strofa (vv. 21-22) che mette in azione la conversione. Israele come un figlio prodigo piange la sua miseria. All'invito di Dio («Tornate, figli traviati») la sposa adultera, cioè Israele peccatore, celebra il suo atto penitenziale che si concreta nel gesto del ritorno («Veniamo a te») e della ricostruzione dell'alleanza («Tu sei il Signore nostro Dio», formula dell'alleanza). L'esame di coscienza, formulato nella sesta strofa (vv. 23-25), verte naturalmente sul peccato d'idolatria. I luoghi del culto baalico (colli e monti), le sue coreografie orgiastiche (il clamore), la prostituzione sacra, il culto a Moloc (v. 24) sono "menzogna", "infamia", "distruzione", "vergogna", "confusione", "peccato". Solo «nel Signore nostro Dio è la salvezza di Israele» (v. 23). Nell'ultima strofa (4,1-2) si ricompone l'intimità nuziale tra Dio e il suo popolo, intimità che si alimenta alla fedeltà al Decalogo riassunto in 4,2 nel giuramento nel nome del Signore «con verità, rettitudine c giustizia». Dio ritornerà ad essere la radice della storia di Israele e ritornerà a brillare all'orizzonte la benedizione di Abramo.

2. LA FEDE - Geremia presenta una fede molto personale, persino inquieta e tormentata, di genuina vitalità, libertà e verità. È la fede del dialogo diretto con Dio espresso soprattutto nelle "Confessioni". Ma c'è anche un nucleo centrale nella fede di Geremia che risale alla più pura tradizione profetica ed è l'affermazione rigorosa del raccordo tra fede ed esistenza, tra culto e vita (cf. Am 5; Os 6,6; Is 1; Mi 6,6-8). II sostegno dato inizialmente al movimento deuteronomistico e alla riforma di Giosia andavano proprio in questa direzione: era l'appello alla «circoncisione del cuore» (4,4; 9,25; Dt 10,16) contro un ritualismo esteriore e vacuo; era il recupero della purezza del culto nel tempio gerosolimitano (11,15; 14,12); era una visione di Dio altamente trascendente e la proposta di un rapporto d'amore con lui. Ma nel momento della crisi la fiducia magica nelle istituzioni sacrali invece della fedeltà interiore ed esistenziale

induce il profeta a ribadire il suo concetto di fede. Come testo emblematico scegliamo il c. 7 a rielaborazione 'deuteronomistica'.

Geremia parla alla porta del tempio e il suo discorso ha una struttura di tipo forense. L'istruttoria (vv. 3-7) ha come oggetto la fiducia magica nel tempio quasi che esso possa assicurare automaticamente la salvezza a Gerusalemme prescindendo dalla fede e dalla vita dei suoi abitanti. La presenza di Dio nel tempio è, invece, condizionata dalla risposta umana nella giustizia e nella fedeltà: giustizia nei tribunali (v. 5), difesa dello straniero, dell'orfano e della vedova, eliminazione degli omicidi e dell'idolatria (v. 6; 22,3). L'accusa (vv. 8-11) è sigillata da una vivace interrogazione indirizzata proprio contro l'uso esteriore ed offensivo del tempio: «Forse è una spelonca di ladri ai vostri occhi questo tempio che prende il nome da me?» (v. 11). Gli oranti che accedono al tempio di Sion hanno infatti alle spalle un passato di violazioni sistematiche del Decalogo soprattutto nelle sue dimensioni sociali. Il testo del Decalogo è evocato in tre comandamenti: rubare, uccidere, fare adulterio. Il culto a questo punto è farsa e, come la spelonca rappresenta la salvezza per i banditi, così il tempio è diventato tana di rifugio per i peccatori (Mc 11,17). La sua forza salvifica è nulla quando è dissociata dall'adesione nella fede e nella giustizia.

Irrompe a questo punto la sentenza (vv. 12-15). Richiamandosi a Silo, l'antico santuario settentrionale dell'arca ridotto ad un cumulo di rovine (Sal 78,60), il profeta ricorda che la presenza di Dio è personale e quindi può cessare per sua libera decisione. Dietro lo splendido complesso del tempio salomonico e dietro il fasto del rituale si profila ormai lo spettro della distruzione e della profanazione anche esteriore che sigilla quella interiore che gli ebrei infedeli hanno già compiuto. Dietro la terra promessa appare ormai la prossima devastazione e la punizione dell'esilio (vedi anche la riedizione dell'arringa del c. 7 nel c. 26). Geremia si è posto, quindi, nella linea del vero profetismo per ricordare che solo la fede calata nell'esistenza può essere radice di salvezza e anima del vero culto.

3. LA SPERANZA - Con la terribile svolta del 586 a.C. e col crollo di tutte le istituzioni Geremia inizia una nuova fase della sua predicazione. Ancora una volta egli si rivela l'uomo della contestazione autentica: alla disperazione, che è ormai la parola più logica, egli oppone nel nome del Signore la proclamazione della speranza in pagine di altissimo splendore. In particolare vorremmo riferirci ai cc. 30-31 che costituiscono un libretto autonomo simile al libro della consolazione del Secondo Isaia. Tema fondamentale è la speranza, destinatari all'origine dovevano essere gli israeliti del regno distrutto del nord, poi, come mostra l'introduzione (30,1-3), il fascicolo fu dedicato anche a Giuda distrutto ed esule. Il fine di questi undici oracoli inframmezzati da parti in prosa secondarie (30,5-7; 30,10-11; 30,12-17; 30,18-22; 31,1-6; 31,7-9; 31,10-14; 31,15-20; 31,21-22; 31,31-34; 31,35-37) è dichiarato in 30,3: «Verranno giorni nei quali io cambierò la sorte del mio popolo Israele e di Giuda e li ricondurrò nel paese che io diedi ai loro padri e l'erediteranno».

a. *La nuova Salleanza* - «La tua ferita è incurabile, tutti i tuoi amanti ti hanno dimenticato, io ti guarirò»: la sostanza del terzo (30,12-17) degli undici carmi dei cc. 30-31 prepara il grande annunzio che percorre gli altri. La strada dell'esilio, percorsa con gli occhi annebbiati per le lacrime verrà ripercorsa con gioia immensa. La vita al tempio riprenderà, le danze e le musiche segneranno la ricostruzione della città e la ripresa agricola: «D'amore perpetuo ti ho amata, perciò ti ho condotta con amore» (31,3). Dio, che è l'artefice di questa trasformazione sociale, storica e cosmica, appare come padre (31,9), come pastore, anche come madre, come sposo (31,20.22). È lui che compie anche l'atto estremo, quello descritto nella celebre decima lirica in prosa ritmata (31,31-34).

Geremia propone arditamente il superamento dell'antico patto sinaitico per una "nuova alleanza" col Signore: «Questa sarà l'alleanza che stipulerò con la casa di Israele: io porrò la legge in mezzo a loro e sul loro cuore la scriverò; ed io sarò per essi il loro Dio ed essi saranno per me il mio popolo» (v. 33). Radice di tutti i movimenti spirituali (a partire dalla stessa comunità di Qumran che si

considerava la “comunità della nuova alleanza”), questo oracolo che sarà ripreso anche da Ezechiele (11,14-21; 36,25-27) è indubbiamente uno dei vertici dell’AT. Cristo stesso nell’ultima cena lo ricupererà («Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue», Le 22,19-20; ICor 11,23-25), la solenne omelia della lettera agli Ebrei lo citerà integralmente (Eb 8,8-12) e Paolo stesso amerà ricordarlo ai cristiani di Corinto (2Cor 3,3-6). L’accento è tutto sull’aggettivo ‘nuovo’: infatti, all’alleanza Dio-uomo di stampo politico-bellico del Sinai si sostituisce un rapporto basato radicalmente sul cuore, cioè sulla coscienza e sull’interiorità dell’uomo. Alle tavole di pietra subentrano le tavole di carne del cuore umano trasformato, all’imposizione quasi estrinseca (v. 34) si sostituisce la “conoscenza” interiore (Ger 5,5; 4,22; 8,7; 24,6-7) fatta di adesione dell’intelligenza, della volontà, dell’affetto e dell’azione; alla legge si sovrappone la grazia, al peccato succede il perdono, al timore la comunione intima che crea un adattamento profondo tra persona conoscente e persona conosciuta. È la trasformazione totale dell’essere umano operata da Dio stesso; l’uomo, così ‘elevato’, obbedirà con gioia alla legge e sarà sempre fedele all’alleanza. E la salvezza di Israele sarà stabile e perpetua (31,35-37).

b. *Il germoglio giusto* - Un filo di speranza messianica può essere rintracciato anche in Ger, proprio sulla base della deludente prova offerta dalla dinastia davidica negli ultimi suoi anni di vita. Come testo emblematico potremmo scegliere un oracolo inserito in un complesso di testi dedicati alla casa reale di Giuda (21, 11-23,8). Il testo, presente in 23,5-6 e riedito in 33,14-15, usa un’immagine apparsa, anche se con lessico diverso, in Is 11,1 e ripresa poi in Zc 3,8 e 6,12. Per Isaia dal tronco tagliato e inaridito dell’infedele dinastia davidica spuntava un germoglio, un inizio inatteso e gratuito di vita. Il regermoglio, grazia immeritata, acquistava progressivamente connotazioni messianiche. Ger riassume la simbolica attribuendole nuove connotazioni: «Ecco: giorni verranno in cui io susciterò a Davide un germoglio giusto e regnerà da vero re; sarà saggio ed eserciterà giustizia e diritto nel paese. Ai suoi giorni Giuda sarà salvato e Israele dimorerà con sicurezza. Questo sarà il nome con cui sarà chiamato: Signore-nostra-giustizia». Forse, come nel caso di Ezechia per Is 11, il punto di partenza è concreto: c’è una velata allusione all’ultimo re davidico, Sedecia, il cui nome, imposto dai conquistatori babilonesi (2Re 24,17), significa appunto “Signore-mia-giustizia”. Ma Geremia sa che questo re non è che una pallida e scialba prefigurazione di colui che pienamente potrà definirsi “Signore-nostra-giustizia”. Egli sarà veramente “un germoglio giusto” che rivendicherà il diritto e la giustizia come programma del suo governo, divenendo così “vero re” e non una semplice pedina di intrighi e di poteri terreni come Sedecia. È appunto per questa tensione verso il futuro che nella ripresa di 33,15-16 Ger non applica più l’oracolo ad un sovrano specifico ma all’intera discendenza davidica (33,17) la cui successione nella prospettiva cristiana deve giungere sino a «Gesù Cristo figlio di Davide» (Mt 1,1).

Il risultato della profezia di Ger sembra essere stato clamorosamente fallimentare, la sua stessa morte in terra straniera e nel silenzio di Dio sembra quasi una catastrofe per un profeta. Eppure la sua parola avrà una fecondità insospettabile. Non solo perché a Geremia si attribuiranno altre opere, posteriori a lui, come le Lamentazioni e la “Lettera di Geremia” in Baruc, non solo perché le leggende e la pietà del giudaismo lo riproporranno come figura esemplare (2Mac 2,1-8), ma soprattutto perché la sua persona e il suo messaggio diverranno l’annunzio del messia [Messianismo] nella tradizione giudaica e cristiana. Alcuni pensano che tratti geremiani siano presenti nella figura sofferente del Servo di Jhwh la cui vocazione in Is 49,1-6 sembra ricalcare quella di Geremia. Per i cristiani Gesù a Nazareth (Le 4,29) è contestato e ricusato dai suoi concittadini come Geremia (11,18); la delicatezza del profeta (1,6) lo avvicina al Gesù di Luca e all’insegnamento di Mt 5,39. Come Gesù (Mt 23), attacca il potere religioso (26,8) e il tempio (7,11 e Mt 21,13); celibe come il Cristo, ama i semplici e i puri di spirito (Ger 35). Flagellato (20,2), viene condotto come agnello (11,19) alla sua passione e la tradizione popolare ha identificato il luogo

della sua detenzione nella cisterna fangosa (37,16) con il carcere di Caifa (Gv 18,24). Il suo lamento su Gerusalemme (32,28) si accosta al pianto di Gesù sulla città amata (Mt 23,37) e la nuova alleanza da lui annunziata (31,32) è, come si è visto, stipulata da Cristo nel suo sangue (Mt 26,28).

GERUSALEMME/SION

a. *Gerusalemme* - Questo nome si trova nei testi egiziani sin dal II millennio a.C. sotto una forma che corrisponde al semitico Uru-salim. Poiché gli antichi semiti usavano designare le città dal nome del personaggio e soprattutto della divinità alla quale si attribuiva la fondazione, il significato primitivo di Gerusalemme è "fondazione di Salem", un nome divino noto già all'inizio del II millennio. Salem è il nome della città al tempo di Abramo, quando vi regnava Melchisedek (Gen 14,18); un altro re di Salem porta un nome simile: Adoni-Zedek (Gs 10,1). Il nome ebraico della città più spesso usato nella Bibbia è Jerusalaim, la cui forma aramaizzata è Jerusalcm. In ambedue i casi corrisponde al nome primitivo Urusalim. Nei testi greci si ha la forma Jerusalem o Jerosòlima. Il nome Jebus (Gdc 19,10) non è mai stato un nome vero e proprio
b. *Sion* - Meno usato nella Bibbia è il nome Sion, di incerta etimologia, preferito dai profeti e dai poeti come indicazione di tutta la città o di parte di essa. Isaia lo carica di significato religioso in quanto la città è il monte santo sul quale Dio dimora nel tempio: è la «Sion del Santo d'Israele»
(60,14) . Secondo la mentalità ebraica che esprime vari tipi di derivazione e di appartenenza col termine figlio, gli abitanti vengono chiamati i figli o le figlie di Sion (3,16). Al singolare, "figlia di Sion" e "vergine figlia di Sion" sono una personificazione poetica di Gerusalemme. Accostato al nome Giuda, Sion indica il centro politico del regno ebraico del sud.

2. LA TOPOGRAFIA - La città è situata sull'altopiano centrale della Palestina, a un'altitudine di circa 770 m sul Mediterraneo e di 1.165 m sul Mar Morto. Si stende su due colli, separati da una valle, oggi colmata in gran parte, chiamata Tyropeon in epoca romana. Il colle occidentale è il più alto e il più spazioso, isolato a ovest e a sud dalla valle della Geenna; il colle orientale, più basso di circa 30 m, è isolato a est dalla valle del Cedron, che lo separa dal monte degli Ulivi.

3. LE VICENDE DELLA CITTÀ. *Le origini* - La primitiva Gerusalemme sorgeva sullo sperone a sud della collina orientale, convenzionalmente chiamato dagli archeologi Ofel, presso la sorgente Ghicon, e veniva a trovarsi circoscritta ai due lati dalle profonde valli del Cedron e del Tyropeon. In questa località gli scavi archeologici hanno rivelato tracce di presenza umana fin dal 3000 a.C. Nel 1800 a.C. possenti terrazze, che facevano da sostegno alle costruzioni, e resti di un muro indicano l'esistenza di una città cananea che raggiunse il suo massimo sviluppo nel sec. XIV a.C. Verso il 1000 a.C. Davide strappò ai gebusei la fortezza ritenuta imprendibile e le diede il nome di Città di Davide (2Sam 5,6-8), con l'intenzione di farne la capitale del suo regno. A questa funzione la città si prestava, perché veniva a trovarsi al centro geografico tra i territori delle tribù israelitiche del nord e quelle del sud. Davide costruì la sua reggia sull'acropoli, poi vi trasportò l'arca dell'alleanza, custodita sotto una tenda appositamente eretta (2Sam 6,7). In seguito il re eresse un altare al Signore sull'aia di un contadino gebuseo per scongiurare il flagello di una peste (2Sam 24,25).

b. *La capitale religiosa* - Così Gerusalemme diventava anche la capitale religiosa del paese. 11 re avrebbe voluto costruire un tempio stabile, ma il suo progetto fu realizzato dal figlio Salomone (IRe 6), che a tale scopo ingrandì la città verso il nord, proteggendola con un muro. L'area del tempio occupava la cima del Moria che comprendeva l'aia del gebuseo (2Cr 3,1), identificata dalla tradizione con il luogo dove Abramo si era recato per sacrificare il figlio Isacco (Gen 22,1). Sion è stato sempre il nome della collina del tempio. Nel 701 a.C. Gerusalemme rischiò di cadere nelle mani del re assiro Sennacherib (2Re 18,13-19); il re Ezechia di Giuda costruì una nuova cinta di mura, nella quale

i

incluse una parte della collina occidentale, e fece scavare nella roccia un acquedotto per provvedere al rifornimento idrico della città durante l'assedio.

c. *Nella tormenta dei secoli* - Nel 587 a.C. Gerusalemme fu espugnata e devastata dalle armate di Nabucodonosor re di Babilonia; le mura furono abbattute e la popolazione deportata (2Re 25,1-21). Ritornati in patria grazie ad un editto emanato nel 538 a.C. dal re persiano Ciro, diventato padrone di Babilonia, i giudei furono autorizzati a rialzare le mura soltanto al tempo di Neemia (445-443 aC.), che vi impiegò appena 52 giorni (Ne 6,15) tra snervanti difficoltà procurategli dalle popolazioni vicine (Ne 2,10). In quegli anni gli abitanti erano diminuiti di molto e la cinta muraria risultò più limitata di quella eretta da Salomone. [Esdra/Neemia]

Dopo il periodo della reggenza persiana, la città fu occupata da Alessandro Magno nel 332 a.C. e alla sua morte passò prima sotto il dominio dei re Tolomei d'Egitto e poi dei re Seleucidi della Siria. Nel 167 a.C. il re Antioco IV Epifane, che voleva costringere gli ebrei ad accettare la civiltà ellenistica, profanò il tempio e smantellò le mura.

Con l'insurrezione dei *s* Maccabei Gerusalemme fu riconquistata nel 164 a.C. da Giuda (IMac 3,1-4,41), che riconsacrò il tempio (IMac 4,44-59). Suo fratello Gionata, «stabilitosi a Gerusalemme, cominciò a ricostruire e a rinnovare la città, ordinando a quelli che eseguivano i lavori di costruire le mura e la cinta muraria del monte Sion con pietre quadrate come per una fortezza» (IMac 10,10-11). Simone, fratello di Gionata, portò a termine l'impresa (IMac 13,10; 14,37) nel 143 a.C. Sotto i re asmonei della dinastia dei Maccabei Giovanni Intano (134-104 a.C.) e Alessandro Janneo (103-76 a.C.) la città si estese ad ovest e a nord, dove le mura conservarono definitivamente la loro ampiezza, allargandosi invece ancora verso il nord e il sud.

Nel 63 a.C. il generale romano Pompeo, chiamato a dirimere la controversia dinastica dei principi asmonei Ircano II e Aristobulo, conquistò Gerusalemme insediandovi come re di Palestina Erode il Grande (37-4 a.C.). Il padre di costui, Antipatro, aveva forse curato la costruzione di un muro, fuori del quale venne a trovarsi il luogo del Golgota dove fu crocifisso Gesù. Erode si dedicò invece ad arricchire la città di sontuosi edifici, e soprattutto alla grandiosa ricostruzione del tempio su di una immensa piattaforma. I lavori ebbero inizio nel 20 a.C. e terminarono dopo la sua morte nel 64 d.C.

Al tempo di Erode Agrippa I (37-44 dC.) la città raggiunse la sua massima estensione verso nord e nord-ovest e il re costruì un nuovo muro settentrionale, completato nel 63.

Nel 66 scoppiò la ribellione dei giudei contro i romani. Nel 70 le armate di Tito conquistarono la città, ne smantellarono le mura e incendiarono il tempio. Una seconda sfortunata guerra fu scatenata nel 135: l'imperatore Adriano distrusse sistematicamente la città santa e, per scoraggiare ogni velleità degli irriducibili ebrei, la ricostruì sul modello delle città coloniali romane con un tracciato che nelle grandi linee è quello dell'odierna Gerusalemme. Per cancellare anche il nome della città, la denominò Aelia Capitolina. Le mura furono restaurate tra il II e il III sec. d.C.

Al tempo di Erode veniva attribuita a Davide la fondazione della città alta sulla collina occidentale, identificata così con il biblico monte Sion, che era invece la collina orientale. Dopo la distruzione della città, i cristiani si insediarono nei quartieri della collina occidentale, dove si trovava il cenacolo, cuore della Chiesa-madre. Il cenacolo diventò la santa Sion, dalla quale, come diceva il profeta (Is 2,3), si era diffusa la nuova legge.

Le mura attuali della città, restaurate al tempo della conquista ottomana da Solimano il Magnifico tra il 1537 e il 1540, seguono il tracciato stabilito nel sec. X durante l'occupazione araba.

4. I TITOLI DI GLORIA - a. *La città santa* - Che cosa Gerusalemme abbia rappresentato, e ancora rappresenti, per ogni israelita, è facile dedurlo dagli innumerevoli testi biblici fremeenti di eroica ed orgogliosa fede e di tenera devozione, come da quelli nei quali circola una vena di desolazione e di pianto.

Gerusalemme è la città fatta oggetto della predilezione del Signore, che l'ha scelta (IRe 11,13; Sai 132,12; Sir 49,6: diciotto volte nella Bibbia) per farvi abitare il suo nome in eterno (2Re 21,4; 23,27). È questo un tema tipicamente deuteronomistico (Dt 12,5.21; 14,21; 16,2.6.11; 20,2), collegato con la restaurazione religiosa del re Giosia, che nel 621 a.C. stabilì l'unicità del tempio come sede legittima del culto per tutto il popolo ebraico. Così Gerusalemme diventa la città di Dio, la Sion del Santo d'Israele (Is 60,14), la città del gran Re (Sal 48,31), il suo trono (Ger 3,17). Dalla sua santa montagna (Is 2,3; Sal 2,6) Jhwh fa udire la sua voce (Gl 4,14); egli infatti abita a Gerusalemme (Ger 8,19; Sai 9,12; 135,21), che ha dato al suo popolo (Ger 23,39) per il quale sarà la città santa per eccellenza (Is 48,2; Dn9,24; Ne 11,18: in tutto venti volte nella Bibbia), un luogo santo (Ger 31,40; Abd 17; Zc 14,21). La benedizione di Dio dà la prosperità alla città, ed è lui che sazia i suoi poveri, riveste di salvezza i suoi sacerdoti, fa esultare di gioia i suoi fedeli. In avvenire il Signore da Gerusalemme farà germinare (cf. Is 11,1), dal ceppo della stirpe di Davide, il messia (Sal 132,15-18) e lo consacrerà sul santo monte di Sion, proclamandolo suo figlio (Sai 2,6-7), sotto il cui dominio saranno tutte le genti (Sal 110,2): Sion, infatti, è il centro della terra (Ez 5,5). [Elezione].

b. *I cantici di Sion* - Nel Salterio [Salmi] gli studiosi hanno identificato sei inni a Sion (Sal 48; 76; 84; 87; 122 e in parte 132), che, nel segno della preghiera più ardente e della più alta poesia, celebrano le glorie della città santa, sovraccaricandola di titoli esaltanti. Il più tipico è il Sal 48, dove si proclama la grandezza e la lode di Dio per aver scelto «il suo santo monte, che si eleva nella sua bellezza, ed è la lode di tutta la terra» (vv. 2-3). Fra i possenti torrioni della città, Dio appare come una inespugnabile fortezza contro la quale invano si avventa l'odio e la violenza dei più agguerriti nemici. Il Signore delle schiere d'Israele rende salda la città, in eterno (v. 9). Il tempio ricorda l'amore di Dio per il suo popolo (v. 10). Gli interventi divini a favore di Gerusalemme fanno esultare il monte Sion (v. 12): «Circondate Sion, enumerate le sue torri; osservate le sue mura, passate in rassegna i suoi torrioni, affinché possiate riferire a quelli della generazione ventura che tale è Dio, il nostro Dio, in eterno e per sempre, egli è colui che ci guida» (vv. 13-15). In una parola, Gerusalemme è tutta la felicità di quanti l'amano (Is 60,18; 66,10; Sal 137,6); «la fortezza, il gaudio della loro gloria, la delizia dei loro occhi, la nostalgia delle loro anime» (Ez 24,25).

c. *La città indimenticabile* - L'entusiasmo religioso per la città di Dio acquista risalto per contrasto nelle sciagure che l'abbattono. Drammatico documento dello sconforto che allora invade il cuore dell'israelita sono le Lamentazioni, che riflettono la tragedia della distruzione di Gerusalemme ad opera dei babilonesi. La città piange se stessa per aver perduto tutto il suo splendore (Lam 1,2), nel vedere le sue strade e le sue porte deserte (1,4-6). Umiliata e irrisa dai nemici, Gerusalemme, prostrata da un dolore senza conforto e senza esempio (1,12), leva alti lamenti perché il Signore ha scagliato a terra e ha profanato la «maestà d'Israele» (2,1) e ha permesso che fosse distrutta la sua dimora, bella come un giardino (2,6). Dal capo del popolo di Dio è caduta la corona; nel suo cuore si è spenta la gioia (5,15s). La struggente nostalgia degli esuli è espressa, raggiungendo i vertici del sublime, dal Sal 137, che non ha uguali nel Salterio e in nessun'altra letteratura. In Babilonia si osa chiedere agli israeliti di cantare sull'arpa i cantici di Sion, mentre essi siedono in pianto lungo i fiumi di un paese straniero e nemico e hanno appeso ai pioppi le cetre ormai mute. Si pretendono canzoni di giubilo da chi è immerso nella tristezza e ha giurato: «Se mi dimenticassi di te, Gerusalemme, s'inaridisca la mia destra; s'attacchi al palato la mia lingua se non mi ricordassi di te; se non ponessi Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia» (vv. 4-6).

5. MÈTA DI PELLEGRINAGGI –

a. *La storia* - I pellegrinaggi a certi luoghi, che una manifestazione della divinità faceva diventare sacri, sono noti nel vicino Oriente fin dal II millennio a.C. I devoti si recavano a quei santuari per onorare la divinità e per implorarne i

i

benefici. Gli israeliti conservavano la memoria di alcuni luoghi privilegiati dove il Signore nei più antichi tempi della loro storia si era manifestato ai patriarchi per dimostrare ad essi la sua protezione e colmarli di benefici. Dopo l'ingresso nella terra promessa i loro discendenti avevano cominciato ben presto a pellegrinare ai santuari patriarcali di Sichem, Betel, Ebron, Bersabea, ai quali se ne aggiunsero altri nei territori delle tribù israelitiche, per es. a Gaigaia, la prima tappa dell'entrata in Palestina (Gs 4,19; lSam7,16; 11,15), e soprattutto a Silo, la città tra Betel e Sichem dove si conservava l'arca dell'alleanza (Gdc 21,19; ISam 3,3). Quando questa fu trasferita da Davide a Gerusalemme e collocata poi definitivamente nel tempio fatto costruire da Salomone, la città santa fu mèta principale dei pellegrinaggi d'Israele (1 Re 12,27). Gli antichi santuari, per es. Gaigaia e Bersabea, attiravano ancora folle di pellegrini (Am 4,4; 5,5) e quando, dopo la morte di Salomone, il regno ebraico si spezzò in due tronconi, nel regno del nord furono stabiliti due santuari ufficiali a Dan e a Betel (IRe 12,26-30) onde impedire che le tribù settentrionali sconfinassero nel regno del sud per recarsi al tempio di Gerusalemme.

Nei più antichi codici dell'alleanza (J, E) [Legge/Diritto) è stabilito che Israele doveva tre volte nell'anno fare il pellegrinaggio per il Signore (Es 23,27; 34,23). Dt 16,1-17 ripete la prescrizione con la stessa formula, ma aggiunge che il popolo si recherà nel luogo che sarà scelto da Dio, sostenendo così la centralizzazione del culto, momento principale della riforma religiosa compiuta dal re Giosia, che soppresse gli antichi santuari locali del regno del nord, a cominciare da Betel (2Re 23,15-20).

Il pellegrinaggio a Gerusalemme era obbligatorio per le grandi solennità della pasqua, delle settimane (pente- coste) e delle capanne, le cui date furono così fissate (Lv 23,5.15s.33-35): in marzo-aprile per la pasqua, cinquanta giorni dopo per le settimane e nel settembre-ottobre per le capanne. Queste feste sono indicate con il termine ebraico *hag,* che ha il significato di danzare, girare in tondo, e allude alle processioni e alle danze che caratterizzavano i pellegrinaggi.

Dopo la distruzione di Gerusalemme del 587 a.C., i ritornati dall'esilio in Babilonia celebrarono la festa delle capanne intorno all'altare rialzato tra le rovine del tempio (Esd 3,1-5), la cui ricostruzione fu inaugurata con una solenne pasqua (Esd 6,19-22) alla quale intervennero anche gli ebrei rimasti nel paese.

a. *I canti dei pellegrini* - Una piccola collezione di quindici salmi, dal 120 al 134, ognuno dei quali è intitolato "cantico delle ascensioni" (i pellegrini 'salivano' a Gerusalemme), costituisce una specie di manuale del pellegrino. Sono, infatti, poemi di varia estensione e a volte brevissimi, che con un linguaggio semplice e popolare esprimono sentimenti di serena e vibrante pietà. Il loro contenuto ha la caratteristica di una catechesi poetica di facile intelligenza e memorizzazione, tale da consentire ai pellegrini di riflettere sulle realtà fondamentali della religione ebraica per tradurle in pratica di vita.

Alla partenza il Sal 120 ricordava ai pellegrini affluiti a Gerusalemme da terre straniere che essi si separavano da un mondo ostile per incamminarsi verso un luogo di pace: «Troppo a lungo se n'è stata l'anima mia con gente nemica della pace!» (v. 6). I passi del pellegrino nel lungo cammino sono stati vegliati da Dio che abita sulla montagna santa: «Il Signore è il tuo custode, il Signore è l'ombra che ti copre. Non ti colpirà il sole di giorno né la luna di notte... Il Signore custodirà la tua partenza e il tuo arrivo» (Sal 121,5-6,8). In vista di Gerusalemme dilaga la gioia: «Mi rallegrai quando mi dissero: "Andremo nella casa del Signore". Sono stati i nostri piedi nelle tue porte, Gerusalemme! Gerusalemme costruita come città, in sé ben compatta! Là salivano le tribù, le tribù del Signore secondo il precetto dato ad Israele di lodarvi il nome del Signore... Augurate la pace di Gerusalemme; vivano in prosperità quanti ti amano! Per amore dei miei fratelli e dei miei amici dirò: Sia pace in te!» (Sal 122,1-4.6.8). Nelle dure traversie e nelle molte afflizioni che lo hanno saziato di amarezza, il pellegrino volge gli occhi a Dio nella ferma fiducia di trovare misericordia (Sal 123), aiuto e pietà da colui che ha sempre salvato Israele nelle tempeste (Sal 124). I buoni e i retti di cuore, fedeli alla legge del Signore, «sono come il monte di Sion, che non

vacilla, che è stabile in eterno. I monti circondano Gerusalemme e il Signore sta intorno al suo popolo, ora e sempre!» (Sal 125,1-2).

Riflettendo sui prodigi di Dio, il pellegrino rievoca il ritorno degli esuli in Babilonia come un momento in cui sembrava sognare, tanta era la felicità: «Quelli che seminano nel pianto, mieteranno nella gioia» (Sal 126,5). Tutto ciò che di meglio può fare chi si reca a Gerusalemme è abbandonarsi al suo Dio, perché è lui che costruisce la casa, custodisce la città, rende la famiglia feconda di figli (Sal 127), benedice il lavoro di chi cammina nelle sue vie, lo rende felice nell'intimità della sua casa: «Ti benedica il Signore da Sion, affinché tu goda della prosperità di Gerusalemme per tutti i giorni della tua vita» (Sal 128,5). Quelli che odiano Sion rimarranno confusi e seccheranno come l'erba dei tetti per aver angariato il popolo di Dio (Sal 129). Un sincero pentimento dei propri peccati apre l'anima alla speranza del perdono («L'anima attende il Signore più che le sentinelle l'aurora»: Sal 130,6) e l'abbandona a Dio come un bambino fra le braccia della madre (Sal 131). Dio premiò Davide che portò l'arca dell'alleanza a Gerusalemme giurandogli di far germogliare da Sion il messia suo discendente, da quella Sion alla quale egli ha promesso l'abbondanza dei doni: «Benedirò largamente le sue provviste, sazierò di pane i suoi poveri. Rivestirò di salvezza i suoi sacerdoti; esulteranno di gioia i suoi fedeli» (Sal 132,15-16). Il pellegrinaggio rinfocola l'amore fraterno (Sal 133) e separandosi da Gerusalemme non resta che invocare la benedizione dai sacerdoti, che stanno nella dimora di Dio durante le notti (Sal 134).

- IL DRAMMA RELIGIOSO DELLA CITTÀ —

1. GERUSALEMME PECCATRICE - Per quanto ineguagliabile sia la sua gloria ed esclusivi i suoi privilegi, la città santa può degradarsi al livello più basso e infame se viene meno alla sua fedeltà a Dio (Is 1,21; Ger 22,8-9). Nei tempi più drammatici della sua storia, i profeti aggrediscono Gerusalemme con violente requisitorie perché ha rinnegato il suo Dio preferendogli gli idoli delle nazioni che la circondano, barattando così la gloria del Signore con divinità che non esistono e non servono a nulla (Ger 3,11). La città che doveva essere santa diventa la personificazione dell'apostasia (3,6). Traditori sono stati i re d'Israele che con il loro perfido esempio hanno trascinato il popolo sulla via della perdizione e hanno perseguitato i profeti, impegnati con tutte le forze a mantenere il re e il popolo di Gerusalemme nelle vie del Signore. I castighi minacciati inutilmente contro gli abitanti di Gerusalemme e contro il popolo di Giuda troveranno puntuale compimento (36,32). È illusione cercare la salvezza presso gli alleati pagani: Gerusalemme cadrà nelle mani dei suoi nemici (37,7-8). Neppure i sacerdoti, vanto della città, hanno dato ascolto ai profeti (20,1-2) ed hanno spalancato le porte del tempio alle esecrande immagini degli dèi, davanti ai quali i prestigiosi anziani bruciano incenso (Ez 8,7-19); il popolo va dietro ai capi e la casa di Dio è diventata una spelonca (Ger 7,9-11). Il Signore non esiterà ad abbandonare la città a lui ribelle e perversa (Ez 9,9), colma di ingiustizie e di oppressioni (Ger 6,6) contro i poveri e gli emarginati (7. 3-10). Se si percorrono le vie di Gerusalemme e si cerca nelle piazze, non si troverà uno solo che pratichi la giustizia e che non sia spergiuro (5,1-2); il popolo è stolto e senza cuore, ha occhi ma non vede e orecchie ma non sente, è ribelle e contumace (5,1-2.21). Perciò il Signore distruggerà «la delizia di Sion» che diventerà una desolazione (6,2.8). Dio dà libero corso al suo sdegno e diventerà il più fiero avversario (21,10) della città violenta, sanguinaria ed impura (Is 4,4; Ez 7,23; 22,4; Sof 3,1); ne farà una perpetua ignominia, una perenne vergogna (Ger 23,39), al punto da stupire perfino i pagani (22,5). Gerusalemme vedrà compiersi «le parole di sventura e non di felicità» (39,16) che il Signore le ha rivolto: su di essa si abbatteranno senza compassione e senza pietà i più terribili flagelli (Ez 14.2).

2. IL RITORNO A DIO - Tutto cambierà se Gerusalemme si pentirà e ritornerà al suo Dio. Allora la potenza di Dio si ridesta (Is 51,1) e la città purificata è invitata a rivivere, a indossare le vesti più splendide, a rinvigorirsi, a scuotere la polvere, a sciogliersi dal collo le funi della schiavitù (52,1-3). Essa non berrà più il calice dell'ira di Dio (51,17.22); sarà monda da ogni scoria di ingiustizia e sarà

chiamata di nuovo «città della giustizia», «città fedele» (1,26), «città del Signore», «Sion del santo d'Israele» (60,14). Dio parlerà al cuore di Gerusalemme per annunziarle che la schiavitù è finita e la sua colpa è espiata (40,1-2). Il Signore sarà l'avanguardia e la retroguardia del pellegrinaggio d'Israele (52,12) che si dirige, come nel tempo felice, verso l'agognata mèta della città santa. Dio, geloso di lei, l'ha scelta di nuovo con mai smentito amore e ne misura il terreno per ricostruirla daccapo (Zc 1,14-17; 2,6). Si rinnoveranno gli antichi prodigi dell'esodo; nel deserto si aprirà una "via sacra" che porterà la carovana degli esuli nella città, dove entreranno con grida di gioia (Is 35,8-10). Dio stenderà una seconda volta la sua mano come l'aveva stesa la prima volta in Egitto (11,11; cf. Es 3,20) per far passare oltre il fiume Eufrate coloro che «portano il nome della città santa» (Is 48,2). Il festoso e inneggiante corteo attraverserà un deserto fiorito, allietato da acque miracolose (35,1-2.6-7; cf. Es 17,1-7). Un araldo esorterà a liberare da ogni asperità il cammino dei pellegrini (Is 40,3-5) ed essi ascenderanno di nuovo a Sion, verso il Signore loro Dio (Ger 31,6); esulteranno sull'altura di Sion, affluiranno verso i beni del Signore, verso la prosperità, e si sazieranno della felicità di Dio (31,12-14).

3. GERUSALEMME AL CENTRO DEL MONDO - Negli annunzi profetici Gerusalemme va sempre più trasfigurandosi, per adempiere sul piano spirituale il compito attribuitogli nel piano divino di salvezza. Il sito stesso della città assume dimensioni non più topografiche ma ideali, simbolo della sua supremazia spirituale. Essa infatti, «nei tempi avvenire», svetterà su tutti i monti e le colline; tutte le genti affluiranno sul monte del Signore per essere istruite a camminare nelle sue vie: «Perché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore». I popoli tutti deporranno le armi, trasformandole in strumenti di pace (Is 2,2-5; Mi 4,1-5). La città sarà «in mezzo alle nazioni» (Ez 5,5), che là si raduneranno «nel nome del Signore» senza più dar sfogo alla « caparbietà del loro cuore malvagio» (Ger 3,17). La glorificazione della città santa è l'argomento principale dei canti lirici di Is cc. 60-62, al centro della prospettiva di un totale rinnovamento. Alla luce della città sulla quale risplende la gloria del Signore cammineranno le nazioni (60,1-3), venendo da lontano a portarle doni (60,3- 9.11.16; 61,1) e a ricostruire le sue mura; suoi servitori saranno i re e tutti gli stranieri vedranno la sua giustizia e la sua gloria (62,2). Grandi nazioni e popoli grandi si uniranno a Israele per cercare e propiziare il Signore (Zc 8,20-22), e per essergli graditi celebreranno le feste del popolo di Dio (Zc 14,9.16-19). La città gloriosa sarà testimone e centro di un mistero che Ezechiele, a conclusione del suo grande affresco sulla radicale novità della Gerusalemme futura, definirà con il nuovo nome che, da allora in poi, sarà il vero nome della città: «Jhwh Sammah: il Signore è là» (48,35). Nei secoli più vicini al vangelo, il cantico di Tobia dedica un lungo brano al futuro esaltante di Gerusalemme, descritta in termini apocalittici come una città costruita e lastricata con profusione di preziosissime pietre (Tb 13,10-18).

III -1 RUOLI DI GERUSALEMME —

1. LA SPOSA - Dio ha rivelato a Israele non solo il proprio nome ineffabile, Jhwh (Es 3,14), ma anche altri nomi che, rifacendosi all'esperienza umana, risultavano più accessibili e significanti. Del matrimonio, l'esperienza più completa dell'amore, dell'unione e dell'intimità, Dio fece, per mezzo dei profeti, il simbolo della qualità e profondità del suo rapporto con il popolo eletto, Osea per primo parla di Dio come sposo d'Israele. Il profeta si ispira a una disavventura coniugale che, reale o immaginaria, è in ogni caso un simbolo per parlare di Dio sposo e d'Israele sposa. Una sposa per lungo tempo infedele perché ha tradito il suo Dio con gli idoli; il Signore perciò la punirà, costringendola a ritornare al suo "primo marito", che la condurrà nel deserto, al riparo da ogni malvagia seduzione. Nella solitudine le parlerà al cuore come uno sposo parla alla sposa e la ricongiungerà a sé per sempre (Os 2,11-22). Simbolo del popolo eletto, Gerusalemme è a sua volta la sposa di Dio, che ordina a Geremia di dirle in suo nome: «Io ricordo di te la tua simpatica giovinezza, l'amore del tuo fidanzamento» (Ger 2,2). E come può la sua sposa dimenticare il suo decoro

nuziale? (2,32).
In una complessa parabola, con accenti realistici fino alla crudezza, Ezechiele (16,1-46) rifà la storia del misterioso amore di Dio per Gerusalemme. Agli inizi della storia della città, alla sua nascita, nessuno ebbe pietà di lei e fu abbandonata in aperta campagna; il Signore la raccolse, l'allevò e quando essa fu pronta per il matrimonio se ne innamorò e strinse con lei il patto nuziale (cf. Pr 2,17; MI 2,14). Diventata bellissima e famosa, fu incoronata regina, ma, avvalendosi della sua bellezza e della sua fama, commise continui adulteri prostituendosi agli idoli, pagando addirittura i suoi amanti con le ricchezze del suo legittimo sposo e offrendo loro perfino i suoi figli.
Nel Secondo e nel Terzo Isaia si trovano i testi più toccanti sul tema della Gerusalemme-sposa. Nell'esilio di Babilonia essa appare come una moglie vedova del suo sposo (Is 49,14; 54,8; 60,15; 62,4; cf. Bar 4,12-16). Sembra che il Signore l'abbia legalmente ripudiata, ma, nonostante tutto, egli non intende dimenticare il suo unico amore: «Non temere, perché non sarai confusa, non aver vergogna, perché non dovrai arrossire. Anzi dimenticherai l'onta della tua giovinezza e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza. Perché il tuo sposo è il tuo creatore... Il tuo redentore è il Santo d'Israele... Sì, come una donna abbandonata ed afflitta di spirito, ti chiama il Signore; la donna sposata in gioventù viene forse ripudiata?... Ti ho abbandonata per un breve istante, ma ti riprenderò con grande compassione. In un accesso di collera ho nascosto per un istante la mia faccia da te, ma con eterno amore ho avuto pietà di te» (Is 54,4-8). Dio restituirà a Gerusalemme gli ornamenti nuziali (61,10) e riprenderà i suoi rapporti d'amore: «Sarai una splendida corona nella mano del Signore, una tiara regale nella palma del tuo Dio. Non ti si dirà più 'Abbandonata', poiché sarai chiamata 'Il mio piacere è in essa' e la tua terra 'Sposata'; poiché il Signore trova piacere in te e la tua terra avrà uno sposo. Sì, come un giovane sposa una vergine, ti sposerà il tuo costruttore; come gioisce lo sposo della sposa, così il tuo Dio gioirà di te» (62,3-5).
2. LA MADRE - Gerusalemme, sposa, è anche madre. Questo appellativo è comune in Palestina per designare una città dalla quale dipendevano altri agglomerati urbani (cf. 2Sam 20,19 che nella versione greca ha *mètrópolis* = città-madre). Israele è detta madre perché sposa di Dio e Gerusalemme rappresenta al meglio il popolo eletto. Dopo averla privata dei figli che, andando in esilio, l'hanno lasciata in lutto e pianto (Bar 4,23.34), Dio glieli ricondurrà «portati con gloria come su un trono regale» (5,6): «Osserva ad Oriente, o Gerusalemme, e contempla la gioia che ti viene da Dio. Ecco: arrivano i figli tuoi che lasciasti partire, arrivano riuniti da Oriente ad Occidente per la parola del Santo, esultanti nella gloria di Dio» (4,36-37). Gerusalemme, infeconda di figli durante l'esilio, ne partorisce adesso molti di più, allattandoli e saziandoli «alla mammella delle sue consolazioni, al seno della sua gloria» (Is 66,11). Gerusalemme esulterà «perché i figli dell'abbandonata sono più numerosi dei figli della maritata, dice il Signore»; allargherà senza risparmio il suo spazio (54,1-3), le sue mura risulteranno anguste (49,20) perché sua prole saranno tutti i popoli della terra. Le sue porte resteranno aperte di notte e di giorno per accogliere le nazioni che le portano doni; le sue mura saranno chiamate 'Salvezza' e le sue porte 'Lode' (60,1-18). 1 nuovi figli venuti da altri popoli non saranno suoi schiavi, ma popolo di Dio (Zc 2,15; Is 58,3), e anche tra essi sceglierà sacerdoti e leviti (Is 66,21).
Il brevissimo Sai 87, appartenente alla collezione dei cantici di Sion, raggiunge il culmine della rivelazione profetica. Cose stupende si dicono di Gerusalemme, ma un'altra se ne aggiungerà, assolutamente nuova, proclamata da Dio stesso, perché sarà lui a compiere l'imprevedibile prodigio. All'improvviso l'orizzonte di Gerusalemme si allarga all'infinito, verso il profondo sud, dove è l'Egitto orgoglioso e crudele, che per secoli ha tenuti in schiavitù i figli d'Israele, e la favolosa Etiopia. A nord Gerusalemme scorgerà i filistei, già implacabili nemici, e Tiro, la regina dei mari; all'Oriente lontano vedrà Babilonia, che le è costata lacrime e sangue. Ebbene, tutti questi popoli

i

saranno felici di salutarla loro madre, perché il Signore, nella sua anagrafe dei popoli, scriverà accanto al loro nome: «Questo è nato là», nella sua città prediletta, dove scaturiscono le sorgenti di una misteriosa vita.

IV - LA GERUSALEMME DEL NUOVO TESTAMENTO

1. GLI EBREI DI QUMRAN - Nei tempi che precedettero immediatamente l'annunzio evangelico in Palestina, la comunità essena di Qumran, radunata presso la sponda nord-occidentale del Mar Morto, era in polemica con le istituzioni ufficiali del giudaismo. Non frequentavano il tempio di Gerusalemme perché lo ritenevano profanato da un sacerdozio indegno, infedele alla legge di Mosè e alle norme della vera liturgia. Insieme con un nuovo tempio dove poter rendere a Dio un culto correttamente ordinato, aspettavano anche una nuova Gerusalemme. La dottrina e l'attesa degli esseni sono documentate da vari testi, alcuni dei quali ancora inediti, conservati nella biblioteca della comunità. Lo scritto che si è convenuto intitolare *La Nuova Gerusalemme* (5Q15) dà un'idea della santa città da loro sognata. Ispirandosi a Ez cc. 40-48, avevano stabilito le misure delle mura, delle porte, delle torri e delle costruzioni, che trovano qualche riscontro nella Gerusalemme nuova descritta in Ap. La città futura preconizzata dagli esseni doveva essere abitata soltanto da ebrei piissimi.

2. I NOMI DELLA CITTÀ - Gerusalemme è menzionata 139 volte nel NT, fatta eccezione per le lettere pastorali e le lettere cattoliche. Sion si trova sette volte, di cui cinque in citazioni dell'AT. Secondo l'uso ebraico, Gerusalemme è detta la città santa (Mt 4,5; 27,53; Ap 11,2), la città diletta (Ap 20,9), la città del gran Re (Mt 5,35). Nella maggior parte dei casi il nome è una semplice indicazione topografica; a volte designa i suoi abitanti (Mt 2,3). Nelle parole di Gesù, al dì fuori dei testi relativi alla passione, Gerusalemme ricorre tre volte come indicazione topografica (Lc 10,30; 13,4) e una volta, con una connotazione teologica, come la città che uccide i profeti (Le 13,33s).

3. GERUSALEMME NEL VANGELO –

a. *I vangeli sinottici* - Nei tre primi vangeli Gerusalemme viene ad assumere progressivamente il ruolo essenziale di luogo dove Gesù, tra l'ostilità dei capi e l'incomprensione della gran parte del popolo, porta a compimento il piano divino di salvezza con la sua morte redentrice.

b. *Marco* - In Mc, Gerusalemme sì entusiasma per il precursore di Gesù (1,5) ed accorre anche in Galilea (3,8) per ascoltare Gesù ed assistere ai suoi miracoli. I dottori della legge vi si recano per contestare Cristo (3,22; 7,1-5). In Galilea Gesù annunzia la sua tragica e gloriosa fine nella città santa (8,31; 9,31; 10,32-34), affrontando con estrema decisione, alla fine del suo ministero, il viaggio verso la mèta del Calvario. A Gerusalemme matura l'odio lungamente covato dai suoi nemici, e quando Gesù vi giunge e si lascia acclamare messia dalla folla (11,1-11), compiendo poi il grave gesto di scacciare i profanatori dal tempio, è cercato a morte dai capi del popolo (11,25), più che mai decisi ad eliminarlo quando sono accusati di assassinare gli inviati di Dio (12,1-12). Le polemiche dei suoi oppositori si fanno più che mai aggressive e capziose quando Cristo li condanna come false guide del popolo (12,13-40). Gesù annunzia il castigo di Gerusalemme, che vedrà il tempio in rovina (13,1-2). Ripudiato dal popolo e condannato dal sinedrio (14, 55-65; 15,6-15), Gesù è crocifisso fuori della città; ma alla sua morte il velo del tempio si squarcia, ad indicare la fine dell'antica alleanza e del ruolo religioso della città che ospitava la dimora di Dio (15,38).

c. *Matteo* - A questo schema Mt aggiunge altri particolari. Gli abitanti di Gerusalemme sono in allarme quando i magi venuti dall'Oriente annunziano al re Erode la nascita del messia (2,3). Le implacabili accuse di Cristo ai capi spirituali di Israele sono raccolte in un intero capitolo saettante di minacce (23,1-39) e culminante in un accorato lamento su Gerusalemme, che molte volte ha impedito a Gesù di raccogliere i suoi abitanti «come una gallina raduna i suoi pulcini sotto le ali».

d. *Gerusalemme al tempo di Cristo e nel tempo della chiesa: il Vangelo di Luca e gli Atti* - Luca presenta un interesse particolare. Egli ha concepito e scritto

il suo Vangelo come la prima parte di un'opera che comprende anche le prime vicende della chiesa (At 1,1), fondata da Cristo per realizzare l'estensione della salvezza fuori dei confini d'Israele. All'opera lucana si devono i due terzi delle menzioni di Gerusalemme nel NT (31 in Lc e 59 in At); ciò sta ad indicare che l'autore, parlando del tempo di Gesù (Lc 1,1-3), pensa anche al tempo della chiesa ed è attento non solo, come gli altri sinottici, a compilare una storia, ma fa anche opera di teologo. Le distingue la vita di Gesù in due tempi: il ministero in Galilea e gli ultimi eventi a Gerusalemme; il suo racconto però prende le mosse da Gerusalemme, con l'annunzio della nascita del precursore (1,5-22) e si conclude nei pressi della città santa con il congedo del Risorto dai suoi discepoli, i quali ritornano in città «e stavano sempre nel tempio» (24,53).

Nel corso della storia evangelica, Gesù nato a Betlemme è portato a Gerusalemme nel tempio, dove è accolto con fede esultante da due pii anziani, Simeone ed Anna, che erano in attesa del messia; Anna parla del bambino a tutti coloro che aspettavano la redenzione di Gerusalemme (2,39). A dodici anni Gesù accompagna i genitori in un pellegrinaggio alla città santa e nel tempio si intrattiene con i maestri d'Israele, dando prova della sua saggezza (2,46s). Il terzo Vangelo ha in proprio una lunga sezione caratteristica (9,31-19,28) nella quale buona parte del contenuto che si trova in Mt e Mc è disposto nel quadro di un viaggio di Gesù dalla Galilea a Gerusalemme, viaggio che ha inizio con una certa solennità: «Mentre stava per compiersi il tempo della sua assunzione dal mondo, Gesù decise fermamente [in greco, letteralmente: "indurì il suo volto"] di andare verso Gerusalemme» (9,31). L'ultima parte del Vangelo (19,29-24,53) è dedicata a Gerusalemme, dove si compie la redenzione, con l'ultimo assalto di Satana a Cristo (22,3-53). Forse questo spiega perché l'ultima delle tre tentazioni subite da Cristo nel deserto, prima di iniziare il suo ministero pubblico, è collocata a Gerusalemme (4,9), a differenza di Mt 4,5 che la dà per seconda. Le ha in proprio anche il pianto di Gesù su Gerusalemme e la condanna della città, inseriti tra l'ingresso trionfale del re messia e la purificazione del tempio: «Quando fu vicino alla vista della città, pianse su di lei, dicendo: "Oh, se tu pure conoscessi, in questo giorno, quello che occorre alla tua pace! Ma ora ciò è stato nascosto ai tuoi occhi. Verranno sopra di te giorni nei quali i tuoi nemici ti circonderanno di trincee. Ti assedieranno e ti stringeranno da ogni parte. Distruggeranno te e i tuoi abitanti e non lasceranno in te pietra su pietra, perché tu non hai conosciuto il tempo nel quale sei stata visitata» (19,41-44). È l'ultimo, accorato appello alla città per secoli amata da Dio. L'immagine della visita, usata nei vangeli soltanto da Le, esprimeva nell'AT un intervento di grazia (cf. Le 1,68) o di punizione; qui può essere la venuta a Gerusalemme di Cristo come re messia che vuole offrire grazia e trova un ostinato rifiuto, che attira l'ineluttabile condanna. La sentenza è ripetuta ancora nel discorso escatologico (21,20-24) e nell'incontro di Gesù con le pie donne che compiangono Cristo sulla via del Calvario: Gerusalemme è ormai un «legno secco» (23,31), morto e pronto per il fuoco. La città infedele «sarà calpestata dai pagani, finché saranno compiuti i tempi dei pagani» (21,24). Le ultime parole sembrano riferirsi alla conversione dei pagani, annunziata da Cristo (24,47).

A Gerusalemme ha avuto inizio, in Le, il compimento del mistero e della storia della salvezza e là comincia, in At, il tempo della chiesa, dopo il ritorno di Cristo al Padre. Gesù ordina ai suoi di non allontanarsi dalla città, dove riceveranno il dono dello Spirito grazie al quale saranno i suoi testimoni a Gerusalemme, in Palestina e fino agli ultimi confini della terra (1,4-8). A Gerusalemme la testimonianza sarà data di fronte a una folla di ebrei e di proseliti convenuti da ogni parte del mondo per la festa di Pentecoste (2,9-12). Pietro annunzierà agli uomini d'Israele il compimento delle promesse divine fatte ai loro padri e deplorerà i capi e la folla di Gerusalemme che non hanno compreso il disegno di Dio; soltanto la conversione, il ritorno ai pensieri e alia volontà di Dio espressi in Cristo può condurre a salvezza (2,23.38). Quanti hanno voluto la condanna di Cristo hanno ignorato che era lui il Salvatore promesso ai loro padri (3,14.17; 4,10-12).

i

A Gerusalemme nasce la prima comunità cristiana, formata dal 'resto' d'Israele che ha accolto con fede il messia di Dio; agli altri Stefano, accusato come Gesù di voler distruggere il tempio e abolire la legge di Mosè (6,13-14), riassume in un lungo discorso la storia d'Israele da Abramo a Salomone, per concludere che gli ebrei, rinnegando Gesù, hanno resistito a Dio come nei tempi antichi (7,51-52). Gerusalemme ucciderà anche il primo martire cristiano, Stefano, lapidandolo fuori le mura (7,58), e scatenerà la prima persecuzione contro la chiesa nata a Gerusalemme (8,1).

Il grande protagonista della diffusione del messaggio evangelico nel mondo, Saulo-Paolo di Tarso, che era stato educato nel più rigido giudaismo a Gerusalemme (22,31) e aveva assistito consenziente al martirio di Stefano (8,1), diventato apostolo di Cristo testimonierà a favore di lui a Gerusalemme (23,11), che lo consegnerà ai pagani (21,11) e tenterà di ucciderlo (9,29; 23,12-15). Il contrasto tra Gerusalemme fedele al piano di salvezza e Gerusalemme ribelle conclude, nella prospettiva messianica, la vicenda, allo stesso tempo tragica e gloriosa, delineata già dai profeti.

e. *Giovanni* - Se nei vangeli sinottici la vita pubblica di Gesù è concentrata in Galilea, nel quarto Vangelo si svolge quasi tutta nella Giudea e praticamente a Gerusalemme, nel contesto delle grandi celebrazioni liturgiche nel tempio. Gerusalemme, così, non è soltanto il luogo della passione e della morte di Cristo, ma anche quello in cui egli, con ferma insistenza e chiarezza, rivela il suo mistero in relazione all'opera della salvezza: è come un nuovo Sinai, sul quale risplende la gloria del Figlio di Dio. Gesù difende il tempio come unico luogo legittimo di culto a Dio nell'antica storia d'Israele, ma annunzia anche che con lui è venuta l'ora della fine del privilegio dell'antico popolo eletto, perché i veri adoratori preferiti da suo Padre gli renderanno un culto nuovo, in spirito e verità, per il quale non ha senso la limitazione a un'area territoriale (4,21-24). A dare risalto e sviluppo a questo fondamentale principio teologico, Gesù prende lo spunto dalle solennità celebrate nel tempio. Fin dalla prima pasqua della sua vita pubblica, quando egli pure, come tutti gli israeliti osservanti, si è recato in pellegrinaggio nella santa città, in risposta a chi gli chiedeva un segno che avallasse il gravissimo gesto della cacciata dei profanatori dal tempio, parla del santuario del suo corpo, che sostituirà l'antico luogo sacro: *la sua umanità* sarà il 'luogo' della presenza e delle manifestazioni di Dio per tutta l'umanità (2,19-21). Durante il pellegrinaggio per la festa delle capanne, Gerusalemme si interessa di lui con contraddittori giudizi (7,11- 13.20.25-27); Gesù, nel giorno più solenne delle celebrazioni, riferendosi al rito con il quale si portava processionalmente nel tempio l'acqua della fonte di Siloe per versarla sull'altare, «proclamò a gran voce» di essere lui la vera acqua che estingue la sete dei credenti (7,37-39). Tra la folla presente si accendono concitate discussioni e si tenta perfino di arrestarlo. La festa delle capanne era famosa per le luminarie che venivano accese con profusione nel tempio a ricordo della nube lucente che aveva guidato Israele nel deserto; Gesù dichiarò di essere lui la vera luce del mondo (8,12). Gerusalemme è così una stella di antichi splendori, che tramonta al sorgere di un nuovo sole.

4. LA GERUSALEMME CELESTE DI PAOLO - Paolo è il primo autore del NT che preconizza la nascita di una Gerusalemme nuova (Gal 4,22-31) facendo ricorso a una suggestiva allegoria nella quale è chiamata in causa la storia dei patriarchi. Abramo ebbe due figli: Ismaele, natogli dalla schiava Agar, e Isacco, che, in virtù di una divina promessa, gli diede Sara, non soggetta a schiavitù. Ismaele rappresenta l'antica alleanza, Isacco la nuova e definitiva alleanza in Cristo. L'antica economia religiosa è espressa dalla Gerusalemme ebraica, che è rimasta sotto la schiavitù della legge di Mosè e alla quale si mostrano ancora attaccati i cristiani giudaizzanti presi di mira dall'apostolo nella sua lettera. La nuova alleanza è simboleggiata, invece, dalla Gerusalemme celeste, libera ed erede delle promesse divine (cf. Gal 6,16), fecondissima di figli, che il vangelo ha liberato dalla schiavitù delle osservanze giudaiche. Essa infatti è la madre dei cristiani, che hanno la loro città nel cielo (Fil 3,20); è la chiesa, realtà allo stesso tempo presente ed escatologica.

5. LA GERUSALEMME DELLA LETTERA AGLI EBREI - Dalla ferma fede che guidò e resse Abramo nella sua misteriosa avventura, l'autore di questo singolare scritto del NT arguisce che il patriarca d'Israele non diede peso eccessivo alle cose terrene. Egli, infatti, nella terra di Canaan che Dio gli aveva promesso e mostrato, si comportò come straniero e pellegrino, perché aspettava una patria più vera, «la città ben fondata, della quale è stato architetto e costruttore Dio stesso» (11,10). La terra promessa diventa così simbolo di una città 'migliore', la città 'celeste' (11,16). Gli ebrei dell'antica alleanza avevano paura di accostarsi al Sinai squassato e fumante per la presenza di Dio; il popolo della nuova alleanza, invece, si avvicina «al monte Sion, alla Gerusalemme celeste e alle miriadi di angeli, ceto trionfante e assemblea dei primogeniti iscritti nei cieli» (12,22s) per incontrare personalmente Dio e il suo Cristo. La chiesa militante e la chiesa trionfante si uniscono come una immensa, festosa assemblea liturgica, che evoca a distanza le assemblee ebraiche delle grandi solennità nel tempio. Ritorna anche il tema del pellegrinaggio. Con un riferimento topografico preciso alla Gerusalemme storica, dove, «fuori della porta della città», Cristo si offrì in sacrificio, Eb esorta gli ebrei cristiani a lasciarsi alle spalle la Gerusalemme terrena per vivere come in un lungo pellegrinaggio, in vista della «città che deve venire» (13,12-13).

6. LA GERUSALEMME NUOVA DELL'APOCALISSE - A differenza di Paolo e di Eb, 1' Apocalisse descrive una Gerusalemme 'nuova', che 'scende' dal cielo. È l'ultimo passo della sublimazione della città santa nelle sacre Scritture. Ap si pone nella prospettiva totale della Bibbia; il suo linguaggio è impastato di centinaia di riferimenti impliciti all'AT (indicati in corsivo nelle edizioni) dal quale attinge intere frasi ed immagini. L'autore ha la coscienza di essere un profeta e l'ispirazione divina gli permette di comprendere le antiche profezie più profondamente e compiutamente di quanto le avessero comprese coloro che anticamente le pronunziarono. Poiché il supremo e definitivo intervento divino nella storia è l'evento Cristo, Ap convoglia verso di lui il passato, il presente, l'avvenire e l'eternità. Cristo verrà a concludere la storia umana nel segno della rinnovazione dell'universo (21,5) e allora ci sarà anche una Gerusalemme 'nuova', che è l'ultimo atto del grandioso dramma svolto da Ap su un duplice registro, terreno e celeste. Il nome di Gerusalemme è ricordato con le consuete denominazioni bibliche di città di Dio, città santa (3,12; 21,2), che però assumono dimensioni nuove e più ampie. Lo stesso termine 'nuovo' riflette il messaggio escatologico dell'AT, riferendosi a una novità che è il risultato finale dell'opera redentrice di Cristo. Nell'ultima, sfolgorante sua visione (21,1-27) il veggente di Ap contempla «la nuova Gerusalemme, discesa dal cielo da presso Dio, preparata come una sposa adorna per il suo sposo», rivestita di bisso puro splendente, che simboleggia le opere buone dei santi (19,8). Questa Gerusalemme è la beata dimora di Dio con il suo popolo, a compimento della promessa fatta di essere il «Dio con loro» (cf. Is 7,14); i cittadini di essa hanno un nome nuovo, che nessuno conosce all'infuori di chi lo riceve (Ap 2,17; 3,12): il nome di figlio di Dio (21,7). La città nuova è la fidanzata-sposa dell'Agnello, la chiesa, che Cristo si è acquistata con la sua immolazione sulla croce. Il veggente contempla da un monte altissimo la Gerusalemme che scende dal cielo circonfusa della gloria di Dio, splendente come una gemma preziosissima, esaurendo tutte le risorse dell'immaginazione per esprimere la trascendenza di una città che sulla terra nessun uomo potrebbe costruire. La città, di oro finissimo, ha la forma di un enorme cubo, che misura 2450 km in lunghezza, larghezza e altezza; è circondata da alte mura di diaspro, nelle quali si aprono dodici porte, che sono dodici perle e recano i nomi delle dodici tribù d'Israele, espressione della pienezza del popolo dell'alleanza antica e nuova (cf. 7,4-8) che è la chiesa. Sui basamenti delle mura, ornate di ogni specie di pietre preziose, sono scritti i nomi dei dodici apostoli dell'Agnello.

L'orgoglio della Gerusalemme terrena era il tempio costruito dall'uomo con le pietre della terra, la città che scende dal cielo ha come tempio Dio e il suo Agnello, perché rincontro dell'umanità con il suo unico Signore e Salvatore non

avviene più in un luogo riservato, ma è diretta. La città del tutto nuova non ha nemmeno bisogno di essere illuminata dal sole e dalla luna, perché la sua luce è la gloria di Dio e dell'Agnello. Dalle porte della città, spalancate di notte e di giorno, affluisce l'interminabile processione dei redenti di tutte le nazioni.

L'epilogo di Ap e di tutta la Bibbia è l'ardente invocazione della chiesa sposa dell'Agnello, che implora, insieme con lo Spirito Santo (22,17-20), la venuta dello sposo perché possa trasfigurarsi nella città nuova ed eterna.

Tutti i tempi dell'umanità sono contenuti nel mistero di Cristo, indissolubilmente unito alla sua chiesa. «La chiesa è la sposa che partecipa nell'unione delle nozze a tutti i privilegi e a tutte le ricchezze dello Sposo, in quanto popolo di Dio giunto alla perfezione del numero degli eletti, in quanto essa è la città di Dio portata a compimento nella consumazione della sua unità, nello stesso tempo in cui è l'umanità redenta riportata al primitivo disegno di Dio. Così l'Apocalisse cristiana si conclude non più con l'apparizione del solo Figlio dell'uomo, ma con l'apparizione della chiesa, cioè dell'umanità redenta dal suo sangue e tutta intera ricreata a sua immagine» (L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile,* Cerf, Parigi 1953).

V - MARIA FIGLIA DI SION —

1. UNA RICERCA MODERNA - Il Vat. II (LG 55), parlando di Maria Vergine nell'economia della salvezza, la chiama «eccelsa figlia di Sion» senza citare alcun testo biblico in appoggio a questo titolo, ma riferendosi implicitamente alla personificazione del popolo d'Israele sotto i tratti di una donna sposa e madre. L'esegesi moderna ha contribuito, con sottili analisi e accostamenti di vari testi delle sacre Scritture, a introdurre questo tema nella mariologia. Si tratta di parallelismi impliciti, di echi e risonanze, che appartengono alle inesauribili ricchezze della parola di Dio.

La madre di Gesù fece parte del popolo d'Israele per la sua fede e con la pratica religiosa (Lc 2,22.27.41), non distinguendosi all'esterno dalle altre ebree. Ma il posto privilegiato che essa occupa nel disegno di Dio ha stimolato una riflessione più profonda sul modo come / Maria è presentata nei vangeli.

2. MARIA NELL'INFANZIA DI GESÙ - L'angelo Gabriele che le annunzia il concepimento di Gesù, erede del trono eterno di Davide, la saluta con un invito a gioire: «Rallegrati» (tradotto di solito "Ave": Lc 1,28), che i profeti rivolgono a Gerusalemme, interpellata come Sion (Gl 2,1-21) o figlia di Sion (Sof 3,14-17; Zc 9,9), per annunziarle la liberazione messianica. Maria rappresenta l'Israele fedele che accoglie il messia (Lc 1,38): esultante per i prodigi che Dio ha compiuto in lei, la madre di Gesù ricorda la fedeltà di Dio alle promesse fatte ad Abramo e alla sua discendenza, evocando il tema anticotestamentario dei poveri, prediletti dal Signore (Lc 1,51.53-55).

MARIA A CANA - Nel miracolo di Cana, Maria è presentata come «la madre» (Gv 2,1.3.5.12) ed è apostrofata «donna» da Gesù (Gv 2,4): due appellativi che ci rimandano alla tradizione profetica su Gerusalemme raffigurata come una donna e al ruolo materno di Sion nella storia della salvezza [/ sopra, III]. L'invito di Maria ai servi perché facciano tutto ciò che Gesù dirà (Gv 2,5) è forse una reminiscenza della formula con la quale Israele, stringendo alleanza con Dio, si impegna ad obbedirlo (Es 19,8); Maria esercita una funzione materna facendo comprendere al nuovo popolo di Dio quale deve essere la sua disponibilità alla salvezza. Maria e Gesù, nelle nozze di Cana, sono, in un senso profondo, i veri protagonisti: s. Agostino *(In Joann.* 9,2, *PL* 35, 1439) vedeva Cristo nello sposo festeggiato e la liturgia dell'Epifania parla della chiesa che si unisce al suo Sposo quando l'acqua cambiata in vino rallegra la mensa (antifona delle Lodi e dei secondi Vespri).

3. MARIA SOTTO LA CROCE - L'appellativo «donna» ritorna sulle labbra del Crocifisso, quando affida il discepolo prediletto a Maria diventata la madre di Giovanni, che come tale l'accoglie nella sua vita spirituale (Gv 19,25-27). La Vergine rappresenta la nuova Gerusalemme che accoglie i suoi figli riuniti (Is 60,4). Cristo è venuto a radunare nella Chiesa, che nasce dal suo costato trafitto (cf. Gv 19,34), i figli di Dio dispersi (Gv 11,52).

4. NELLA LUCE DELL'APOCALISSE - In questo libro, che la tradizione attribuisce a Giovanni, la "donna" vestita di sole che gli appare in visione è la madre del messia e dei credenti in lui (Ap 12,5-17), come la Sion madre che esprime il messia e genera il popolo messianico (Is 66,7-8); è la chiesa vista in filigrana attraverso Maria, madre di Cristo secondo la carne e spiritualmente sua sposa in quanto figura della chiesa, che nell'acqua e nello Spirito fa nascere i figli di Dio (Gv 3,5).

GESÙ CRISTO

I - GESÙ CRISTO NELLA RICERCA STORICA MODERNA — «Gesù è lo stesso, ieri e oggi e nei secoli» (Eb 13,8). Questa dichiarazione di un cristiano anonimo della seconda metà del primo secolo, nello scritto del canone cristiano noto come lettera agli Ebrei, esprime molto bene quella che è la posizione straordinaria dell'uomo Gesù, riconosciuto nella fede e proclamato pubblicamente come "Cristo". Egli sta saldamente dentro la storia umana e costituisce il punto diacritico tra il "prima" e il "dopo Cristo". Però Gesù Cristo non solo incrocia la storia umana, ma l'attraversa. Egli va oltre il suo passato storico, perché è contemporaneo di ogni uomo e raggiunge l'estremo limite futuro. In una parola Gesù Cristo è all'interno del processo storico e nel contempo lo supera.

Da questa situazione singolare trae origine il dibattito su Gesù Cristo nell'epoca e nella cultura moderna, che si interrogano in modo riflesso e critico sulla fondazione storica del fenomeno spirituale e religioso cristiano e sul suo spessore e significato antropologici. Gesù Cristo si trova al centro del dibattito storico-critico circa le origini del cristianesimo. L'esito di questa ricerca, che si è sviluppata negli ultimi due secoli, consente di porre in modo nuovo il problema della storicità di Gesù Cristo e del suo significato per gli uomini d'oggi.

Le fonti evangeliche e gli altri scritti che fanno parte del canone cristiano sono stati sottoposti ad una seria verifica critica sotto il profilo letterario e storico. Quello che è derivato è un'elaborata strumentazione filologica, letteraria e storica per l'analisi e l'interpretazione dei testi sacri o canonici nel costante confronto con la massa di documenti provenienti dall'ambiente giudaico ed ellenistico antico. Tutte le parole e i gesti attribuiti a Gesù Cristo sono stati esaminati nel loro tenore letterario e verificati per coglierne l'attendibilità storica e il significato religioso e spirituale. Anche tutte le espressioni e dichiarazioni maturate attorno alla figura e al messaggio di Gesù Cristo, conservate nei testi cristiani, sono state sottoposte a minuziose indagini per focalizzare il loro senso sotto l'aspetto storico e la loro valenza religiosa. Si può dire che di nessun personaggio storico nell'ambito della cultura moderna europea si è scritto e discusso come di Gesù Cristo con accenti particolarmente accesi nel periodo che va dalla rivoluzione francese ai nostri giorni. Pertanto una presentazione del profilo di Gesù Cristo e del suo messaggio sulla base dei testi del canone cristiano non può prescindere da un preliminare confronto con questa ricerca critico-storica che si è sviluppata dalla fine del secolo XVIII ad oggi.

1. GESÙ CRISTO NELLA STORIA - Come qualsiasi personaggio del passato, anche Gesù, riconosciuto e proclamato come il Cristo nella comunità cristiana credente, si può raggiungere solo attraverso le fonti o documenti che parlano del suo profilo umano, della sua vicenda storica, della sua azione e del suo messaggio. Le fonti e i documenti fondamentali per ricostruire la vicenda e l'immagine di Gesù, il Cristo, sono i testi del canone cristiano. Si tratta di una raccolta di scritti in greco che vanno dagli anni 50 d.C. alla fine del I e inizio del II secolo d.C. Questi testi, scritti da cristiani per altri cristiani, gruppi e piccole comunità disperse nell'ambiente greco-romano del I secolo, sono i documenti più antichi e più ampi sulla figura, l'attività e il messaggio di Gesù, il Cristo. Questi testi del canone cristiano, distribuiti nell'arco di mezzo secolo, comprendono 27 libretti e tra questi i quattro A vangeli, scritti anonimi della seconda metà del I secolo; un'opera di carattere storico e teologico attribuita a

Luca [Atti]; una raccolta di lettere, complessivamente 14, di cui 7 sono considerate unanimemente di Paolo, mentre le altre 7 stanno all'interno della tradizione che si richiama a Paolo; sette lettere attribuite a personaggi importanti della prima comunità e uno scritto di carattere profetico e apocalittico della tradizione giovannea, l'Apocalisse.

Le altre fonti extra canoniche, scritti di pagani ed ebrei, sono piuttosto tardive, dal II secolo in poi, e frammentarie. Dal momento che Gesù ha vissuto e operato in Palestina nell'ambiente ebraico, pare ovvio cercare una documentazione nelle fonti ebraiche dirette, la *Misnah* e il *Talmud.* In questi testi, che raccolgono tradizioni ebraiche antiche, messe per iscritto dal II-IV secolo, si menziona una decina di volte Gesù, in ebraico *Jesu* o *Jehosù à hanozrt.* Si tratta per lo più di tradizioni dipendenti dalla polemica anticristiana che non aggiungono nulla di originale a quanto riportano i vangeli. Le fonti indirette per l'ambiente ebraico sono ancora un riflesso della polemica giudaico-cristiana del II e III secolo (Giustino, *Dialogo con Trifone,* Origene, *Contro Celso).* Si può aggiungere a questa documentazione quella di G. Flavio, il quale, parlando della morte di Giacomo, lo presenta come «il fratello di Gesù, chiamato Cristo» *(Ani.* XX, 9,1). Più discusso è il testo più ampio di G Flavio, noto come *testimonium flaiianum,* conosciuto in quattro edizioni di autori cristiani, dove lo scrittore ebraico traccia un profilo di Gesù e della sua vicenda in sostanziale accordo con i dati evangelici *(Ant.* XVIII, 3,3).

A queste frammentarie notizie dell'ambiente ebraico su Gesù si possono accostare alcune informazioni degli scrittori pagani romani, i quali parlano del movimento cristiano e del suo fondatore in occasione di episodi che toccano la vita della capitale, Roma, o il governo dell'impero (Tacito, *Ann.* XV,44; Svetonio, *Claudio* 25,4; Traiano, *Epist.* X, 96-97). In conclusione si può dire che il profilo storico e spirituale di Gesù Cristo, il suo messaggio e la sua azione non sono ricostruibili se non sulla base dei documenti o testi cristiani, scritti in greco dalla seconda metà del secolo I e accolti nell'elenco dei libri che, dal IV secolo d.C., sono considerati come sacri e canonici dalla tradizione cristiana alla pari dei libri sacri del canone ebraico.

2. IL DIBATTITO SU GESÙ CRISTO - Stante questa situazione delle fonti e documenti su Gesù scritti cristiani per altri cristiani si pone il problema circa la possibilità di ricostruire in termini storici attendibili la figura, l'attività e il messaggio di Gesù, al di là delle incrostazioni "ideologiche". In altri termini di fronte a questo stato di cose nascono il sospetto e l'interrogativo circa la possibilità di ritrovare l'immagine e l'intenzione storica di Gesù, venerato come Cristo nella fede tradizionale cristiana [Ermeneutica]. Da questo interrogativo e sospetto nasce il progetto illuminista del professore di lingue orientali ad Amburgo, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Il tentativo di questo rappresentante dell'illuminismo è quello di ricostruire la vera intenzione di Gesù un rivoluzionario nazionalista ebreo ucciso dai romani e dei suoi discepoli, i quali ne avrebbero trafugato il cadavere e proclamato la risurrezione. Questa ricostruzione della vicenda di Gesù e dei suoi discepoli è nota dalla pubblicazione dei frammenti fatta postuma dal filosofo Gotthold Efraim Lessing, bibliotecario a Wolfenbùttel, sotto il titolo: *Frammenti dell'anonimo di Wolfenbùttel* (1774-1778). In questo indirizzo ideologico si colloca la serie di "vite" di Gesù, prodotte da autori che stanno sotto l'influsso illuminista o razionalista. Sono diversi tentativi di ricostruire la vicenda e il messaggio di Gesù sulla base dei vangeli, prescindendo dagli aspetti dogmatico-soprannaturali. Rappresentativa di questo orientamento è la "vita di Gesù" di H.E.G. Paulus (Heidelberg 1828, in quattro volumi).

Nell'ambiente della scuola di Tubinga, che fa capo a Christian Ferdinand Baur, si sviluppa l'indagine sui testi evangelici, rivolta a mettere in rilievo le tendenze ideologiche o dottrinali dei singoli autori sacri. In questo contesto nasce il progetto di David Friedrich Strauss, *La vita di Gesù elaborata criticamente,* in due volumi, 1835-1836. L'obiettivo dello Strauss è quello di ritrovare, sulla base dei vangeli sinottici, la figura e il messaggio di Gesù al di là dell'involucro mitico,

attraverso il quale i cristiani delle prime comunità hanno drammatizzato le loro idee e credenze nella forma di episodi, scene e racconti. L'estrema conseguenza di questo indirizzo è la totale negazione della realtà storica di Gesù (B. Bauer). Come reazione a questo esito dell'indirizzo illuminista-mitico, nasce una nuova impostazione di ricerca sulle fonti evangeliche. Un gruppo di studiosi tenta di ricostruire ipoteticamente l'origine dei vangeli sinottici sulla base delle tradizioni o documenti che fanno capo alle comunità primitive. In tale ipotesi si pone la priorità del Vangelo di Marco e si fanno derivare gli altri vangeli da fonti letterarie nelle quali si sono coagulate le tradizioni primitive su Gesù.

Da questa nuova stagione di studi, che dà nuovo credito alle fonti evangeliche, trae spunto la ricerca biografica su Gesù. Un esempio di tale metodo è la *Vita di Gesù* di H.I. Holtzmann (1863), che traccia uno schema o canovaccio della storia di Gesù che diventerà classico. Il dramma di Gesù, ricostruito sulla base dei vangeli, passerebbe dalla crisi di Cesarea di Filippo fino al conflitto con le istituzioni giudaiche, finito tragicamente con la sua morte violenta. In tale ipotesi "biografica" di Gesù, la sua figura appare come quella di un maestro di morale elevata e di religione universale che fa leva sulla paternità di Dio e la fratellanza umana (cf. A. von Harnack).

Come reazione a questo indirizzo biografico della ricerca su Gesù, si ha da parte dei cultori della storia delle religioni il tentativo di ricollocare Gesù nel suo ambiente, quello delle attese messianiche giudaiche, più o meno impregnate di accenti apocalittici. Così per J. Weiss, rappresentante di questa linea, Gesù è un predicatore del regno di Dio, atteso come imminente. Pur inserendosi in questo nuovo orientamento, Albert Schweitzer traccia un bilancio della ricerca storica su Gesù in un volume intitolato significativamente *Da Reimarus a Wrede,* che viene considerato come una specie di dichiarazione fallimentare della ricerca biografica su Gesù. I testi evangelici come dimostra la ricerca di W. Wrede non consentono di ricostruire in termini biografici l'azione e la figura storica di Gesù. Allo stesso risultato arriva M. Kàhler, che intitola la sua conferenza, tenuta a Wuppertal (1892): *Il cosiddetto Gesù della storia e il Cristo reale della Bibbia.* In termini espliciti viene posto il problema del rapporto tra il Gesù ricercato dai rappresentanti dell'indirizzo illuministico o da quelli degli altri orientamenti metodologici, e il Cristo che appare dai testi evangelici. Questo bilancio della ricerca su Gesù pone il problema di impostare l'indagine sulla base di nuovi strumenti e di una rinnovata metodologia.

3. NUOVI ORIENTAMENTI NELLA RICERCA SU GESÙ CRISTO - L'esito al quale è arrivato il dibattito sul Gesù della storia, contrapposto al Cristo della fede, ha fatto emergere l'esigenza di un nuovo metodo di analisi dei testi evangelici. Questo nasce da una nuova ipotesi circa la storia di formazione dei vangeli. Questo indirizzo, che prende il nome di "storia delle forme", parte dall'ipotesi che il materiale confluito nei vangeli attuali è costituito da piccole unità letterarie. Queste sono state plasmate e trasmesse all'interno della comunità cristiana, dove la tradizione orale si è coagulata in "forme" particolari rispondenti alle esigenze e ai problemi vitali delle comunità cristiane: nell'ambito del culto e della predicazione o catechesi. I rappresentanti dì questo nuovo metodo di analisi dei vangeli si distinguono per la prevalenza data all'uno o all'altro degli ambienti vitali in cui si sono sviluppate le "forme" (K.L. Schmidt, 1919, e R. Bultmann, 1921, privilegiano il culto; M. Dibelius, 1919, favorisce la predicazione).

In questa ipotesi circa l'origine e la preistoria del materiale evangelico rimane aperto il problema del rapporto tra l'azione e le parole di Gesù e la tradizione orale che si è incanalata nelle piccole unità letterarie, "forme", come risposta ai problemi o urgenze della comunità cristiana. Il problema riguarda l'attendibilità storica del materiale evangelico. Una ipoteca pende sul metodo della "storia delle forme", connessa con alcuni presupposti teoretici, che privilegiano il ruolo creativo della comunità nell'ambito del culto e della predicazione. Emblematica al riguardo è la posizione di R. Bultmann che, in studi successivi, propone la sua ipotesi circa il Gesù della storia e il Cristo della fede (*Jesus,* Berlino 1926; *Nuovo*

Testamento e mitologia. Problema della demitologizzazione dell'annuncio cristiano, Monaco 1941). Secondo lo studioso tedesco la fondazione storica della fede in Gesù Cristo non è possibile, data la precarietà delle fonti, e d'altra parte non è necessaria, perché la fede si fonda sulla parola di Dio o l'annuncio della salvezza *(kèrygma).*

A questa impostazione, che preclude ogni rapporto tra il Cristo della fede e il Gesù della storia, reagiscono dapprima i discepoli dello stesso Bultmann e altri ricercatori che integrano e correggono il metodo della "storia delle forme". I primi difendono la necessità e la legittimità della ricerca sul Gesù storico (E. Kàsemann, 1953; G. Bornkamm). L'applicazione del metodo "storia delle forme" ai vangeli consente di ricostruire il messaggio e i gesti di Gesù inseriti nel contesto storico, religioso e culturale dell'ambiente ebraico palestinese (J. Jeremias). Addirittura si può ipotizzare già a livello del Gesù storico, pre-pasquale, una situazione vitale che diventa il punto di partenza delle "forme" accolte nella tradizione evangelica (H. Schurmann). Di pari passo con questi correttivi e integrazioni si sviluppa un nuovo indirizzo di ricerca e metodologia evangelica. Questa nuova impostazione riceve il nome di "storia della redazione" perché rivaluta il lavoro e il ruolo degli evangelisti come scrittori e teologi. Gli autori anonimi che stanno all'origine degli attuali testi evangelici non sono dei semplici collezionisti delle piccole unità letterarie, "forme", ma selezionano e rielaborano il materiale tradizionale secondo una propria prospettiva teologica e spirituale. In tale quadro di ricerche e nuove metodologie viene rivalutata anche l'attendibilità storica del quarto Vangelo (C.H. Dodd; F. Mussner).

Al termine di questa ricerca di nuovi metodi e verifiche nell'accostamento ai testi evangelici si elaborano alcuni princìpi o criteri sui quali si va raccogliendo il consenso degli studiosi. Tali criteri della metodologia storica o critica applicati ai vangeli, come documenti della vicenda di Gesù, si possono riassumere attorno a due princìpi:

1) Il criterio della "discontinuità o dissomiglianza", che tende a mettere in rilievo l'unicità e la specificità della figura e del messaggio di Gesù. In altri termini, i gesti e le parole di Gesù che non sono spiegabili come prodotto dell'ambiente culturale ebraico contemporaneo né come retroproiezione dell'esperienza comunitaria cristiana, hanno un alto grado di attendibilità storica. Il messaggio di Gesù e la sua figura non sono riducibili all'ambiente nel quale egli ha operato e vissuto e neppure alla fede o allo spirito creativo di quel movimento che trae origine dalla sua persona.

2) Il criterio della "continuità" o "conformità-coerenza". Esso tende a correggere e integrare il primo, mettendo in rilievo la coerenza interna delle parole e dei gesti di Gesù con la sua intenzione o progetto originario, e dall'altra parte la loro coerenza o conformità con l'ambiente religioso e culturale della Palestina degli anni trenta. In altri termini la figura di Gesù e il suo messaggio, pur rappresentando qualche cosa di unico e specifico, stanno dentro il contesto storico in cui egli è vissuto.

Da questa rassegna circa il dibattito e la ricerca, che, in modo appassionato e con alterni esiti, si sono sviluppati sulla figura di Gesù il Cristo, derivano il metodo e il taglio preciso di questa proposta. Lo scopo è quello di ritrovare i tratti caratteristici di Gesù secondo modelli culturali e titoli cristologici sulla base dei testi del canone cristiano. Questa indagine viene fatta sulla base delle professioni di fede nella comunità cristiana e delle tradizioni evangeliche e degli altri documenti scritti, cercando di volta in volta a livello storico di verificare le radici di queste espressioni di fede cristologica testimoniate dal NT. [Vangeli II]

II - GESÙ CRISTO NELLE PRIME COMUNITÀ CRISTIANE — Comunque si immagini il rapporto tra l'azione e la parola del Gesù storico e la fede delle prime comunità cristiane, è innegabile che al centro della vita religiosa e alla base dell'esperienza spirituale dei gruppi cristiani sparsi nei grandi centri urbani del- l'Impero romano nel I secolo d.C. sta Gesù, riconosciuto e invocato come Cristo e Signore. Questo dato si ricava in modo incontrovertibile dall'esame di quei testi del I secolo cristiano concordemente riconosciuti dalla tradizione

successiva come sacri e canonici. In questi documenti si riflette la professione di fede cristologica dei gruppi cristiani sorti prima nell'ambiente ebraico-palestinese e poi in quello ellenistico, grazie all'annuncio fatto dai missionari itineranti, che a loro volta fanno capo al nucleo dei discepoli storici di Gesù. Il punto focale della fede fondata sull'annuncio diventa anche la motivazione centrale della vita di comunità e della prassi dei neofiti cristiani. Pur nella varietà di situazioni e ambiti vitali si può riconoscere una convergenza nei dati fondamentali della fede che accoglie e proclama Gesù come Cristo e Signore.

1. GLI AMBITI VITALI DELLA CRISTOLOGIA - Gli scritti del NT sono testi sorti per motivi pratico-organizzativi come risposta alle esigenze spirituali dei cristiani che vivono in situazioni diversificate. I neofiti sono organizzati in piccole comunità, sorte grazie all'attività missionaria. Si tratta dunque di scritti occasionali, come gran parte delle lettere di Paolo, o che riflettono la prospettiva teologica e spirituale dei singoli autori, come nel caso dei vangeli. Tuttavia questi documenti consentono di tracciare un quadro abbastanza verosimile sotto il profilo storico della vita spirituale e religiosa delle prime comunità cristiane. Con un'analisi attenta di questi testi si possono ritrovare gli ambiti vitali, in cui si esprime la fede in Gesù Cristo.

a. *L'annuncio o cherigma cristiano* - Paolo nella lettera inviata ai cristiani di Roma, lo scritto più maturo e sistematico al termine di un'intensa attività missionaria e pastorale, offre una sintesi del processo spirituale che va dall'annuncio autorevole del vangelo fino alla professione salvifica della fede. Questo testo, inviato da Corinto, verso la fine degli anni 50, ad una comunità che egli non ha fondato direttamente, è tanto più significativo in quanto è la testimonianza di una tradizione comunemente riconosciuta. Nel centro della lettera Paolo affronta il problema del mistero di Israele che nella maggioranza non ha accolto l'annuncio evangelico. Nel c. 10 stabilisce un confronto tra la *s* giustizia che proviene dalla legge definita sulla base di Lv 18,5 come un "mettere in pratica" per ottenere la vita e la giustizia che viene dalla fede. Per definire questa nuova "giustizia", fondata sulla fede in Gesù Cristo, Paolo fa riferimento alle parole di Dt 30,12-14 a proposito della legge o rivelazione della volontà di Dio: «Non dire in cuore tuo: "Chi salirà al cielo?" nel senso di farne scendere Cristo. Oppure: "Chi scenderà nell'abisso?" nel senso di far risalire Cristo dai morti. Ma che dice? "La parola è vicino a te, nella tua bocca e nel tuo cuore". E questa è la parola della fede che noi proclamiamo [*keryssomen,* secondo il vocabolario missionario cristiano]: se tu confesserai con la tua bocca Gesù come Signore e crederai nel tuo cuore che Dio l'ha risuscitato da morte, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustificazione e con la bocca si fa la professione per ottenere la salvezza» (Rm 10,6-10). Alcune righe più avanti Paolo riprende questo rapporto tra annuncio, proclamazione e fede, per mostrare che gli ebrei non possono accampare scuse di non aver avuto l'annuncio e quindi di non aver potuto aderire al vangelo per avere la giustizia di Dio fondata sulla fede. In tale contesto Paolo ricostruisce le fasi del processo missionario che va dalla proclamazione degli inviati fino alla professione di fede di quelli che hanno ascoltato e aderito all'annuncio (Rm 10,14-17). E alla fine l'apostolo conclude dicendo: «Ora la fede dipende dalla predicazione [*akoe,* letteralmente 'ascolto'], la predicazione si realizza per mezzo della parola di Cristo» (Rm 10,17).

Alcuni anni prima Paolo nella lettera inviata alla comunità di Corinto, nel contesto di un dibattito circa l'identità di quella chiesa tentata di frazionismo, aveva riassunto la sua attività missionaria in questi termini: «Noi predichiamo *[keryssomen]* Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani» (ICor 1,23). Di fronte alla ricerca del mondo ebraico che insegue l'immagine di un Dio potente, il Dio dei miracoli, e alla ricerca del mondo greco-pagano che privilegia l'immagine di Dio- sapienza, i missionari cristiani annunciano il messia Gesù crocifisso. Nella stessa lettera, verso la fine, nel capitolo dedicato all'ampia riflessione sull'efficacia salvifica della risurrezione di Gesù, Paolo rimanda all'inizio della sua attività missionaria che ha dato avvio alla comunità

i

nel grande centro commerciale di Corinto. Egli anzitutto ricorda che la forma del vangelo, che ha annunciato ai cristiani di Corinto, è una forma tradizionale autorevole e la condizione per fare l'esperienza di salvezza è di conservarla in modo integro. Quindi traccia in modo essenziale il contenuto di quella predicazione iniziale e fondante: «Vi ho dunque trasmesso, anzitutto, quello che ho ricevuto: che Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture, e che fu sepolto, e fu risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e poi ai dodici» (ICor 15,3-5).

Dopo aver completato l'elenco dei testimoni autorevoli, ai quali, sia pure come ultimo, appartiene anche lui, Paolo, il persecutore della chiesa, chiamato ad essere banditore del vangelo, conclude: «Sia dunque io sia loro così predichiamo *[ksryssomen]* e così avete creduto» (ICor 15.11). E all'inizio dello sviluppo catechistico sull'efficacia della risurrezione di Gesù, contenuto essenziale dell'evangelo, Paolo riprende questo motivo: «Ora se si predica che Cristo fu risuscitato dai morti» (ICor 15.11). Dunque il contenuto essenziale e fondamentale dell'annuncio missionario, che sta all'origine dell'esperienza di fede e della vita di una comunità cristiana, può essere riassunto nella formula: «Gesù Cristo Signore», colui che è morto e risuscitato e si è rivelato vivo ai testimoni qualificati.

Una conferma della situazione cherigmatica come momento vitale per la formulazione dei dati cristologici viene dalla seconda lettera ai Corinzi. Nel dialogo iniziale, dopo il saluto e la benedizione di apertura, Paolo dà alcuni chiarimenti circa i suoi progetti missionari e i rapporti con la comunità di Corinto. Egli mostra come l'evangelizzatore è impegnato a testimoniare con la sua coerenza e sincerità la fedeltà di Dio come si è rivelata nell'evangelo: «Poiché il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che è stato predicato *[ksrychtheis]* tra voi da me, Silvano e Timoteo, non fu sì e no, ma in lui c'è stato il sì. Tutte le promesse di Dio in lui sono diventate sì» (2Cor 1,19-20). Questo contenuto del cherigma, al quale si aggiunge il titolo di "Figlio di Dio", accanto a quello di Gesù Cristo Signore, viene confermato nel seguito della lettera, dove Paolo fa la presentazione del contenuto di quella che egli chiama la *diakom'a* del vangelo, a lui affidata dall'iniziativa misericordiosa di Dio. In polemica con quei missionari itineranti che si preoccupano di lettere di raccomandazione e di far propaganda a sé, Paolo detta queste espressioni: «Perché noi non predichiamo *[keryssomen}* noi stessi, ma Gesù Cristo Signore. Quanto a noi, siamo vostri servi in Cristo» (2Cor 4,5). Dunque quello che Paolo chiama "evangelo di Dio" (lTs 2,9; Rm 1,1-2), da lui annunciato tra i popoli e al cui servizio è stato chiamato e posto da Dio (Rm 1,2; Gal 2,2), ha un contenuto essenzialmente cristologico. La formula completa, quale risulta dall'esame di questi testi, che fanno riferimento all'esperienza cherigmatica o missionaria, è; «Gesù Cristo, Figlio di Dio e Signore».

Una singolare convergenza con questa testimonianza di Paolo viene dagli Atti degli Apostoli, dove si presenta in un quadro unitario l'attività missionaria che sta all'origine dell'espansione della chiesa nel primo trentennio. Il contenuto dell'annuncio dei predicatori, siano essi i dodici apostoli o altri, come Filippo e poi Paolo, è riassunto nella formula "il Cristo Gesù". Al termine del conflitto tra gli apostoli, rappresentati da Pietro, e l'autorità giudaica, che si conclude davanti al sinedrio con la diffida di parlare nel nome di Gesù, l'autore degli Atti offre una sintesi dell'attività evangelizzante degli apostoli: «Ogni giorno nel tempio e per le case non cessavano d'insegnare e di annunciare la buona novella [*didàskontes kaì euanghelizómenoi]* del Cristo Gesù» (At 5,42). Con termini analoghi viene presentato il contenuto dell'attività evangelizzante di Filippo in Samaria. Egli fa parte del gruppo dei "sette", che dopo la morte violenta del leader, Stefano, viene estromesso dalla città di Gerusalemme. Filippo, assieme agli altri profughi, intraprende un'attività missionaria itinerante: «Così Filippo, giunto in una città della Samaria, annunciò *(ekerysseri)* ad essi il Cristo» (At 8,5). Quando più avanti l'autore degli Atti riprende a descrivere lo sviluppo di questa missione itinerante dei cristiani di origine ellenistica nelle regioni della Siria e Fenicia,

presenta l'annuncio del vangelo in questi termini: «Vi erano alcuni di loro, originari di Cipro e di Cirene, i quali giunti ad Antiochia predicarono anche ai greci, annunziando loro la buona novella del Signore Gesù *[euanghelizómenoi tòn Kyrion Jssoùn*]» (At 11,20).
In breve si può dire che l'autore degli Atti condensa nella formula cristologica "il Cristo Gesù" o "il Signore Gesù" il contenuto della predicazione missionaria. Anche se egli conosce altre formule come "annunciare" o "predicare il regno di Dìo" (At 20,25; 28,31), oppure "parlare di Gesù" (At 9,20; 19,13), con ciò non contraddice la formula originaria e fondamentale che concorda con quella testimoniata dagli scritti autentici del grande organizzatore e primo teorico della missione cristiana, Paolo di Tarso.
b. *La professione di fede* - Già nel testo succitato di Paolo (Rm 10,8-10) si è riscontrato che il contenuto della professione di fede come risposta all'annuncio cristiano è concentrato nella formula "il Signore *[Kyrios]* Gesù". «Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustificazione, con la bocca si fa la professione [*homologheitai]* per la salvezza» (Rm 10,10; cf. 10,9). Questa formula della professione *(homoióghesìs)* cristiana trova una conferma in alcuni testi della tradizione giovannea. In una nota redazionale, inserita nel racconto dell'episodio del cicco nato, che sarà cacciato dalla sinagoga per la sua scelta di professione di fede nel Cristo Signore, l'autore del quarto Vangelo rileva: «I giudei infatti si erano già accordati che se qualcuno lo avesse riconosciuto [*homologhèss]* come Cristo, sarebbe stato escluso dalla sinagoga» (Gv 9,22). Dunque la comunità cristiana nel confronto con la sinagoga si contraddistingue per la sua professione di fede cristologica. Ma anche all'interno della comunità, che si richiama alla tradizione di Giovanni, il criterio cristologico consente di definire la propria identità nei confronti delle tendenze di quelli che negano lo spessore storico dell'incarnazione della Parola di Dio e il valore salvifico della morte in croce di Gesù. Contro questi tali, che si richiamano ad una particolare ispirazione o rivelazione carismatica, l'autore della prima lettera di Giovanni invita i destinatari al discernimento cristologico: «Da questo voi conoscete lo Spirito di Dio. Ogni Spirito che confessa [*homologheì]* Gesù Cristo venuto nella carne, è da Dio. E ogni Spirito che non confessa Gesù, non è da Dio» (lGv 4,2-3a). Più avanti, a conclusione di questa istruzione sul discernimento degli spiriti, l'autore conclude: «E noi abbiamo visto e attestiamo che il Padre ha inviato il Figlio come salvatore del mondo. Chi confessa *[homologhesè]* che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane in lui ed egli in Dio» (lGv 4,14-15; cf. lGv 5,1.5).
Una formula corrispondente a quelle appena esaminate nel contesto della professione di fede è una frase ripresa dal formulario tradizionale biblico, dove i credenti sono presentati come quelli che «invocano il nome» del Signore. Nel contesto cristiano "il Signore" è quel Gesù che è stato crocifisso a Gerusalemme per iniziativa dei giudei, ma che Dio ha costituito "Signore e Cristo" (At 2,21.36). Fa eco a questa dichiarazione di Pietro nel discorso di Pentecoste a Gerusalemme l'espressione dettata da Paolo nel testo di Rm 10,12.14 più sopra riferito, dove si ricostruisce il processo che va dall'annuncio fino alla professione di fede invocazione salvifica. Nell'intestazione della prima lettera indirizzata alla chiesa di Corinto Paolo presenta lo statuto dei "santificati in Cristo Gesù" chiamati ad essere "santi", che fanno parte della chiesa di Dio come coloro che sono solidali con «tutti quelli che in ogni luogo invocano [*epikalouménois*] il nome del Signore nostro Gesù Cristo, nostro e loro» (ICor 1,2). Questo contenuto cristologico della professione di fede è anche l'oggetto delle formule che sia negli Atti sia nell'epistolario paolino sono costruite attorno al verbo "credere" *(pistéuein enepf)*. Pietro presenta i credenti che hanno ricevuto il dono dello Spirito e fanno parte a pieno diritto della chiesa di Dio come quelli che «credono nel nome del Signore Gesù». Di questo statuto di credenti fanno parte anche i pagani che hanno ricevuto il dono dello Spirito come i discepoli all'inizio e sono stati associati al popolo di Dio mediante il battesimo: «Se dunque Dio ha dato ad essi lo stesso dono che ha dato anche a noi, che abbiamo creduto nel Signore Gesù, chi ero io da potermi opporre a Dio?» (At 11,17). Con una formula analoga,

i

che richiama il contesto battesimale, si conclude la drammatica avventura notturna di Paolo a Filippi. Accolto nella casa del carceriere, al quale annuncia il vangelo, prima del battesimo gli fa questa offerta: «Credi nel Signore Gesù e sarai salvo tu e la tua famiglia» (At 16,31). Se si dà credito al testo della tradizione manoscritta occidentale, codice D, il dialogo battesimale tra l'evangelizzatore Filippo e l'eunuco etiope si concluderebbe con questa professione di fede battesimale: «L'eunuco disse: "Io credo che Gesù Cristo è il Figlio di Dio» (At 8,37).

A queste formule della tradizione primitiva, registrate da Luca negli Atti, fa eco quanto scrive Paolo nella lettera ai Galati, riguardo al ruolo della fede in Gesù Cristo, come condizione per avere la salvezza. Così egli presenta la scelta cristiana nel contesto della controversia di Antiochia: «Noi giudei di nascita e non peccatori di origine pagana, sapendo che non è giustificato alcun uomo per opera della legge, ma solo in forza della fede in Gesù Cristo, credemmo anche noi in Gesù Cristo appunto per essere giustificati per la fede di Cristo» (Gal 2,15-16a).

c. *La catechesi e l'esortazione* - Da queste brevi formule della professione di fede, il cui contenuto essenziale è riassunto dai titoli dati a Gesù, il Cristo e Signore, che viene riconosciuto e invocato nel contesto della comunità credente, derivano le espressioni più articolate in forma di inno o dossologia, dove si presenta una sintesi dell'evento salvifico, incentrato sulla morte e risurrezione o esaltazione del Signore Gesù. Queste professioni di fede più ampie, siano esse formate da una semplice frase o da brevi costruzioni di carattere poetico o prosa ritmica, sono normalmente introdotte da un relativo *(hós)* che salda la frase di *homológhssis* al contesto (cf. Fil 2,6; 3,21; Col 1,15; lTm 3,16; Tt 2,14; Eb 1,3; lPt 2,22; 3,22).

Da queste formule cristologiche, che costituiscono il contenuto essenziale della professione di fede, più o meno ampliate in frasi o in brevi composizioni poetiche, traggono forza le motivazioni della catechesi e dell'esortazione cristiana. La prima è rivolta ad approfondire e interiorizzare il processo iniziato mediante la scelta di fede e l'impegno battesimale. I momenti vitali della comunità, sorta dall'annuncio fatto da Pietro nel giorno di Pentecoste, sono presentati dall'autore degli Atti secondo quattro scansioni fondamentali: «Essi (i credenti) partecipavano assiduamente alle istruzioni degli apostoli *[proskarterountes té didachè tón apostolati]*, alla vita comune *[koinonia],* allo spezzare del pane e alle preghiere» (At 2,42). Un esempio di tale catechesi come formazione post-battesimale è quello registrato negli Atti e svolto da Barnaba e Paolo per un anno intero nella giovane comunità cristiana di Antiochia (At 11,26). Presentando in una frase sintetica l'attività di Paolo per due anni interi nella capitale, Roma, dove si trova a domicilio coatto, Luca, a conclusione degli Atti, scrive così; «Rimase due anni interi in un ambiente preso a pigione, riceveva tutti quelli che andavano a visitarlo annunciando il vangelo del regno e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo con piena libertà e senza ostacoli» (At 28,30-31). Pare che in questa frase conclusiva dell'opera in cui Luca ha tracciato il percorso della parola, da Gerusalemme ai confini della terra, egli distingua i due momenti dell'annuncio pubblico e dell'istruzione catechistica *(diddskeiri).* Il contenuto dì quest'ultima è formulato ancora con un'espressione di chiaro tenore cristologico.

Accanto all'istruzione, nella forma dell'annuncio ripreso e interiorizzato per sostenere una vita cristiana coerente con la scelta iniziale, si riscontra l'esortazione volta a sostenere i cristiani provati o messi in crisi dalle difficoltà. Esempi di catechesi ed esortazioni con chiare motivazioni cristologiche si hanno negli scritti di Paolo e della sua tradizione e ancora nei testi attribuiti a personaggi storici della prima generazione cristiana. L'esortazione calda e pressante di Paolo alla comunità di Filippi per far ritrovare l'unità incentrata sull'amore sincero e umile, è motivata con un rimando esplicito all'evento salvifico, trascritto attraverso un brano che risente delle espressioni di fede cristologica primitiva: «Coltivate in voi questi sentimenti che furono anche in

Cristo Gesù, il quale pur essendo di natura divina» (Fil 2,5-6). Gesù nella sua vicenda di immersione nella storia umana, in una scelta di fedeltà portata all'estremo, diventa il prototipo e il fondamento dello stile di rapporti tra i cristiani, da attuarsi nella comunione fraterna.

L'autore della lettera agli Efesini fonda l'esortazione a vivere in maniera coerente la scelta battesimale, senza nostalgie e ricadute nell'esperienza di corruzione e dissolutezza proprie di « quelli che non conoscono Dio», con il rimando alla catechesi e formazione cristologica iniziali: «Voi però non avete imparato così il Cristo, se realmente l'avete ascoltato e in lui siete stati istruiti com'è verità in Gesù *[emàthete tòn Christón en auto edidàchthète, kathòs estin alètheia en tó Jèsou]*» (Ef 4,20-21). Un esempio più articolato di questa catechesi probabilmente connessa con il gesto battesimale è quello offerto dalla lettera a Tito, che richiama l'evento salvifico cristiano, che ha un ruolo pedagogico per la prassi dei credenti: « È apparsa infatti la grazia di Dio apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, insegnandoci *[paideuousa]* a vivere nel secolo presente con saggezza, giustizia e pietà, in attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del grande Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, il quale ha dato se stesso per noi allo scopo di riscattarci da ogni iniquità e purificare per sé un popolo che gli appartenga esclusivamente, zelante nel compiere le opere buone» (Tt 2,11-14). Il riferimento all'evento salvifico diventa il fondamento dell'impegno cristiano, ma anche la motivazione attuale dell'esortazione fatta dal predicatore o responsabile della comunità (cf. Tt 3,4-7). In quest'ultimo testo si ha un esplicito rimando al momento battesimale, lavacro di rinnovamento e rigenerazione nello Spirito Santo.

A questo indirizzo della catechesi ed esortazione cristiana che si riscontra nelle lettere di Paolo e della sua tradizione, corrisponde quanto si trova negli altri scritti del NT. Basti l'esempio della prima lettera di Pietro che rimanda esplicitamente all'esperienza battesimale. Nell'esortazione rivolta agli schiavi cristiani, maltrattati da padroni scorbutici, l'autore presenta la loro scelta paradossale come esempio dell'atteggiamento che devono assumere i cristiani in mezzo alle prove e difficoltà di un ambiente ostile: «A questo infatti siete stati chiamati, poiché Cristo soffrì per voi, lasciando a voi un modello, così che voi seguiate le sue orme» (lPt 2,21). A questo punto viene introdotto un testo di catechesi cristologica di prosa ritmica, ispirata alla figura del "Servo" della tradizione isaiana, «il quale non commise peccato, né fu trovato inganno nella sua bocca...» (cf. lPt 2,22-25).

Al termine di questa indagine circa le formule cristologiche disseminate nei testi del NT, si possono individuare e riconoscere quelli che sono i momenti generatori della cristologia. Essi riflettono, sia pure in modo occasionale e frammentario come sono i testi raccolti nel canone, la vita della prima comunità cristiana. I momenti vitali in cui si esprime la fede cristologica nella forma di titoli e simboli, sono quelli stessi che scandiscono l'esistenza delle comunità cristiane nel loro sorgere e nel loro processo di crescita e maturazione. È il momento dell'annuncio, a cui corrisponde la professione di fede, l'approfondimento mediante la catechesi e il sostegno dell'esortazione.

2. LE TRADIZIONI CRISTOLOGICHE DEL NT - Se i momenti dell'annuncio, della professione di fede, della catechesi e dell'esortazione sono i luoghi generatori della cristologia nella vita delle prime comunità cristiane, la trasmissione e lo sviluppo della fede cristologica sono avvenuti lungo direttrici ben determinate. Esse si riferiscono a quelle personalità della prima e seconda generazione che stanno anche all'origine degli scritti dell'attuale canone cristiano. È perciò quanto mai opportuno passare in rassegna, sulla base dei testi stessi, queste tradizioni, nelle quali si sono incanalati gli orientamenti cristologici per segnalarne lo spessore, la convergenza e le caratteristiche distintive.

a. *La cristologia dei vangeli sinottici* - Dopo due secoli di discussioni, proposte e controproposte, non esiste ancora un'ipotesi che incontri il consenso circa il rapporto reciproco dei primi tre vangeli chiamati per la loro convergenza discorde "sinottici". Al di là dei vari tentativi di spiegazione più o meno

complicati, si ammette comunemente che alla base dei primi tre vangeli c'è una piattaforma tradizionale comune, sulla quale si innesta il lavoro redazionale del singolo evangelista con l'apporto di altro materiale. Per far emergere i tratti specifici della cristologia dei singoli vangeli sinottici, si deve focalizzare questo contributo redazionale che si staglia sullo sfondo evangelico comune. Per fare questa verifica non sono di nessun aiuto le ipotesi circa l'ordine di successione cronologica dei tre vangeli in questione. Pertanto si può seguire l'ordine del canone che dà il primo posto al Vangelo secondo Matteo.

Nel primo Vangelo il punto prospettico più favorevole per cogliere in uno sguardo d'assieme la cristologia è il dialogo tra Gesù e i discepoli, collocato nella regione di Cesarea di Filippo. Esso si sviluppa in due fasi, con un duplice intervento di Gesù, che domanda ai discepoli qual è l'opinione della gente sul Figlio dell'uomo. Alla loro risposta, che elenca le figure con le quali è identificato Gesù, Giovanni Battista, Elia, Geremia o uno dei profeti, Gesù ripropone la domanda: «Ma voi chi dite che io sia?». Risponde Simon Pietro a nome del gruppo: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,13-16).

La risposta di Pietro riprende ed amplifica la professione di fede dei discepoli al termine dell'incontro notturno sul lago di Galilea dopo l'episodio della moltiplicazione dei pani. «Quelli che erano sulla barca gli si prostrarono davanti esclamando: "Veramente sei Figlio di Dio"» (Mt 14,33). Ma la novità e originalità della professione di Pietro a Cesarea di Filippo è rimarcata dalla beatitudine con la quale Gesù sottolinea l'iniziativa gratuita e sovrana di Dio, che ha rivelato a Pietro l'identità misteriosa di Gesù (Mt 16,17; cf. 11,25-26).

Un'eco di questo dialogo, nel quale, per iniziativa del Padre, il portavoce dei discepoli riconosce Gesù come il Cristo, il Figlio del Dio vivente, si ha nel momento critico dell'interrogatorio di Gesù davanti al sinedrio. Il sommo sacerdote pone a Gesù, che non risponde nulla alle accuse, la domanda in questi termini: «Ti scongiuro per il Dio vivente di dirci se tu sei il Cristo, il Figlio di Dio» (Mt 26,63). La risposta di Gesù è in parte affermativa, ma con un'aggiunta e un'integrazione che rimandano alla sua rivelazione come Figlio dell'uomo, al di là del dramma della passione e morte. In conclusione la cristologia di Matteo fa leva su due titoli fondamentali. Gesù è il Cristo, che porta a compimento le attese e le promesse salvifiche della prima alleanza. Questo appare fin dall'apertura del Vangelo: «Libro della genealogia di Gesù Cristo, figlio di Davide e figlio di Abramo» (Mt 1,1). Questo annuncio programmatico viene confermato con le undici citazioni dell'AT, introdotte dalla formula di compimento: «Tutto ciò è accaduto affinché si adempisse quanto fu annunciato dal Signore per mezzo del profeta...» (Mt 1,22). Ma Gesù è il messia in quanto è il Figlio di Dio, riconosciuto nella comunità credente, della quale Pietro è il rappresentante autorevole. Egli è il Signore che realizza la grande promessa biblica della presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Questo avviene per mezzo della risurrezione che costituisce Gesù nella pienezza dei suoi poteri (Mt 1,23; 28,20). Infine la prospettiva cristologica di Matteo si apre verso il futuro dal quale si attende la venuta *[parousia]* di Gesù, Figlio dell'uomo, signore e giudice della storia (Mt 24,30; 25,31). In breve, si può dire che la cristologia del primo Vangelo è radicata nella tradizione, coniugata con le promesse profetiche, ma illuminata e approfondita alla luce dell'esperienza di risurrezione. È la cristologia maturata all'interno di una comunità inviata da Gesù risorto per rendere discepoli tutti i popoli con la promessa della sua presenza indefettibile.

Il taglio cristologico del secondo Vangelo, attribuito a Marco, appare fin dalla frase di apertura: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» (secondo la lezione accolta dalle edizioni più diffuse; Me 1,1). Gesù lungo il Vangelo di Marco appare come il messia misterioso che però non può restare nascosto, e si rivela nei suoi gesti potenti. Come tale è riconosciuto dagli spiriti, che palesano la sua identità: il "santo", "il figlio dell'Altissimo". Di qui l'ordine di Gesù che contesta queste dichiarazioni cristologiche abusive degli spiriti. D'altra parte l'attività di Gesù sollecita l'interrogativo crescente della folla, delle autorità e dei discepoli (cf. Me 1,27; 2,7; 4,41). E alla fine l'interrogativo viene ripreso nel

momento decisivo del dialogo di Gesù con i discepoli a Cesarea di Filippo. Pietro formula la professione di fede con un contenuto cristologico esplicito: «Tu sei il Cristo». Ma da questo momento inizia l'istruzione progressiva di Gesù sul destino del Figlio dell'uomo, umiliato, sofferente e alla fine ucciso, ma che sarà riabilitato dalla potenza di Dio (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,33-34). Solo davanti alla domanda esplicita del sommo sacerdote, presidente del sinedrio, che chiede a Gesù: «Sei tu il Cristo, il figlio del Dio benedetto?», Gesù risponde: «Sì, sono io». Ma subito viene fatta un'aggiunta che rimanda alla figura del Figlio dell'uomo che siede alla destra della Potenza e viene con le nubi del cielo (Mc 14,61-62). A questa solenne dichiarazione di Gesù fa eco la professione di fede del centurione che assiste alla sua morte in croce ed esclama: «Davvero quest'uomo era figlio di Dio» (Mc 15,39). In questa maniera il programma annunciato all'inizio «Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» è portato a compimento. Gesù appare come il messia, attraverso i suoi gesti potenti, ma solo dopo la sua storia di sofferenza, umiliazione e morte può essere legittimamente riconosciuto come il Figlio di Dio. Il mistero di Gesù non è del tutto tolto e svelato con la risurrezione. Di fatto le donne che ricevono l'annuncio pasquale, secondo il racconto autentico di Marco, fuggo- no dal sepolcro prese da tremore e stupore, «e non dissero nulla a nessuno, perché avevano paura» (Mc 16,8). Quella che traccia il secondo Evangelo è una cristologia per una comunità posta in crisi dall'esperienza delle persecuzioni, chiamata a seguire Gesù lungo il cammino della croce, per poterlo alla fine riconoscere come il messia, rivelato da Dio e accolto nella fede perseverante come il "suo" Figlio.

La cristologia del terzo Vangelo, attribuito a Luca, deve essere integrata con il confronto con il secondo volume, Atti degli Apostoli. Infatti i due scritti costituiscono un progetto unitario, come appare dal confronto dei due prologhi (Lc 1,1-4; At 1,1-2). Nella tradizione lucana Gesù è presentato con le formule già note: il Cristo, il Figlio di Dio e il Signore. L'annuncio che danno gli angeli ai pastori della nascita di Gesù come "vangelo" riassume questo contenuto della fede cristologica della comunità lucana: «Oggi, nella città di Davide, è nato per voi un salvatore, che è il messia *[Christós]* Signore» (Lc 2,11). Anche nell'annuncio fatto alla vergine di Nazareth, Maria, si avverte l'eco delle formule della comunità primitiva: Gesù, il Cristo, porta a compimento la promessa messianica, ma è il "santo" e "il Figlio di Dio", perché concepito per la potenza dello Spirito Santo (Lc 1,32.35). Dunque Gesù come Cristo e Signore sta al centro della storia di salvezza che si sviluppa in due momenti, quello della promessa profetica ad Israele e quello del compimento che si prolunga nella storia della chiesa. Nel Vangelo lucano il crinale della manifestazione e azione salvifica di Dio è tracciato con queste parole: «La legge e i profeti arrivano fino a Giovanni; da allora in poi il regno di Dio viene annunciato e ognuno fa di tutto per entrarci» (Lc 16,16). Per mezzo di Gesù la salvezza, secondo la promessa di Dio testimoniata dai profeti, raggiunge tutti i popoli. Questo appare nella preghiera profetica dell'uomo ricolmo dello Spirito Santo, Simeone, che presenta la missione di Gesù (Lc 2,32). Un'eco di questo annuncio profetico si ha nella proclamazione programmatica di Giovanni, il Battista, che riprende un testo di Isaia che si conclude con la promessa: «E ogni uomo vedrà la salvezza di Dio» (Lc 3,6; cf. Is 40,5). L'opera di Luca arriva alla sua conclusione quando questo programma viene eseguito, come risulta dalla solenne dichiarazione di Paolo alla comunità giudaica di Roma, introdotta ancora da un testo di Isaia: «Sia noto dunque a voi che ai pagani è stata inviata questa salvezza di Dio ed essi ascolteranno» (At 28,28). Gesù dunque è il salvatore come è stato annunciato dagli angeli ai pastori, il portatore della pace agli uomini che Dio ama (Lc 2,14), colui che rivela la gloria di Dio a favore non solo di Israele ma dei popoli.

Questa missione di Gesù si sviluppa dalla sua consacrazione messianica, mediante il dono dello A Spirito, che lo abilita all'annuncio dell'evangelo ai poveri e agli oppressi (Lc 4,18). In forza di questa consacrazione di Spirito e potenza Gesù di Nazareth «passa facendo del bene e sanando tutti quelli che stanno sotto il potere del diavolo» (At 10,38). Con queste parole Pietro riassume

i

nella casa del pagano Cornelio a Cesarea Marittima l'attività salvifica di Gesù in Palestina. Questa attività benefica di Gesù è presentata nell'Evangelo lucano. Gesù è il "profeta" mediante il quale Dio visita il suo popolo (Lc 7,16). Ma nello stesso tempo egli è il segno di contraddizione come era stato annunciato dalle parole profetiche di Simeone (Lc 2,34). Infatti egli è rifiutato dai suoi, i vicini, e però rimane fedele al suo cammino per portare a compimento il disegno di Dio a Gerusalemme, centro storico e teologico dell'azione salvifica di Dio (Lc 9,51; 13,31-33). Da Gerusalemme, dove i discepoli reincontrano Gesù risorto e vivo, prende avvio la missione grazie all'effusione dello Spirito, la promessa del Padre e la potenza dall'alto, che abilita i discepoli ad essere testimoni di Gesù risorto fino agli estremi confini della terra (Lc 24,44-49; At 1,8). Nella testimonianza autorevole dei discepoli Gesù è presentato come il messia, rifiutato dagli uomini ma costituito da Dio "Cristo e Signore" (At 2,36). In questo schema dialettico, in cui si oppongono l'azione degli uomini, in particolare di Israele, e l'iniziativa salvifica di Dio, Luca colloca i titoli tradizionali dati a Gesù; egli è il "servo", "giusto e santo", rinnegato dai giudei davanti a Pilato, ma che Dio ha costituito come autore *[archggós]* della vita e della salvezza (At 3,14-15; 5,31). In tal modo arriva a compimento il disegno di Dio che ha inviato la sua parola salvifica a Israele, ma mediante Gesù, costituito Signore di tutti, ha portato la pace o salvezza a tutti i popoli senza distinzione (At 10,34-36). In questa prospettiva lucana appare la continuità storico-salvifica della promessa, realizzatasi in Gesù, il Cristo e Signore, e portata a compimento nella missione della chiesa. Paolo come testimone, chiamato dal Signore risorto, realizza il programma tracciato da Gesù stesso. La salvezza promessa ad Israele raggiunge i confini della terra.

b. *La cristologia della tradizione giovannea* - Sotto questo titolo si pone il complesso di scritti nei quali si coagula la tradizione che per affinità tematica e lessicale si considera omogenea, pur nella diversità di situazioni che si distribuiscono in un progresso storico di oltre mezzo secolo. Essa comprende il quarto Vangelo, le tre lettere cattoliche, attribuite a Giovanni, e lo scritto dell'Apocalisse. Il profilo cristologico del quarto Vangelo è dato dalla nota redazionale, apposta alla prima conclusione: «Gesù in presenza dei discepoli fece ancora molti altri segni, che non sono scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e credendo abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,30-31). I titoli tradizionali, Gesù il Cristo e Figlio di Dio, sono riletti e approfonditi nel travaglio e confronto della comunità giovannea con l'ambiente dei discepoli di Giovanni il Battista e nel conflitto con l'ambiente della sinagoga che sta sotto la guida dei maestri di indirizzo farisaico. I vertici della formulazione cristologica maturata in questo contesto sono offerti dal prologo di apertura e dai discorsi di addio, culminanti nella cosiddetta "preghiera sacerdotale" (Gv 13,31-17,26). Gesù, il Cristo, è la Parola creatrice e rivelatrice di Dio, fonte di vita come era la stessa legge e la sapienza nella tradizione biblica e poi giudaica. Questa parola in Gesù Cristo diventa carne e pone la sua dimora in mezzo agli uomini. Il gruppo dei testimoni storici ha riconosciuto e accolto in lui la manifestazione salvifica di Dio come "gloria", quella che è propria di un Unigenito, che porta a compimento l'alleanza definitiva, caratterizzata dalla pienezza di "grazia e verità" (Gv 1,14). Alla fine di questa storica rivelazione e comunicazione di Dio in Gesù Cristo, la parola divenuta carne è riconosciuta come l'Unigenito di Dio che sta nel seno del Padre, unico in grado di rivelarlo (Gv 1,18). Sullo sfondo di questo programma cristologico viene sviluppato il racconto evangelico, dove si opera una concentrazione in chiave cristologica dei simboli utilizzati nella tradizione biblica per esprimere l'azione salvifica di Dio. Gesù è presentato come "l'agnello di Dio", la fonte di acqua viva, datore dello Spirito, il pane vivo disceso dal cielo, la luce del mondo, il pastore autentico e la vite vera. Queste figure e immagini bibliche, che rappresentano il compimento delle attese salvifiche in Gesù, raggiungono il loro vertice nella formula di autorivelazione divina: "Io sono". Nel dibattito con i giudei a Gerusalemme nel tempio, nel contesto della festa messianica popolare delle capanne, Gesù dichiara ai giudei: «Quando innalzerete

il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che io sono» (Gv 8,28; cf. 8,24.58). In questa cornice della rilettura cristologica delle formule bibliche, in cui è trascritta l'azione salvifica di Dio, va intesa anche la dichiarazione solenne di Gesù nella festa della dedicazione a Gerusalemme. Di fronte ai giudei che gli chiedono di dire apertamente se è il Cristo, Gesù afferma: «Io e il Padre siamo uno» (Gv 10,13). Si tratta dell'unità dell'azione salvifica, come fa capire la ripresa della formula alla fine del dibattito: «Il Padre è in me e io nel Padre» (Gv 10,38b). Fa eco a questa proclamazione del rapporto unico e intimo di Gesù come Figlio con il Padre la parola rivolta ai discepoli nel discorso testamentario. Gesù si presenta come "la via" che conduce al Padre in quanto è la rivelazione definitiva, "la verità", per avere la pienezza di "vita" (Gv 14,6). E alla domanda di Filippo: «Mostraci il Padre», Gesù risponde: «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9).

Questa cristologia elevata del quarto Vangelo sta sullo sfondo della prima lettera che la ripropone nel contesto del dissenso che si manifesta all'interno della comunità e che assume connotazioni cristologiche. Contro quelli che separano o dissolvono il Gesù della storia, "carne", e mettono in dubbio la forza salvifica della sua morte in croce, viene riaffermata la fede cristologica della tradizione giovannea: la Parola di vita, che era presso il Padre, si è manifestata nella storia umana ed è testimoniata da quelli che l'hanno realmente incontrata. Gesù come Cristo e Signore non è separabile dalla sua manifestazione storica, condizione di salvezza e fonte di un progetto cristiano coerente, condensato nel comandamento antico e nuovo dell'amore.

Alla stessa tradizione attinge l'autore dell'Apocalisse per riproporre l'adesione di fede in Gesù in un nuovo contesto, contrassegnato dal conflitto con l'ambiente esterno dell'ideologia idolatrica. Gesù, il Cristo crocifisso e risorto, è il protagonista della storia di conflitto tra bene e male; egli rivela il senso della storia e con la sua vittoria sulla morte diventa il fondamento della speranza e costanza dei martiri cristiani. Questa impostazione cristologica appare nelle due visioni profetiche ad alto contenuto cristologico: la visione di apertura o investitura del profeta (Ap 1,9-20); la visione che inaugura la sezione profetica (Ap 4,1-5,14). Per le immagini cristologiche l'Apocalisse attinge alla tradizione biblica, profetica in particolare, e a quella giovannea. Gesù è presentato come "il primo e l'ultimo", il "vivente" (Ap 1,17) e come l'agnello di Dio, immolato e vivo (Ap 5,6). Egli ancora è il "testimone fedele e verace", "la parola di Dio", che attua il giudizio vittorioso sulle potenze storiche di seduzione (Ap 19,11.13).

Dunque nella tradizione giovannea si ha un'elaborazione coerente della cristologia che, partendo dai dati tradizionali, Gesù il Cristo e Figlio di Dio, viene approfondita e riproposta sullo sfondo della tradizione biblica, tenendo conto del contesto e delle situazioni vitali che caratterizzano le comunità che si richiamano a Giovanni.

c. *La cristologia della tradizione paolina* - Paolo di Tarso sviluppa la sua cristologia nelle lettere considerate autentiche attraverso il dialogo pastorale con i cristiani, per approfondire il messaggio e la catechesi, offrire dei chiarimenti, ridare motivazione alla prassi e impegno cristiani. Le radici della cristologia paolina vanno cercate nella sua esperienza personale, che corrisponde alla sua investitura come testimone autorevole di Gesù, a lui rivelato da Dio come "il Figlio" e riconosciuto come il Signore e Cristo (Gal 1,15-17; ICor 9,1; 15,3.8; Fil 3,7; 2Cor 4,6). Nonostante questa matrice fortemente personalizzata della cristologia paolina, si deve riconoscere che essa è in sintonia con i dati tradizionali ai quali Paolo esplicitamente si richiama. Questo appare nell'intestazione della lettera inviata alla comunità di Roma. Paolo si presenta come il servo di Gesù Cristo, chiamato ad essere il suo testimone e inviato autorevole, consacrato al servizio del vangelo di Dio, che viene presentato con questo contenuto: «Vangelo che egli (Dio) aveva preannunciato per mezzo dei suoi profeti negli scritti sacri, riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide, secondo la natura umana, costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santificazione, mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo Signore nostro»

i

(Rm 1,2-4). Dunque, Gesù, che Paolo presenta ai cristiani di Roma con la formula liturgica completa “il Cristo, Signore nostro”, è il Figlio di Dio, contenuto essenziale del- l'evangelo, la cui identità è definita dalla duplice dimensione: “secondo la carne”, solidale con la storia delle promesse di Dio nella linea messianica, e il “Figlio”, rivelato e costituito mediante la risurrezione come datore dello Spirito di santificazione ai credenti. Paolo elabora questo contenuto cristologico dell’evangelo da una parte nel dibattito teologico con gli avversari che contestano l’unico ruolo salvifico mediatore di Gesù e dall’altra nel dialogo pastorale con le comunità cristiane. Gesù in quanto unico mediatore di salvezza è presentato come l’Adamo escatologico, capostipite della nuova umanità, che mediante la risurrezione è diventato “Spirito vivificatore” (ICor 15,45; cf. 15,20-22; Rm 5,14). Questi tratti caratterizzanti della cristologia di Paolo vengono sviluppati nella tradizione che sta sotto il suo influsso e nei contesti cristiani dove si fa sentire l’influsso del sincretismo religioso dell’ambiente ellenistico. Nelle lettere ai Colossesi ed agli Efesini, nei brani di stile innico o prosa ritmica, Gesù è presentato come il “capo” della chiesa, “l’immagine” del Dio invisibile, “il primogenito” della creazione, colui che in rapporto al mondo e alla storia è lo spazio della definitiva manifestazione salvifica di Dio, centro di unità e riconciliazione (cf. Col 1,15-20; Ef 1,3-14).

Uno sviluppo di questa tradizione paolina in un nuovo contesto culturale e religioso si ha nella lettera agli Ebrei. La professione di fede tradizionale in Gesù, il Cristo, messia e Figlio di Dio, viene riproposta ad una comunità in crisi e nostalgica delle sicurezze rituali e precettistiche. Facendo ricorso ai modelli della tradizione rituale biblica, l’autore presenta Gesù come unico e definitivo “sacerdote”, che realizza l’incontro salvifico con Dio mediante la sua autodonazione consumata nella morte e pienamente accolta da Dio con l’esaltazione. In quanto messia e Figlio, Gesù è anche “sommo sacerdote”, cioè mediatore definitivo (cf. Eb 1,4; 5,7-10).

La cristologia degli scritti apostolici - In questo gruppo di testi del canone cristiano si distingue per originalità e densità cristologica la prima lettera di Pietro, che, per certi aspetti, risente dell’influsso della tradizione paolina. Anche in questo testo la cristologia emerge attraverso il riferimento alle formule di fede e di catechesi, le quali hanno lo scopo di fondare l’esortazione alla fiducia e perseveranza (cf. lPt 3,18; 2,22-25). In quest’ultimo testo, in forma di inno cristologico, l’opera salvifica di Gesù è trascritta mediante la figura del “Servo” sofferente e innocente della tradizione di Isaia. Mentre l’immagine di Gesù, “l’agnello puro e senza macchia”, ricorda la tradizione giovannea (lPt 1,19), quella della “pietra” di fondazione, rigettata dagli uomini ma diventata “pietra viva e preziosa” per l’iniziativa di Dio, rimanda alla tradizione sinottica e paolina (lPt 2,4).

Gli altri scritti del NT non aggiungono nulla a quelli che sono i dati tradizionali, in quanto utilizzano i titoli e le immagini già note all’interno della tradizione evangelica e delle altre tradizioni esaminate più sopra.

Al termine di questa ricerca si ricavano alcune caratteristiche e connotazioni della cristologia coagulata nelle grandi tradizioni che costituiscono la base degli scritti accolti nel canone cristiano. All’origine stanno le formule e i titoli tradizionali, maturati nei contesti vitali delle comunità: annuncio, professione di fede, catechesi ed esortazione. Ma sono le situazioni peculiari delle varie comunità, sottoposte alla crisi della perseveranza o al conflitto con l’ambiente esterno, che diventano lo stimolo per l’approfondimento, la riscoperta e la formulazione delle nuove sintesi cristologiche. Questo rapporto dialettico tra tradizione e situazioni vitali costituisce l’ambiente fecondo per la maturazione e lo sviluppo della riflessione cristologica testimoniata dagli scritti normativi del NT.

III - MODELLI E TITOLI CRISTOLOGICI DEL NT — Quello che colpisce in una lettura complessiva dei testi canonici sotto il profilo cristologico è la fondamentale convergenza o unità di orientamento, pur nella diversità di accentuazioni e sottolineature. La prima è da ricercarsi nella saldatura costante

con la tradizione, che ha radici nella vicenda storica di Gesù e nel nucleo dei primi testimoni. L'elasticità e la varietà di accenti sono invece connesse con la vitalità del movimento cristiano che si incarna e sviluppa nella storia. Il centro focale della fede cristologica è l'esperienza pasquale, che a sua volta si radica nell'unicità della vicenda e figura storica di Gesù. Ma da questa esperienza, nata e maturata nel contesto della Palestina del I secolo, nasce l'esigenza di trovare forme e moduli espressivi, sia per comunicarla all'interno della comunità sia per trasmetterla all'esterno. Dato l'innesto vitale di Gesù e dei suoi primi testimoni nell'ambiente religioso e culturale biblico ed ebraico, è naturale che da questa feconda tradizione vengano assunti modelli, simboli e titoli per esprimere e trasmettere la fede in Gesù Cristo.

1. I MODELLI CRISTOLOGICI - La cristologia del NT da esperienza vitale diventa fenomeno linguistico e alla fine testo scritto grazie al rapporto fecondo con la tradizione biblica all'interno della quale si possono distinguere le correnti storiche e culturali che si prolungano in modo dinamico nei gruppi, movimenti e indirizzi religiosi del giudaismo antico. In rapporto a queste tradizioni bibliche ed ebraiche si possono individuare diversi schemi secondo i quali è stata modellata la fede cristologica, testimoniata dai documenti del NT.

a. *Il modello profetico* - Il primo e più antico modello, che sta alla radice degli altri modelli e titoli cristologici, può essere fatto risalire alla grande tradizione profetica. È ben noto il ruolo che la figura del profeta ha nella tradizione biblica e poi nel giudaismo antico. La comune e concorde testimonianza evangelica riporta l'opinione della gente su Gesù. Di fronte ai suoi gesti potenti e alla sua parola autorevole i contemporanei tendono a identificarlo con Giovanni il Battista, oppure con il profeta taumaturgo Elia o con uno dei profeti (cf. Me 6,14-15; 8,27-28 par.; Gv 4,19). Nella tradizione del quarto Vangelo viene riferita la reazione di quelli che hanno partecipato al gesto prodigioso di Gesù, il pane distribuito in modo abbondante vicino al lago di Tiberiade: «Visto il segno che aveva fatto, quegli uomini dicevano: "Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!"» (Gv 6,14; cf. 7,40; 9,17.28.29). Gesù stesso si autopresenta riferendosi al modello del profeta. Nell'episodio riferito dalla comune tradizione sinottica, l'incontro di Gesù con i suoi compaesani a Nazareth, di fronte al rifiuto e alla contestazione della sua autorità, egli fa riferimento al modello del profeta: «Non c'è profeta che non sia disprezzato se non nella sua patria, tra i suoi parenti e nella sua casa» (Me 6,4 par.; cf. Gv 4,44). Ancora nel cammino verso Gerusalemme, quando il conflitto con le autorità e le istituzioni giudaiche diviene aperto e assume toni di minaccia, Gesù fa riferimento a questo modello profetico (Lc 13,31-33.34; Mt 23,37). Il modello profetico nella tradizione biblica e nella rilettura giudaica si rivela fecondo di applicazioni. Esso in alcuni ambienti giudaici assume connotazioni messianiche ed escatologiche che hanno il loro punto di innesto nel testo del Dt 18,15-18, dove Mosè è presentato come il modello e la fonte dell'istituzione profetica. All'interno di questa cornice profetica si sviluppa l'interpretazione della figura e dell'attività di Gesù con accenti originali. Gesù si colloca nella storia degli inviati come colui che porta a compimento, in un rapporto eccezionale con Dio in quanto "Figlio", la storia dell'alleanza (Mc 12,1-12, par.; Eb 1,1). Da questo modello profetico si sviluppa la cristologia del quarto Vangelo, che fa leva sulla "missione" di Gesù e la sua preesistenza per sottolineare l'iniziativa radicale di Dio.

A questo modello profetico può ricollegarsi anche la ripresa dell'immagine del "Servo", rappresentante ideale della comunità e incaricato di una missione eccezionale che va oltre i confini di Israele (Is 42-53). Alla figura del "Servo" fa riferimento il primo Vangelo per descrivere l'attività terapeutica di Gesù, solidale con le miserie del suo popolo, e lo stile della sua missione umile e non violenta (Mt 8,17; 12,17-21). Ma è il cammino di Gesù verso la tragedia finale che viene riletto attraverso il profilo del Servo fedele a Dio e solidale con la comunità dei peccatori (Mc 10,45 par.). Nel suo gesto di totale condivisione egli diventa il fondatore della nuova e definitiva alleanza a favore di una moltitudine

i

(Mc 14,24 par.).

b. *Il modello apocalittico* - Sono innegabili la presenza e il ruolo di questo modello nella tradizione evangelica riferita dai tre sinottici. Sono noti i *lóghia* di Gesù, nei quali egli fa riferimento alla figura del Figlio dell'uomo. Nel discorso della fine, riportato dai tre sinottici, in una scenografia ispirata al modello apocalittico, si colloca la venuta del Figlio dell'uomo: «Allora si vedrà il Figlio dell'uomo giungere tra le nuvole con grande potenza e gloria» (Mc 13,26 par.). Ma anche il simbolo "regno di Dio" o "regno dei cieli", nel quale Gesù condensa la sua proclamazione pubblica, si richiama al modello della tradizione apocalittica. Pure la morte di Gesù, la sua risurrezione ed elevazione o assunzione al cielo sono inserite in una cornice di carattere apocalittico: il terremoto, l'apparizione delle figure angeliche, la nuvola (cf. Mt 27,51-52; 28,2-4; At 1,9-11). Paolo nelle sue lettere fa ricorso al modello apocalittico per presentare il ruolo salvifico definitivo di Gesù risorto. Questo si trova nell'ampia catechesi sulla risurrezione che chiude la prima lettera ai Corinzi (ICor 15,20-28.51-52). Ancora Paolo esorta i cristiani di Tessalonica a trovare conforto e fiducia nel cherigma pasquale che fonda la loro attesa della venuta *(parousia)* del Signore. Egli descrive questa venuta riferendosi al quadro apocalittico (lTs 4,13-17).

In tale prospettiva apocalittica va collocata l'interpretazione lucana del compimento della Scrittura nella vicenda di Gesù, il messia sofferente e umiliato, ma glorificato da Dio. Secondo il modello apocalittico il piano celeste di Dio viene rivelato al veggente e si attua sulla terra secondo una necessità che esprime la piena signoria di Dio sulla storia (cf. Dn 2,28; Mt 24,6). In tale contesto vanno rilette le istruzioni di Gesù risorto ai discepoli, dove egli fa riferimento alla profezia biblica: «Non doveva *lèdei* forse il Cristo patire tutto questo ed entrare nella gloria?» (Lc 24,26.44-46). Questo modello viene riletto ed integrato nello schema storico salvifico, che si sviluppa secondo la dialettica della promessa/compimento.

Anche la tradizione sinottica comune, che riporta le parole di Gesù sul destino umiliato e sofferente del Figlio dell'uomo, rientra in tale cornice apocalittica e profetica (Mc 8,31 par.; Mt 26,56). Il modello apocalittico è assunto come chiave di interpretazione della storia nel libro profetico noto come Apocalisse di Giovanni.

Attraverso questo modello cristologico, che sviluppa quello profetico, la cristologia tradizionale assume dimensioni escatologiche e definitive. Il riferimento al piano di Dio che deve compiersi consente di superare lo scandalo della morte di Gesù in croce e di professare la propria fede nel Cristo, inviato definitivo di Dio per realizzare la salvezza nella storia umana.

c. *Il modello messianico* - È ovvia e spontanea nella tradizione cristiana l'associazione tra il nome di Gesù e l'appellativo "Cristo" o "il Cristo". Esso è la traduzione greca di un originale ebraico *masiah* e aramaico *mesìka,* che significa "consacrato" o "scelto". Ma ci sono altri titoli o designazioni che rimandano al modello del consacrato o eletto. Nel frammento di professione di fede, riportato da Paolo nell'intestazione della lettera ai Romani, Gesù è riconosciuto come discendente dalla stirpe di Davide secondo la carne (Rm 1,2; cf. 2Tm 2,8). Questo è confermato dalla tradizione evangelica sinottica, dove si riportano le invocazioni dei malati, che si rivolgono a Gesù come "figlio di Davide"; la folla lo acclama con lo stesso titolo (Mt 21,9 par.). Nell'ingresso a Gerusalemme, secondo la tradizione giovannea, Gesù è accolto da quelli che gli vanno incontro con il grido di acclamazione "il re di Israele" (Gv 12,13; cf. 1,49). Nel dialogo di Gesù con i discepoli nei pressi di Cesarea di Filippo, dopo l'opinione popolare che identifica Gesù con una figura carismatica della tradizione biblica, i discepoli, alla domanda di Gesù: «E voi chi dite che io sia?», rispondono per bocca di Pietro: «Tu sei il Cristo" (Mc 8,29 par.). Questa prospettiva cristologica per interpretare la vicenda e la figura di Gesù si ritrova nella domanda del sommo sacerdote nell'istruttoria giudaica (Mt 26,63 par.). Una conferma di questa rilettura messianica dell'intera storia di Gesù si trova nel *titulus* apposto alla

croce, nel quale è condensato il motivo della sua condanna a morte: «Il re dei giudei» (Mc 15,26 par.; Gv 19,19).

Ma la reazione di Gesù di fronte a questo modello messianico, al quale fanno riferimento i discepoli, la gente e anche l'autorità giudaica per interpretare i suoi gesti, le sue parole e il suo ruolo autorevoli, è piuttosto reticente e riservato, come appare nella tradizione evangelica nell'ordine dato ai discepoli di non parlare di questo a nessuno (Mc 8,30 par.). Infatti l'appellativo "messia", gr. *christós,* non è mai utilizzato da Gesù come autodesignazione. Anche la sua risposta alla domanda esplicita del sommo sacerdote: «Sei tu il Cristo, il figlio del Benedetto?», è riservata o corretta con il riferimento al Figlio dell'uomo (Mc 14,61-62 par.).

Questa linea di Gesù è comprensibile sullo sfondo della tradizione biblica e giudaica, dove il modello messianico assume connotazioni ambivalenti o per lo meno pluralistiche. Le radici del messianismo biblico vanno ricercate nell'oracolo di Natan, che utilizza l'ideologia regale per annunciare la perpetuità della stirpe davidica nel regno di Giuda. All'interno dì questo schema culturale viene riletta la fedeltà del Dio dell'alleanza in rapporto al rappresentante della comunità che è il re. Un'eco di questo modello si ha nei salmi regali o di intronizzazione, interpretati in chiave messianica (Sal 2; 110), ampiamente citati e commentati nel NT. Il modello messianico evolve nella storia biblica e viene riletto nella tradizione profetica, in modo particolare in quella di Isaia. Esso è decisamente ricompreso al tempo della crisi dell'esilio. In alternativa all'idealizzazione monarchica antica, di fronte alla crisi, sono proposte altre figure di mediatori, nella linea profetica e anche sacerdotale. Nella Palestina del I secolo la pluralità di attese messianiche è attestata nei diversi ambienti o circoli religiosi. In ogni caso il modello messianico conserva le sue radici religiose anche se assume tinte fortemente nazionalistiche in alcuni gruppi e movimenti popolari. Esso è accolto con un certo favore nel movimento di indirizzo farisaico, mentre è guardato con sospetto negli ambienti del tempio, controllati dai funzionari e dalle grandi famiglie che si ispirano alla linea giuridico-religiosa sadducea. Questo sospetto verrà incentivato dalla tragedia del 70 d.C.

Il riferimento della tradizione cristiana al modello messianico per interpretare l'azione storica e la figura di Gesù è fatto con notevoli adattamenti e con integrazioni ispirate ad altre figure. È l'esperienza della Pasqua, la morte infame di Gesù e la sua rivelazione come Signore risorto, che consente di leggere la figura messianica al di là degli schemi biblici e giudaici. Gesù è il messia, Cristo universale e trascendente, che assume un ruolo salvifico come mediatore unico e definitivo.

d. *Il modello sapienziale* - Gesù Cristo risorto, nel suo ruolo di rivelatore e mediatore definitivo, è riconosciuto e proclamato "sapienza di Dio" (ICor 1,30; 2,6-7). Questo modello viene sviluppato nella tradizione paolina (Col 2,3). Al di là dell'attribuzione e identificazione paolina, il modello sapienziale è sotteso a diverse affermazioni e riflessioni cristologiche documentate dai testi del NT. Ma le radici vanno ricercate nella tradizione evangelica che riporta alcune sentenze di Gesù, in cui si fa riferimento a questo modello; Gesù è molto più di Salomone, prototipo dei saggi nella tradizione biblica (Mt 12,42 par.; cf. 11,19 par.; Mc 6,2 par.). È in particolare la tradizione giovannea che utilizza il modello sapienziale, combinato con quello profetico, per esprimere una cristologia elevata, dove viene rimarcato il ruolo eccezionale di Gesù come rivelatore e mediatore salvifico. Questo modello si può riconoscere sullo sfondo della cristologia giovannea, in quanto Gesù Cristo è identificato con la parola creatrice e rivelatrice di Dio (Gv 1,1-18).

Le radici di questo schema interpretativo affondano nella tradizione biblica sapienziale e più precisamente in quei brani poetici o di prosa ritmica dove si fa l'elogio della sapienza personificata (cf. Pr 8,22-31; Sir 24,1-29; Sap 7,22-8,1; Bar 3,9-4,4). Gli sviluppi di questo modello si hanno nella riflessione rabbinica sulla parola di Dio, sulla sua presenza (*fekinah*) e sulla legge. L'eco o risonanza di questo modello si avverte in diversi frammenti cristologici del NT, in formule

i

di fede, in brani inni- ci, testimoniati in particolare nella tradizione paolina, che sviluppano alcuni titoli cristologici. Gesù è presentato nel suo ruolo di rivelatore e mediatore salvifico nel mondo creato e nella storia umana attraverso le figure che rimandano al modello sapienziale: egli è l'"immagine", *eikòn,* del Dio invisibile (Col 1,15; cf. 2Cor 4,4); Gesù Cristo è il "principio", *arche,* o il "capo", *kephalé,* rispetto al mondo e alla chiesa (Col 1,18; Ap 3,14; 22,13); è il "primogenito", *pròtótokos* (Col 1,15; Rm 8,29); infine è chiamato, in un testo di stile tradizionale, "irraggiamento e impronta della sostanza di Dio" (Eb 1,3; cf. Sap 7,22). Mediante il riferimento a questo modello, con radici nella figura storica di Gesù, maestro autorevole, che ha un rapporto di immediatezza con Dio, si esprime la nuova coscienza della fede cristiana circa il ruolo di Gesù rivelatore e mediatore unico in rapporto al mondo e alla storia umana universale. Il modello sapienziale consente di esprimere la fede cristologica nella cornice del monoteismo biblico.

2. I TITOLI CRISTOLOGICI - L'esperienza di fede cristologica delle prime comunità cristiane si condensa in alcuni titoli che rappresentano dei percorsi privilegiati e concordi rispetto ad altre formulazioni caratteristiche di particolari tradizioni o determinati ambienti cristiani. Alcuni di questi titoli stanno all'interno dei modelli o schemi cristologici summenzionati e sono il punto di arrivo di quel processo che va dall'esperienza originaria della fede cristologica alla sua elaborazione linguistica nell'ambito della comunicazione interna e della proclamazione esterna. Tra i titoli cristologici sono presi in considerazione quelli sui quali convergono le diverse tradizioni neotestamentarie o che esprimono nella forma più intensa la relazione di fede in Gesù, mediatore salvifico definitivo.

a. *Il Cristo* - È il titolo cristologico più frequente nei testi del NT, per un totale di circa 535 volte nella forma *Jesoùs Christós,* oppure *Christós JSsoùs* e *Christós Kyrìos,* o semplice- mente *Christós,* di cui 150 senza l'articolo. La maggiore ricorrenza si riscontra nel *corpus* paolino, lettere autentiche e della tradizione, quasi 400 volte. Il titolo *Christós* forma il contenuto sia del cherigma come della professione di fede cristiana primitiva, come appare da ICor 15,3, dove *Christós* è soggetto senza articolo delle brevi proposizioni in cui si propone il cherigma tradizionale, che è il fondamento del credo cristiano (ICor 15,11). Nonostante la riserva registrata nella tradizione evangelica sinottica, di cui c'è un'eco anche nel quarto Vangelo per le note ambivalenze del messianismo ebraico, e il limite intrinseco del modello messianico, la comune tradizione cristiana attribuisce concordemente a Gesù questo titolo. Le sue origini vanno ricercate nelle prime comunità giudeo-cristiane che riconoscono in Gesù, nonostante la fine infame e dolorosa sulla croce, il compimento delle attese salvifiche, rappresentate dalla figura messianica. La conferma si ha nella formula succitata di Paolo (ICor 15,3-5) e dal frammento di professione di fede di Rm 1,2-4. La tradizione giovannea, che testimonia la forma più alta e dilatata della riflessione cristologica, riesprime ancora nel titolo "Gesù Cristo" la professione di fede distintiva della comunità credente (Gv 17,3; 11,27). Il titolo *Christós* dato a Gesù, per il quarto Vangelo è il corrispondente del *messia* ebraico, quello che porta a compimento le promesse bibliche, Mosè e i profeti, anche se ad un livello diverso rispetto alle aspettative del mondo giudaico (Gv 1,41.44.51). In forma paradossale è la morte in croce che rivela la vera identità messianica di Gesù, collocandolo nel suo ruolo di mediatore unico e definitivo (Gv 12,32.34). Ma per cogliere questa nuova dimensione della messianicità di Gesù crocifisso, condensata nel titolo *Christós,* i credenti devono accogliere l'azione di Dio che risuscita Gesù dai morti e lo fa incontrare vivo. Questa esperienza acquista il suo valore e significato salvifico sullo sfondo della rivelazione biblica (Lc 24,26.46; cf. At 2,36; 3,18; 17,3-4). In questo nuovo orizzonte aperto dalla croce e dalla risurrezione, Gesù, il Cristo, è atteso come colui che alla fine porta a compimento la storia della rivelazione e dell'azione salvifica di Dio (At 3,19-20; cf. ICor 15,23-28).

b. *Il Figlio di Dio* - Questo è il titolo che può essere immediatamente

associato a Gesù Cristo, il messia, perché nella tradizione biblica il discendente davidico, re ideale, è colui che partecipa in modo particolare allo statuto dell'alleanza: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio» (2Sam 7,14; cf. Sal 2,7; 110,3; 89,27-28; At
. Ma ad una verifica della sua ricorrenza nei testi del NT si avverte immediatamente la preponderanza della tradizione paolina, una ventina di volte nell'intero epistolario, seguito dalla tradizione giovannea, dieci volte nel quarto Vangelo e quindici nella prima lettera. Anche la tradizione sinottica conosce questo titolo riferito a Gesù, ma si tratta per lo più di contesti solenni, teofanici, battesimo e trasfigurazione (Mt 3,17; 17,5 par.) o dell'abusiva dichiarazione degli spiriti contestata da Gesù. Anche gli avversari di Gesù, come il "tentatore" nel deserto, fanno leva su questo titolo per provocare una manifestazione messianica spettacolare (Mt 4,3.6; 27,40.43). Dai discepoli e da quelli che sono ad essi assimilati, Gesù è riconosciuto come "Figlio di Dio" o "del Dio vivente" (Mt 14,33; 16,16; cf. 15,39 par.). La connessione tra lo statuto messianico di Gesù e il titolo "Figlio di Dio" è tematizzata nella discussione di Gesù con i rappresentanti dei giudei a Gerusalemme, i farisei, ed è riferita dalla comune tradizione sinottica circa l'origine del Messia. La discussione fa leva sull'interpretazione del Sal 110,1 (Mt 22,41-45 par.). Una risonanza di questa problematica si avverte anche nella domanda che il sommo sacerdote rivolge a Gesù nell'interrogatorio notturno (Mc 14,61 par.; cf. Lc 22,70).

Il titolo "Figlio di Dio", come quello di "Cristo", nella tradizione evangelica non si trova mai in bocca a Gesù. Ma questo fatto non esclude che alla base e origine dell'uso di questo appellativo cristologico nella tradizione cristiana primitiva vi sia la singolare e immediata relazione che Gesù ha con Dio, il Padre, come appare da alcune sentenze evangeliche, in cui egli si presenta come "il Figlio" (Mt 11,26 par.) e soprattutto nell'appellativo eccezionale con il quale si rivolge a Dio nella preghiera, *Abbà* (Mc 14,36). Ma anche per questo titolo si deve dire che è stata l'esperienza rivelativa della risurrezione di Gesù a farlo riscoprire nella sua valenza cristologica. La testimonianza di Paolo, che rimanda ai formulari della prima comunità cristiana, associa il titolo "Figlio di Dio" all'incontro-rivelazione di Gesù risorto (Gal 1,15-16). Il titolo "Figlio di Dio" esprime, alla pari di "Cristo", il contenuto essenziale del cherigma e della professione di fede primitiva (At 9,20; 13,33; lTs 1,10; Gal 2,20). Nella tradizione del quarto Vangelo il titolo "Figlio di Dio", come quello di "Cristo", riassume la professione di fede in Gesù, condizione per partecipare alla vita piena e definitiva (Gv 20,31; 11,27). Ma il titolo "Figlio di Dio" deve essere riletto alla luce della nuova rivelazione della gloria di Dio nell'Unigenito, quale si riflette nei "segni" della sua attività storica, la quale arriva al compimento nella sua morte e risurrezione (Gv 14,13; 17,1). Si conferma così ancora una volta che la cristologia neotestamentaria ha nel mistero pasquale il suo criterio di verità e fecondità.

c. *Il Figlio dell'uomo* - Questa espressione, che ricorre nei vangeli in bocca a Gesù per autodesignarsi, non è mai considerata un titolo cristologico. Infatti nelle 82 ricorrenze dei vangeli 69 nei sinottici e 13 in Giovanni non si trova nessun testo in cui Gesù dica: «Io sono il Figlio dell'uomo», oppure dove i discepoli dicano: «Tu sei il Figlio dell'uomo». Al di fuori dei vangeli vi sono solo tre testi in cui si riscontra questa formula per parlare di Gesù: la dichiarazione di Stefano davanti al sinedrio (At 7,56), e due testi dell'Apocalisse, in cui appare "uno simile ad un figlio d'uomo", identificato con il Cristo glorioso, giudice e Signore della storia (Ap 1,13; 14,14). Questa singolare posizione della testimonianza neotestamentaria pone il problema circa l'origine e il significato cristologico di questa enigmatica espressione che nei vangeli si trova solo in bocca a Gesù, esclusi i due testi di Gv 12,34 e Lc 24,7. I *lóghìa* evangelici, in cui Gesù si autopresenta come "Figlio dell'uomo", si possono distribuire in tre gruppi:

a. sentenze in cui il Figlio dell'uomo svolge un ruolo ed ha una missione o potere al presente (Mc 2,10; Mt 8,20 par.; Mt 11,19 par.);

b. sentenze in cui il Figlio dell'uomo è soggetto di un destino umiliato e

fallimentare; uno che sarà riabilitato dall'intervento finale di Dio; in questo gruppo rientra la serie di sentenze chiamate "annunci" o istruzioni sulla passione (Mc 8,31; 9,31; 10,33 par.);

c. un gruppo di sentenze, più numerose, in cui si annuncia il ruolo futuro del Figlio dell'uomo in un contesto di giudizio escatologico e glorioso (Mt 19,28; Mc 8,28 par.; Lc 9,26; 12,8; 21,36).

In diverse sentenze, sia quelle riferite al presente storico, come quelle che rimandano al futuro escatologico, il Figlio dell'uomo è soggetto del verbo "venire" o oggetto del verbo "vedere" (Mt 10,23; 16,27; Lc 18,8; Mc 13,26 par.; Mc 14,62 par.). In breve si può dire che "il Figlio dell'uomo" è un'espressione con la quale Gesù richiama l'attenzione dei suoi interlocutori sulla sua missione e il suo destino in un contesto di tensione o conflitto, che alla fine sono superati dall'appello o rimando all'intervento decisivo di Dio. Ora questo modo di parlare ha delle analogie con espressioni che si trovano nella tradizione biblica e apocalittica in particolare (Dn 7,13-14) e nei testi apocrifi giudaici di tenore apocalittico *(lEnoch* etiopico; *4Esdra; Test. Àbramo).* Anche la formula greca *hyiòs tou anthròpou* è la traduzione di un originale ebraico *bertadam,* o aramaico *barenasa o barenas,* con il quale si indica "uno della stirpe umana"; ma in alcune locuzioni aramaiche l'espressione diventa un sostituto del pronome personale "io". Nei testi della tradizione biblica l'espressione "figlio dell'uomo" non è mai un titolo e solo negli apocrifi giudaici del I secolo d.C. l'espressione "figlio dell'uomo" designa una figura messianica che assume, in alcuni contesti, i tratti del giudice o mediatore escatologico. Può darsi che questa immagine, presente in alcuni ambienti giudaici, abbia sollecitato i primi cristiani a rileggere la formula "figlio dell'uomo" in rapporto alla figura e missione di Gesù. Ma alla sua origine probabilmente sta l'uso che Gesù stesso ha fatto di questa formula per esprimere il suo originale rapporto con la storia e il destino degli uomini, nonché il suo unico ed eccezionale ruolo nel piano salvifico di Dio. La conferma di questo si ha nel fatto che l'espressione "figlio dell'uomo" non è documentata al di fuori dei vangeli, e nelle stesse fonti evangeliche è quasi sempre un'autodesignazione di Gesù. La tradizione cristiana può aver esteso e riletto questa singolare formula alla luce della fede pasquale e in rapporto alla situazione conflittuale in cui si trovano a vivere i cristiani, che sono associati al destino di Gesù.

In questa linea si colloca anche l'uso giovanneo dell'espressione "figlio dell'uomo", inserita nella cristologia tipica del quarto Vangelo. Il "Figlio dell'uomo" è il messia che dà il pane di vita, costituito rivelatore e giudice escatologico, abilitato a questo dal fatto di essere l'unico che è asceso al cielo e perciò anche disceso (Gv 3,13). Questo si è realizzato nel suo innalzamento avvenuto mediante la croce (Gv 3,14; 8,28); questo coincide con la sua glorificazione (Gv 12,32.34). Le radici di questa rilettura giovannea sono da ricercare nella tradizione evangelica testimoniata dai sinottici e nelle formule di fede primitive, dove Gesù, sul modello del Servo di Isaia (Is 52,13), è l'innalzato e glorificato al termine del suo dramma storico culminante nella morte di croce. L'analogia di linguaggio con i testi gnostici sul "figlio dell'uomo" primordiale, immagine di Dio e prototipo dell'umanità, si spiega con un influsso giovanneo sull'ambiente della gnosi cristiana e non viceversa. Lo schema dell'ascesa e discesa del "Figlio dell'uomo" in Giovanni è mutuato dalla tradizione biblica sapienziale, riletta nell'ambiente giudaico in rapporto alla legge e ai mediatori della rivelazione.

In conclusione, con l'espressione originale "Figlio dell'uomo" la tradizione cristiana ha trascritto la sua fede cristologica che proclama Gesù nel suo ruolo di mediatore unico e definitivo, sottolineando la sua duplice relazione con il mondo storico umano e con Dio. Alla base di questa formula cristologica, tipica della tradizione evangelica, si deve ammettere l'autopresentazione che Gesù ha fatto di sé e della sua missione nel contesto della tensione e del conflitto che si sono conclusi tragicamente con la sua morte in croce.

d. *Il Signore* - "Nel Signore nostro Gesù Cristo", oppure "per il Signore nostro Gesù Cristo", è la formula ricorrente nell'epistolario paolino, sia nel

saluto di apertura come in quello conclusivo della lettera. Quest'uso è probabilmente di origine prepaolina e deriva dalle formule di fede connesse con il culto, in particolare con la cena eucaristica. In contrapposizione al mondo pagano i cristiani riconoscono che c'è un solo Dio e un solo Signore (*Kyrios*), Gesù (ICor 8,6; cf. ICor 12,3; Rm 10,9). Paolo designa il pasto eucaristico come "cena del Signore", dove si annuncia la sua morte in attesa della sua venuta (ICor 11,20.26). Il titolo *Kyrios*, dato a Gesù nella lingua greca, rimanda alla tradizione della comunità giudeo-palestinese, dove si usava la lingua aramaica, come attesta la formula riportata da Paolo nella lettera inviata ai cristiani di lingua greca a Corinto: *«Maranatha:* Signore (nostro), vieni» (ICor 16,22). Con il titolo *Kyrios* la comunità cristiana riconosce Gesù risorto come suo Signore, intronizzato alla destra di Dio, che rivela e attua la signoria di Dio nel mondo e nella storia. Questa coscienza della fede cristologica è attestata dalla motivazione che adduce Paolo scrivendo ai cristiani di Roma per invitarli alla reciproca accoglienza senza discriminazioni: «In effetti nessuno di noi vive per sé stesso, né muore per se stesso. Se viviamo, viviamo per il Signore; se moriamo, moriamo per il Signore; quindi sia che viviamo sia che moriamo, siamo sempre del Signore; per questo infatti Cristo morì e visse, per esercitare il suo dominio sui morti e sui vivi» (Rm 14,7-9). La stessa convinzione si ricava dalla lettera di Paolo ai Filippesi, dove il titolo di *Kyrios,* tipico attributo di Dio nella tradizione biblica, è riferito ora a Gesù Cristo, che «pur essendo nella condizione di Dio» si è immerso nella storia umana, in una totale fedeltà, vissuta anche nell'umiliazione estrema della morte (Fil 2,6-11).

Kyrios infatti nella versione greca della Bibbia, per l'uso liturgico e fatta propria dai cristiani, traduce normalmente l'ebraico *'Adónaj,* sostituto del tetragramma divino Jhwh nella lettura liturgica della Bibbia. Nel periodo ellenistico *Kyrios è* un titolo dato alle divinità o ai personaggi umani ad esse assimilati, come gli imperatori. Perciò l'uso cristiano di chiamare Gesù *Kyrios,* documentato dai testi del canone, risente senz'altro dell'influsso biblico, versione dei LXX, ma non si può escludere in esso una velata polemica nei confronti del culto imperiale. Gesù è l'unico *Kyrios,* mediante il quale la comunità dei battezzati esperimenta ora la salvezza di Dio nei gesti sacramentali, nei doni spirituali, carismi, e lo attende come giudice e Signore della storia (lTs 4,17; Gc 5,7-8). Questa dimensione salvifica e gloriosa, racchiusa nel titolo *Kyrios,* proietta la sua luce anche nell'appellativo con il quale i discepoli si rivolgono al Gesù storico: "Signore e Maestro" (Mt 10,24-25; Gv 13,16). Anche se *Kyrios* potrebbe essere la versione del titolo ebraico-aramaico *rabbi* e *mari,* tuttavia la sua valenza cristologica non si spiega solo come evoluzione ed intensificazione di questo titolo, ma deve essere connessa con l'esperienza pasquale. Gesù, mediante la sua morte e glorificazione, è costituito e rivelato nel suo ruolo di Signore, al punto che può essere proclamato e invocato con la formula della tradizione biblica dell'alleanza: «Signore mio e Dio mio» (Gv 20,29).

e. *Il salvatore* - Questo titolo è riferito 16 volte a Gesù in prevalenza nei testi più recenti del NT. Esso risente del duplice influsso biblico ed ellenistico. Secondo l'Evangelo di Luca gli angeli annunciano la buona notizia della nascita di Gesù ai pastori con un formulario cristologico dove *sòtér,* "salvatore", appare accanto ai titoli dati a Gesù "Signore" e "Cristo" (Le 2,11). Questo appellativo non è mai attribuito al messia nei testi dell'AT, ma solo a Dio. Nella versione dei LXX traduce l'ebraico *Jesa'* o *Jetsùa.* Dio è salvatore del suo popolo in quanto lo libera e protegge e alla fine realizza le sue promesse nell'instaurazione del regno escatologico. Su questo sfondo Gesù è chiamato salvatore, *sotér,* in quanto porta a compimento a favore dei credenti quella salvezza escatologica che ha già inaugurato con la sua risurrezione. Questo è il senso di un frammento di professione di fede riferito da Paolo: «Noi però siamo cittadini del cielo, da dove attendiamo anche, come *salvatore,* il Signore Gesù Cristo, che trasformerà il nostro misero corpo per uniformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutto l'universo» (Fil 3,20-21). Nelle lettere pastorali,

i

dove ricorre questo titolo cristologico (quattro volte), oltre all'influsso biblico si avverte un accento polemico nei confronti del culto imperiale e delle divinità guaritrici, proclamati o invocati *sòter.* Ma è l'esperienza cristiana, con il suo inizio e fondamento battesimale, riletta sullo sfondo della tradizione biblica, che dà il contenuto specifico al titolo di "salvatore", riferito a Gesù (Tt 3,6; 2,13; 2Tm 1,10). Gesù è riconosciuto nella comunità cristiana come il Salvatore unico che porta a compimento le promesse bibliche a favore di tutti gli uomini.

f. *Il pastore* - Tra i vari titoli e simboli, ai quali ricorrono gli autori del NT per esprimere il ruolo mediatore e salvifico unico di Gesù, inviato definitivo di Dio e costituito con la risurrezione Signore, si distingue per la sua forza evocativa quello di "pastore" *poimén.* Con esso si attribuisce a Gesù il ruolo di protezione e guida salvifica proprio di Dio nell'AT (Sal 23,1) e per partecipazione riferito al messia (Ez 34,23; 37,24; Ger 23,1-6). Gesù è il pastore che dà la vita per le sue pecore, le salva e raduna in unità secondo le promesse di Dio, mediante la sua morte e risurrezione (Me 14,27-28; Gv 10,11.14-16; Eb 13,20; lPt 2,25). All'origine di questo titolo cristologico si deve riconoscere il riferimento che Gesù stesso ha fatto a questa immagine biblica per interpretare le sue scelte di accoglienza e solidarietà salvifica con i poveri e i peccatori (Mc 6,34 par.; Mt 18,12-14 par.).

IV - CONCLUSIONE — Al termine di questa ricostruzione dell'immagine di Gesù Cristo come appare nei testi del NT si possono riconoscere alcuni tratti caratterizzanti e specifici dell'esperienza religiosa e spirituale cristiana. Prima di tutto si deve rilevare un fatto di immediata evidenza; al centro della vita della comunità cristiana, come ragione e fondamento del modo di pensare, valutare e scegliere, e delle stesse relazioni tra i battezzati, sta il rapporto personale e vitale con Gesù, accolto e invocato come Cristo e Signore. In secondo luogo il confronto con i testi cristiani che riflettono questa fede cristologica porta a questa conclusione: le formule cristologiche, i modelli o schemi religiosi e culturali, i titoli o simboli, nei quali si esprime la fede delle prime comunità cristiane, sono nati e maturati nell'alveo della grande tradizione biblica. Ma il luogo generatore di questa fede è Gesù stesso con la sua azione e parola storica, con l'autorevolezza e la forza religiosa della sua persona, che si inverano nell'autodonazione estrema, la morte di croce. Però la situazione tragica della morte violenta di Gesù, in cui si incrociano il peccato del mondo e la massima fedeltà dell'uomo a Dio, il Padre, diventa per l'iniziativa potente ed efficace di Dio stesso la rivelazione definitiva del volto di Gesù, il Figlio unico di Dio e il Signore.

GIACOBBE/ISRAELE

Giacobbe è uno dei tre antenati del popolo eletto; a lui si ricollegano le dodici tribù che formarono il popolo d'Israele.

I - IL PATRIARCA GIACOBBE NELLA GENESI —

1. IL NOME - 11 nome di Giacobbe è spiegato nella Genesi in modo popolare facendolo derivare dal sostantivo ebraico *'eqeb'* (tallone) o dal verbo *'aqab* (imbrogliare). Giacobbe sarebbe così chiamato perché, alla nascita, avrebbe tenuto fermo il piede del fratello gemello Esaù (Gen 25,26; cf. Os

12,4) o perché ingannò il padre Isacco nel procurarsi il diritto alla primogenitura (Gen 27,36). Probabilmente il nome Giacobbe è un'abbreviazione della forma *jakobel,* che significa "che *'El* protegga". Questa forma si riscontra nei testi di Chagar Bazar della Mesopotamia settentrionale, risalenti al sec. XVIII a.C. Lo stesso nome, insieme alla forma abbreviata, si trova nei testi della I dinastia di Babilonia e sugli scarabei egiziani del tempo degli Hyksos.

Nelle liste di Tutmosis III, Ramses II e Ramses III viene citata una località palestinese col nome *Jaqobel.* Giacobbe è un nome teoforico di persona maschile, tipico dell'area mesopotamico-semitico-occidentale.

2. REDAZIONE FINALE DEL CICLO DI GIACOBBE - Il ciclo propriamente detto di Giacobbe occupa, in Gen, 9 capitoli, dal 28 al 36. Però esso si intreccia con quello di Isacco: così la nascita dì Giacobbe, insieme a quella di Esaù, è riferita in Gen 25,19-34, mentre la benedizione di Giacobbe da parte del padre è narrata in Gen 27,1-46. La storia del nostro patriarca si incunea anche in quella di Giuseppe. La partenza di Giacobbe per l'Egitto è descritta in Gen 46,1-47,12. Le ultime volontà di Giacobbe, l'adozione e la benedizione dei figli di Giuseppe sono contenute in Gen 47,28-48,22, mentre le benedizioni del patriarca, il racconto della sua morte e dei suoi funerali si leggono in Gen 49,1-50,14.

La redazione finale postesilica dei capitoli presenta una serie di episodi abbastanza organicamente collegati tra di loro e centrati sulla storia dei due fratelli Giacobbe ed Esaù (Gen cc. 25.27). Vengono descritti l'apparizione di Jhwh (28,10-22), il soggiorno del patriarca presso l'arameo Labano (cc. 29-31), il suo trionfale ritorno in Palestina (32,1-22), la lotta sostenuta sulle rive del fiume Iabbok (32,23-33) e il voto adempiuto a Betel (35,1-5.7). Emergono in questo complesso letterario due cicli narrativi: quello di Giacobbe-Esaù (28,1-22; cc. 32-33) e quello di Giacobbe-Labano (29,1-31,54; cc. 34-36). Dal punto di vista geografico si distinguono le tradizioni collegate con la Transgiordania (Giacobbe-Esaù, Giacobbe-Labano e Giacobbe sulla riva del fiume Iabbok) e quelle della Palestina centrale (Giacobbe e il santuario di Betel).

3. PROFILO RELIGIOSO DEL CICLO DI GIACOBBE - Le narrazioni concernenti Giacobbe, confrontate con quelle di Abramo, si presentano come profane e meno spirituali. Le vicende del terzo patriarca presentano una realtà umana poco edificante. Si assiste infatti a situazioni in cui si fa ricorso a procedimenti tipici del paesano scaltro (Giacobbe contro Labano) o di un diplomatico senza grandezza (rapporti con il fratello maggiore Esaù). Giacobbe agisce di propria volontà ed è determinato a realizzarla con tutti i mezzi. Tuttavia Dio utilizza quest'uomo duro e refrattario perché è scelto come antenato del popolo eletto. Perciò lo benedice e lo accompagna ovunque vada. Durante la sua vita il patriarca espia le colpe commesse secondo la legge del contrappasso. Si era mostrato esoso verso Esaù sfruttandone la fame, ma troverà in Labano uno che è più esoso di lui; infatti l'arameo sfrutterà il bisogno e l'amore di Giacobbe per la figlia. Il patriarca aveva ingannato il vecchio padre: per questo, quando sarà vecchio, lui stesso verrà crudelmente ingannato dai figli che gli faranno credere Giuseppe sbranato dalle fiere. Essendosi sostituito alla persona del fratello per carpire la benedizione paterna, egli sarà a sua volta vittima di una sostituzione di persona, quando, credendo di sposare Rachele, si accorgerà di aver sposato Lia per un inganno di Labano, che così gli carpirà sette anni di lavoro. I figli, che sono la sua gloria, formano anche il suo dolore: si tratti della violenza di Simeone e di Levi, dell'incesto di Ruben oppure delle angosce procurate dalla sorte di Giuseppe e di Beniamino.

Il Dio di Abramo e di Isacco è anche il Dio di Giacobbe, che rinnova le promesse della numerosa discendenza e della /" terra. Per questo egli viene difeso dalla gelosia di Esaù, dalle macchinazioni di Labano e dalle manovre e discordie dei propri figli. Egli è il segno vivo che il Dio di /Abramo agisce attraverso la sua discendenza. La religione di Giacobbe è semplice: invoca Dio ed erige in suo onore altari e stele. Interviene contro le statuette idolatriche che farà sotterrare a Sichem. La sua speranza è tesa verso la benedizione della sua razza.

Giacobbe è una figura appartenente alla genuina tradizione popolare che vive nella immaginazione di un popolo dedito alla pastorizia. Egli incarna il vero Israele, l'Israele storico e profetico, che continuamente pecca e soffre ma sempre cerca la primogenitura e la benedizione.

4. LE TRADIZIONI SCRITTE - a. *La tradizione J* - L'autore J [Pentateuco II-V], vivente alla corte davidica nel sec. X a.C., fu il primo a raccogliere e a fissare per iscritto i disparati elementi della tradizione orale concernenti il patriarca Giacobbe. Si trattava di una serie di episodi staccati, preservati come parti di tradizioni e di folclore da vari clan o tribù che si richiamavano ad una

i

discendenza degli antenati del popolo ebraico; oppure di frammenti di racconti conservati in vari centri locali di culto. Questo materiale vario e complesso fu messo insieme con molta arte ed inglobato in un contesto genealogico, cronologico e topografico. Furono messi in evidenza i tratti umani e gli accenti teologici che caratterizzano Gen 28-36. Si ebbe così un'organica storia familiare con tendenza biografica. Durante il regno di Salomone, quando le dodici tribù facevano parte del grande impero davidico, erano già evidenti i segni premonitori della divisione politica e religiosa. L'autore J elaborò le tradizioni relative a Giacobbe in modo da presentare una teologia della storia delle dodici tribù e così legittimare il quadro politico e religioso del grande impero.

La maggior parte del materiale contenuto in Gen 28-36 appartiene alla tradizione J, che spesso è fusa con la tradizione E. La storia dei due fratelli Giacobbe ed Esaù è interpretata da J come la storia di due popoli. Giacobbe rappresenta il popolo d'Israele, Esaù il popolo edomita. Benché il regno degli edomiti fosse molto antico, era stato sottomesso da Davide: gli edomiti erano dunque sudditi del re Salomone. Questa situazione politica viene legittimata dal racconto secondo il quale il fratello maggiore (Esaù/Edom) fu soppiantato dal minore'(Giacobbe/Israele). Nella leggenda cultuale di Betel vengono rinnovate le promesse fatte ad Abramo e a Isacco circa la terra data alla numerosa discendenza e circa la benedizione che dovrebbe raggiungere tutte le nazioni della terra (28,13ss). Le promesse si realizzano a Carran, nell'alta Mesopotamia, giacché le figlie aramee di Labano (Lia e Rachele) e le loro serve (Bila e Zilpa) diventano le antenate delle dodici tribù d'Israele, dando alla luce i loro eponimi (35,23-26), fatta eccezione per Beniamino, che nacque in Palestina.

Giacobbe si arricchì enormemente (30,43) ed anche Labano fu benedetto per causa sua (30,27.30). Tra i due fu concluso un accordo familiare, che è anche un trattato politico, dal momento che fissa la frontiera tra i popoli arameo e israelita. In tal modo viene giustificata la supremazia di Salomone sui sudditi aramei. 11 trionfale ritorno di Giacobbe in Palestina (32,4-22) accompagnato dalle mogli e dai figli, che sono all'origine di tutta la nazione, è narrato come una processione sacra, che celebra l'adempimento delle promesse divine. Giunto alle porte della Palestina, sulle rive del fiume Iabbok, Giacobbe ingaggia una lotta notturna, vittoriosa, contro un genio malvagio, che cercava di impedire la realizzazione delle promesse di Dio, e conquista così alle dodici tribù del regno davidico il diritto di insediarsi nella Palestina (32,23-30). Alla fine della storia patriarcale (49,8-12) Giacobbe morente annuncia, mediante una pseudo-profezia, il successo della tribù di Giuda, dalla quale proviene la dinastia davidica che regnava al tempo dell'autore. «Per lo J Giacobbe è il tipo dell'Israele felice, che è abbondantemente benedetto da Dio, ed è unico nel mondo» (H.-J. Zobel).

b. *La tradizione E* - Questa tradizione continua il processo della trasformazione delle tradizioni tribali in una storia familiare e sottolinea la valenza teologica della narrazione, che di per sé è laica. Mentre J riconosce che Giacobbe acquistò il diritto di primogenitura con la frode, E lo discolpa ammettendo che comprò questo diritto con il consenso di Esaù (25,30-34). A Betel il patriarca vede in sogno una torre a vari piani, cioè la scala su cui messaggeri celesti salgono e scendono tra terra e cielo (28,12). L'agiografo considera il luogo sacro di Betel, che esisteva ancora nel sec. Vili a.C. quale santuario nazionale voluto dal re Geroboamo, come un luogo di culto pari in santità al tempio di Gerusalemme e come la principale dimora di Jhwh, che è il vero re d'Israele (28,10-22). Prima di partire per la terra straniera, Giacobbe aveva fatto qui il voto di erigere una stele, che sarebbe stata come una casa di Dio (28,20ss). Il Dio di Betel protegge Giacobbe presso Labano; il patriarca diventa ricco non con l'imbroglio ma per la benedizione di Dio e fa ritorno al proprio paese per un ordine divino, perché deve sciogliere il voto (31,13). Avvicinandosi alle frontiere della Palestina il patriarca non si prepara ad affrontare la collera di Esaù come nella tradizione J, ma nella sua integrità morale invia al fratello ricchi doni (32,14-22). Nella lotta sulle rive dello Iabbok il misterioso avversario pregò Giacobbe di lasciarlo andare perché l'aurora stava per spuntare. Il patriarca

rispose: «Non ti lascerò partire se non mi avrai benedetto». Lo sconosciuto allora gli chiese il nome e poi soggiunse: «Non più Giacobbe sarà il tuo nome, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto» (32,29). Questa frase riassume la secolare storia del popolo d'Israele nei suoi rapporti con Dio: è una lotta continua che dura fino alla levata del sole. Entrando in Palestina, Giacobbe dimora a Sichem, nella parte centrale del paese (33,18), ma doveva recarsi a Betel a sciogliere il voto. Prima di recarsi al luogo santo egli invita tutti coloro che sono con lui a purificarsi dall'idolatria contratta in un paese straniero (35,2). È questo un obbligo dell'alleanza, molto attuale all'epoca di E, quando gli abitanti del regno del nord praticavano il sincretismo cananeo. Per frenare la invadente penetrazione del paganesimo l'autore elohista, teologo dell'alleanza, propone l'esemplare condotta di Giacobbe e della sua famiglia. Sotto la penna di E la storia del patriarca è interpretata nel contesto del voto fatto a Dio e la figura dell'antenato assume caratteristiche spiccatamente morali.

c. *La tradizione P* - Costituita da alcune liste di nomi e da brevi notizie storiche, la tradizione P non permette di tracciare un quadro completo della figura di Giacobbe come fu interpretata dagli ambienti sacerdotali del sec. VI a.C. Il redattore P dà una nuova interpretazione del viaggio di Giacobbe nell'alta Mesopotamia: esso serve a legittimare una delle leggi più importanti per la sopravvivenza d'Israele, cioè la proibizione di sposare donne di origine straniera. Secondo P il patriarca non fugge in Mesopotamia, ma vi è mandato dallo stesso padre Isacco perché possa trovare una sposa tra la sua parentela. Prima di partire per il paese straniero Giacobbe riceve da Isacco la promessa di una numerosa discendenza: «Ti benedica Dio onnipotente, ti renda fecondo e ti moltiplichi, sì che tu diventi un'assemblea di popoli» (28,3). Il temporaneo soggiorno in Mesopotamia aveva resa possibile la realizzazione della promessa di Dio. Così anche durante l'esilio a Babilonia Dio mostrerà la potenza creatrice della sua parola che annuncia il ritorno in patria e la ripopolazione del paese. Nella descrizione del ritorno in Palestina non si dà importanza a Betel, che non esisteva più nel sec. VI a.C., ma si insiste sulle parole con le quali Dio aveva salutato il ritorno del patriarca. In questa occasione Dio aveva imposto a Giacobbe il nome di Israele (35,10), gli aveva rinnovato la promessa della fecondità e del possesso della terra (35,1 ls). Come segno di acquisto e possesso del paese, il cadavere di Giacobbe fu portato dall'Egitto nella terra di Canaan e sepolto nella grotta di Macpela (50,12s).

5. LE FORME PRELETTERARIE - Non è possibile ricostruire in dettaglio il processo dell'origine, della crescita e della raccolta in cicli delle narrazioni orali, prima della loro fissazione per iscritto nelle varie tradizioni. Due sembrano essere i luoghi di origine delle tradizioni orali concernenti Giacobbe: la Transgiordania e la Palestina centrale. Esse facevano capo a dei clan che, viaggiando, venivano a contatto con altri gruppi e dei quali adottavano le memorie fondendole insieme. Sembra che la prima origine della tradizione sia da ricercarsi nella Transgiordania e che di lì sia poi passata nella Palestina. Si ebbero così due complessi tradizionali, il giordanico-occidentale e il giordanico-orientale, collegati insieme grazie alle migrazioni del patriarca.

La storia di famiglia concernente la rivalità dei fratelli Giacobbe ed Esaù e l'usurpazione del diritto di primogenitura sono delle 'saghe', in cui i due fratelli rappresentano due classi sociali: quella dei pastori pacifici (Giacobbe) e quella dei nomadi che vivono di caccia e di rapina (Esaù). Il nomade deve cedere il posto al pastore. La forma primitiva della narrazione relativa a Giacobbe e Labano si riferiva alla parentela tra israeliti e arameì. I due popoli si erano messi d'accordo nel delimitare il rispettivo territorio mediante l'erezione di un mucchio di pietre (Gen 31,44-54). La lotta notturna di Giacobbe sulla riva del fiume Iabbok è l'adattamento di una leggenda cultuale pre-israelitica. Attraversando il torrente ed entrando nella Palestina Giacobbe è presentato come un eroe che aveva vinto il genio protettore di quei luoghi. Anche le tradizioni locali di Macanaim (Gen 32,2s) e Succot (33,17) riflettono l'applicazione a Giacobbe di leggende cultuali anteriori. Queste memorie di origine giordanico-orientale

i

furono conservate anzitutto nella tribù di Ruben, che nel sistema genealogico appare come il primogenito di Giacobbe. Quando questa tribù si sedentarizzò in Galaad, le memorie concernenti
Penuel (32,31), Macanaim e Succot furono riunite alla narrazione di Giacobbe.

La reputazione del patriarca quale capo di un clan si estese anche a ovest del Giordano. Le tradizioni cananee locali dei santuari di Betel e Sichem furono trasformate e riportate a Giacobbe. Il Dio dei padri, chiamato «il Potente di Giacobbe» (49,24), fu identificato con il dio *'El* di Betel e poi con Jhwh. La storia della seduzione di Dina (c. 34) conserva il ricordo di un vano tentativo fatto dai simeoniti e leviti o altri gruppi proto-israeliti di installarsi nella Palestina centrale. Quando frange della tribù di Ruben emigrarono nella Cisgiordania (Gen 35,21s; Gs 15,6) e si unirono ad altri gruppi tribali (Simeone, Levi, cf. Gen 34), le tradizioni concernenti l'antenato si fusero, in seguito al patto concluso fra le sei tribù del gruppo di Lia. Allora Giacobbe fu considerato come padre dei figli di Lia. Quando le tribù di Giuseppe conquistarono la Palestina centrale e si formò la lega delle dodici tribù d'Israele accomunate dal culto di Jhwh, furono accolte e amalgamate le memorie concernenti Giacobbe. In questo modo egli divenne l'antenato di Israele e il portatore di questo nome (32,29; 35,10). In questi circoli sorsero le storie delle due mogli di Giacobbe, con la preferenza data a Rachele e la nascita dei dodici figli (cc. 29-30; 35,16s), come anche la tradizione beniaminita concernente la tomba di Rachele (35,19s).

Sin dal più antico stadio della tradizione Giacobbe apparve come il portatore delle benedizioni che egli strappò alla divinità (32,27s). Il tema della benedizione, ripetuto in varie forme (27,1-29; 30,30; 33,11; 48,8-16), fa capolino anche nei testi che sottolineano la speciale forza fisica del patriarca (28,18; 29,10), la sua furbizia e superiorità (25,27ss; 27, 18ss; 30,25ss; 32,4ss; 33,ls). Il principio della benedizione servì a modellare la memoria di tutte le gesta dell'antenato.

6. ELEMENTI STORICI - Giacobbe appare come una persona storica individuale del Tardo Bronzo (sec. XVII-XII a.C.). Egli è il capo di un clan di nomadi di origine aramea, provenienti dalla Mesopotamia settentrionale, che praticavano il culto del "Potente di Giacobbe". Questo Dio promise al clan una numerosa progenie e la terra. Partito alla ricerca di pascoli, il clan si stabilì nella parte centrale della Palestina transgiordanica e cisgiordanica. Sedentarizzandosi, il clan prese possesso dei luoghi di culto cananei e il suo Dio venne identificato con il Dio supremo della religione cananea. Si notano delle analogie di carattere giuridico e sociale tra le storie di Giacobbe e le tavolette di Nuzu provenienti dall'alta Mesopotamia: per es. la vendita della primogenitura a buon mercato, la benedizione orale unita al testamento, l'adozione di Giacobbe come figlio da parte di La- bano che era senza progenie maschile (Gen 31,43). Le statuette degli idoli rubate alla famiglia erano a Nuzu il simbolo dell'autorità sulla famiglia e dei diritti di eredità. Sin dal tempo dei giudici è molto frequente nella Bibbia l'uso di 'Israele' per indicare la nazione israelitica. Il nome 'Israele' in questo senso è attestato anche nella stele egiziana di Merneftah, risalente al sec. XIII a.C. Durante il periodo dei due regni divisi era chiamato Israele il regno del nord, e dopo l'esilio babilonese tutto il popolo fedele a Jhwh.

2. IDENTIFICAZIONE CON GIACOBBE - In Gen 32,29 (J) e 35,10 (P) il nome di Giacobbe fu cambiato in quello di Israele. Questi testi, posteriori all'epoca patriarcale, intendono sottolineare la comune discendenza delle dodici tribù d'Israele da un unico antenato. Ma sembra che Israele sia stato il capo di un clan diverso da quello di Giacobbe, comprendente i gruppi di Giuseppe e Beniamino. Secondo il costume dei nomadi e seminomadi, il nome dell'antenato viene applicato al gruppo che da lui discende. Il clan d'Israele si sarebbe stabilito in Sichem e avrebbe adottato e trasformato a proprio vantaggio la "leggenda cultuale" relativa al santuario di questa località. Questo clan intratteneva strette relazioni con la popolazione locale e potrebbe aver concluso un trattato di alleanza con i clan di Giacobbe. Le tribù di Efraim e Manasse riconoscevano come antenato dell'epoca patriarcale Giuseppe (Gs 17,17; Gdc 1,22; 2Sam 19,21). Col tempo si ebbe la fusione dei clan di Giacobbe e di Israele e

conseguentemente delle rispettive tradizioni. In questo modo Giacobbe fu identificato con Israele; secondo la mentalità clanica egli divenne il padre di Giuseppe. Inoltre adottò anche i figli di Giuseppe, Efraim e Manasse. Si formò cosi la genealogia patriarcale e Giacobbe fu considerato come l'antenato delle dodici tribù d'Israele.

LE DODICI TRIBÙ - Il rapporto tra Giacobbe e le dodici tribù d'Israele, che portano il nome dei suoi figli, è molto complesso. Il sistema tribale dodicesimale rappresenta un coagulo artificiale di gruppi tribali che sono connessi tra loro non da vincoli genealogici ma di altra natura. I territori connessi con le tribù di Efraim e Manasse, rappresentanti la tribù di Giuseppe figlio prediletto di Giacobbe, si identificano con la Palestina orientale e centrale, col Galaad e con la regione intorno a Betel e Sichem. Sono questi i luoghi in cui sono localizzate le tradizioni relative a Giacobbe. Il patriarca Àbramo invece è associato con Ebron e il Negheb, appartenenti alla tribù di Giuda.

Non è certo che Giacobbe sia il nipote o il diretto discendente di Àbramo. I due patriarchi possono rappresentare due diversi movimenti di penetrazione in Canaan. Il fatto che dopo l'esodo dall'Egitto non si parli della conquista di Sichem o della regione centrale della Palestina e che in Gen si accenni al saccheggio di Sichem da parte dei figli di Giacobbe (c. 34) e si menzioni la conquista di Sichem da parte di Giacobbe mediante le armi (48,22), fa supporre che già prima dell'occupazione di Canaan da parte di Giosuè Sichem era riconosciuta come possesso israelitico, e che gli abitanti della regione non abbiano preso parte alla migrazione dei figli di Israele in Egitto.

GIACOMO (Lettera)

L'interesse per la lettera che nell'elenco dei libri sacri è posta sotto il nome di Giacomo si sviluppa nell'epoca moderna, al tempo della Riforma, quando, per motivi polemici, Martin Lutero rigetta questo scritto perché esso sarebbe in contraddizione con la dottrina di Paolo circa il ruolo della legge e delle opere nella giustificazione. Secondo il riformatore, essa non rende testimonianza a Cristo, perciò non può essere attribuita all'apostolo Giacomo né va posta tra gli scritti canonici. In breve, essa è una «lettera di paglia» (Wittenberg 1522). Questa posizione di Lutero nei confronti della lettera di Giacomo è determinata in modo prevalente da preoccupazioni dottrinali, come appare dal confronto con il giudizio che lo stesso Lutero dava prima della polemica con i teologi. Gli studi più recenti sulla lettera di Giacomo da parte dei riformatori e dei cattolici hanno contribuito a collocare nella giusta prospettiva questo testo nel canone cristiano. Tuttavia si devono chiarire alcune questioni preliminari circa l'origine storica e letteraria della lettera per poter situare ed apprezzare il suo apporto teologico e spirituale specifico nella tradizione cristiana.

I - ORIGINE STORICA — Anche se il valore di un testo biblico non dipende dalla sua autenticità attribuzione ad un personaggio storico del gruppo degli apostoli o discepoli tuttavia è importante definire per quanto è possibile il problema della sua origine per leggerlo nella prospettiva storica e teologica più coerente con l'intenzione dell'autore.

1. L'AUTORITÀ CANONICA DI GIACOMO - Fino al IV secolo intorno alla lettera di Giacomo esistono dei dubbi o incertezze circa la sua autorità canonica, in parte connessi con l'attribuzione dello scritto a Giacomo "apostolo". La lettera manca nel Canone Muratori, attribuito ad Ippolito di Roma, 180 ca. d.C. Parimenti essa è sconosciuta alle chiese dell'Africa (Tertulliano), e si deve attendere il IV-V secolo in Occidente perché la lettera sia sicuramente conosciuta e accolta come canonica (Ambrosiaster, Roma; Ilario di Poitiers). Sotto l'influsso di Girolamo anche Agostino riconosce la canonicità della lettera. Però Girolamo è ancora a conoscenza dei dubbi e delle perplessità circa l'autenticità di Giacomo *(De vir. III*). Invece le prime testimonianze sicure sull'autorità canonica di Giacomo si hanno nel III secolo, nella chiesa di Alessandria, dove Origene, sotto l'influsso del suo maestro Clemente, menziona la lettera come testo canonico; al suo seguito stanno gli altri scrittori e maestri di quella chiesa (Atanasio, Cirillo). Alcune incertezze invece si manifestano nelle chiese di Siria e Palestina nel IV-V secolo, probabilmente sotto l'influsso di Teodoro di Mopsuestia, che contesta la canonicità di tutte le lettere non paoline. Questa situazione circa l'accoglienza o meno della lettera di Giacomo nelle chiese di Oriente è presentata sinteticamente da Eusebio di Cesarea, il quale, dopo aver riferita la storia del martirio di Giacomo, "fratello di Gesù", riporta questa informazione: «A lui è attribuita la prima delle lettere, dette cattoliche. Bisogna però osservare che tale epistola non è autentica. Infatti pochissimi degli antichi la ricordano... Sappiamo tuttavia che vengono lette anch'esse insieme alle altre in un gran numero di chiese» *(Hist. Eccl.* II, 23,24b-25; cf. Ili, 25,3).

2. AUTORE, TEMPO E LUOGO DI COMPOSIZIONE - Nell'intestazione della lettera l'autore si autopresenta come «Giacomo, servo di Dio e del Signore Gesù Cristo» (Gc 1,1). Questo dato però non risolve il problema dell'identificazione di questo personaggio, perché sono almeno cinque le persone più o meno importanti che nel NT portano questo nome. Procedendo per esclusione ne rimangono due: Giacomo figlio di Alfeo, appartenente al gruppo dei dodici apostoli (Mt 10,3), e Giacomo fratello del Signore, più volte citato nel NT (Mt 13,55 par.; At 12,17; ICor 15,7; Gal 1,19). Nella tradizione ecclesiastica occidentale i due personaggi che portano lo stesso nome vengono identificati e quindi Giacomo, fratello del Signore, è considerato apostolo. Ma una tale identificazione non ha un serio fondamento nei testi del NT, dove si distingue il gruppo dei dodici apostoli da quello dei "fratelli" del Signore (cf. Mc 3,21-31 par.; ICor 15,5-7). Ma data la poca importanza di Giacomo, figlio di Alfeo,

rimane come figura autorevole “il fratello del Signore”, noto nella tradizione successiva come “il giusto”, primo vescovo di Gerusalemme, ucciso dai giudei nel 62 d.C. (cf. *Hist. Eccl.* II, 1,2-3; 23,4-18; G. Flavio, *Ant.* XX, 9,1).

Però esistono notevoli difficoltà per attribuire lo scritto del canone cristiano al Giacomo storico, fratello del Signore. Prima di tutto il vocabolario e lo stile greco, che suppongono una buona conoscenza di questa lingua, mentre il fratello del Signore, come gli altri parenti, secondo la testimonianza di Eusebio di Cesarea, apparterrebbe ad una condizione popolare. Tuttavia si potrebbe sempre pensare all’intervento di un segretario-redattore. In questo caso la nostra lettera sarebbe il più antico scritto cristiano, precedente alla morte di Giacomo. Ma vi sono altri dati interni alla lettera che non raccomandano questa ipotesi. Prima di tutto l’assenza di ogni riferimento al legame di parentela e al ruolo ben noto di Giacomo nella prima chiesa circa la legge e le osservanze ebraiche. Infine i legami e le affinità letterarie e tematiche che il nostro scritto rivela con la tradizione evangelica e con la parenesi cristiana invitano a riconsiderare la sua origine storica. Da qui l’ipotesi che il nostro scritto sia stato posto sotto l’autorità di questo personaggio importante della prima generazione cristiana per raccomandare un’istruzione ed esortazione rivolta a gruppi cristiani che vivono in un contesto greco-ellenistico. Questa ipotesi però non esclude che l’autore possa richiamarsi alla tradizione e all’ambiente storico e religioso che fa capo a Giacomo, fratello del Signore, capo della prima comunità di Gerusalemme. All’interno della lettera egli si presenta come un “maestro”, che si rivolge con una certa autorevolezza ai destinatari proponendo il suo insegnamento e la sua esortazione come un dato sicuro e tradizionale (cf. Gc 3,1-2).

Con questa ipotesi circa l’autore si connette anche la determinazione dell’ambiente di origine e il tempo di composizione. Tra le varie località che si contendono l’origine di Gc, quella che gode un certo consenso è l’area siro-palestinese. Non si può escludere una possibile origine egiziana, data l’affinità letteraria e culturale della lettera con quell’ambiente e la testimonianza antica della sua ricezione. Il tempo di composizione invece è quello successivo al 70 d.C., quando i gruppi cristiani sono ormai fuori dell’influsso giudaico. Certamente la lettera esiste ed è nota alla fine del I secolo, perché l’autore della lettera di Giuda può appellarsi al prestigio del suo autore; nella terra di Giacomo nel tempo antico sono connesse con la sua autenticità apostolica, nell’epoca moderna invece il dibattito si è sviluppato attorno al suo genere letterario, allo scopo e ai destinatari dello scritto. L’affinità della lettera con le omelie della sinagoga ebraica da una parte e i contatti con le forme espressive dell’ambiente ellenistico, diatriba stoica, dall’altra, hanno sollevato l’interrogativo sul rapporto di Giacomo con questi due ambienti. È dunque di fonda- mentale importanza determinare la fisionomia letteraria di questo scritto e i suoi rapporti con l’ambiente per cogliere in tutta la sua risonanza il messaggio che esso trasmette ai lettori cristiani.

1. SCOPO E DESTINATARI - Lo scritto posto sotto il nome e l’autorità di Giacomo si presenta come una calda esortazione rivolta ai destinatari che sono più volte interpellati dall’autore come “fratelli miei”, “amati” e “diletti” (13 volte). Il testo, che privilegia le forme verbali dell’imperativo e lo stile vivace del dibattito e della drammatizzazione, ha suggerito diverse ipotesi circa il suo scopo e i destinatari. Questi nel saluto iniziale sono presentati con un formulario della tradizione giudaica: «Le dodici tribù che si trovano disseminate nel mondo» (Gc 1,1). È difficile pensare alla diaspora giudaica. Invece, sulla base del confronto con altri scritti cristiani, i destinatari si possono identificare con i giudeocristiani assimilati al popolo di Dio, il vero Israele, che ora vivono dispersi fuori della Palestina. 11 particolare accento posto nel seguito del testo sul rapporto tra ricchi e poveri, oppressori ingiusti ed oppressi-sfruttati (Gc 2,1-13; 5,1-6), ha suggerito l’ipotesi che i cristiani destinatari della lettera appartengano ai ceti poveri proletari o a gruppi minoritari nostalgici dello statuto dei “poveri” biblici. In realtà il testo non consente queste determinazioni così precise, perché l’autore, secondo i modelli dell’epoca, ricorre a formule generiche e stereotipe che hanno

i

le loro radici nella tradizione biblica apocalittica e sapienziale. La preoccupazione dell'autore è di mettere in guardia i suoi interlocutori dall'illusione di un cristianesimo che indulge al verbalismo astratto e sterile. Facendo leva sulla tradizione parenetica cristiana, che si innesta su quella biblica sapienziale e profetica, Giacomo invita i cristiani all'impegno pratico.

2. AMBIENTE RELIGIOSO E CULTURALE - Per ritrovare le radici culturali e religiose dello scritto di Giacomo si deve tener conto prima di tutto del suo massiccio ricorso alla tradizione biblica veterotestamentaria. Nella lettera di Giacomo si riscontrano quattro citazioni bibliche esplicite (Gc 2,8 Lv 19,18; 2,23 Gen 15,6; 4,6 Pr 3,34; 5,20 Pr 10,2) e 42 allusioni. I riferimenti al testo biblico sono fatti sulla base della versione greco-alessandrina dei LXX, con una particolare preferenza per i libri sapienziali e i salmi. Non mancano neppure contatti con la tradizione giudaica sia degli scrittori come dei testi apocrifi. In modo particolare si rilevano dei rapporti con l'ambiente alessandrino (Filone). Più che una vera dipendenza letteraria si riscontra un'affinità tematica che rimanda alla stessa matrice culturale.

Lo stesso discorso si deve fare per i legami della lettera di Giacomo con l'ambiente greco-ellenistico. Come si è detto sopra, Giacomo si distingue per il buon livello della lingua greca e la parentela con i modelli letterari della diatriba cinico-stoica. Probabilmente è la diaspora giudaica con la sinagoga che fa da raccordo tra il testo di Giacomo e l'ambiente greco-ellenistico.

Ma quello che definisce la fisionomia cristiana del nostro scritto è il suo stretto rapporto con la tradizione sinottica, in particolare con la tradizione dei *lóghia* (discorso del monte, di Matteo). Anche per questo rapporto non si può pensare ad una dipendenza letteraria da uno dei vangeli, quanto invece alla conoscenza di un ambiente religioso culturale vicino. Invece appare impressionante il parallelismo di Giacomo con la prima lettera di Pietro. Sono stati rilevati almeno sette o nove passi paralleli tra i due scritti. Essi sono disposti nello stesso ordine e riguardano per lo più materiale parenetico. Però anche in questo caso, data la diversa utilizzazione del materiale comune, non si tratta di dipendenza letteraria, ma di un riferimento alla stessa tradizione parenetica.

Nel dibattito storico su Giacomo, che ha avuto un momento caldo al tempo della Riforma, l'attenzione si è focalizzata sul testo di Giacomo relativo alla fede-opere e quello corrispondente di Paolo (Gc 2,14-26; cf. Rm 3,28). Un esame più attento dei testi esclude l'ipotesi che si tratti di un rapporto diretto, correttivo e polemico di Giacomo nei confronti di Paolo. Ambedue gli autori, nel trattare questo argomento, dipendono da una tradizione catechistica comune.

Infine si deve notare la singolare parentela di Giacomo con gli scritti apostolici del I e II secolo: la prima lettera di Clemente, la *Didache,* il *Pastore* di Erma e lo Ps-Barnaba.

Dall'insieme di questa rassegna circa il rapporto della lettera di Giacomo con i testi della tradizione biblica e giudaico-cristiana, si può ricostruire l'ambiente religioso-culturale in cui è maturato il nostro scritto. Giacomo sta all'interno della tradizione biblica sapienziale, che, attraverso la letteratura parenetica e morale della diaspora giudaica, è passata nella tradizione cristiana. Grazie alla mediazione dello stesso ambiente Giacomo accoglie l'influsso del mondo greco-ellenistico. Ma l'impronta specifica al nostro testo è data dalla tradizione cristiana, che ha il suo punto innovatore nel messaggio storico di Gesù e si prolunga nella catechesi e parenesi connessa con il momento battesimale.

3. GENERE LETTERARIO E STRUTTURA - La prima impressione che suscita la lettura del testo di Giacomo è quella di un coacervo casuale di sentenze o aforismi, collegati tra loro con gli artifici letterari dell'allitterazione, dell'aggancio tematico o lessicale. Di qui le varie ipotesi o tentativi fatti da alcuni autori per ritrovare il codice segreto secondo cui sarebbe organizzato il materiale disparato del nostro testo.

Per alcuni Gc sarebbe un carme didattico, per altri un commento midrasico sul Salmo 10,1-5, o un discorso testamentario sul modello dei *Testamenti dei 12 Patriarchi.* È vero che il testo, anche se ha la forma esterna di una lettera, è più

vicino alla predica od omelia che non ad una vera e propria lettera. L'autore nel corso del suo scritto si rivolge piuttosto a degli ascoltatori che non ai destinatari di una lettera. Ma ad un esame più attento e tenendo conto dei modelli dell'omelia sinagogale come dei procedimenti in uso nella retorica greco-ellenistica, si può ricostruire lo sviluppo letterario e tematico del nostro testo. Dopo la brevissima intestazione mittente, destinatari e saluto il testo prosegue con una successione di varie unità letterarie e tematiche. Una maggiore coerenza si può cogliere nella parte centrale, articolata in due piccoli "trattati" sul tema dell'accoglienza dei poveri e dell'uso-abuso della lingua, a cui si connette quello della falsa-vera sapienza. Le parti estreme invece somigliano piuttosto ad una raccolta di istruzioni ed esortazioni: la prima connessa con la catechesi battesimale (Gc 1,18.21), e la seconda invece con il regolamento per la vita della comunità (Gc 5,7-20). Tenendo conto di queste grandi suddivisioni si può presentare questa struttura:

1° - *Accoglienza ed attuazione della parola* (Gc 1,2-27). Questa prima parte si snoda attorno a due temi emergenti: resistenza cristiana, che raggiunge la sua maturità e pienezza attraverso le prove, e l'impegno ad una attuazione della fede cristiana. Pertanto il testo si può suddividere in queste sottosezioni: *a)* perseveranza nelle prove (Gc 1,2-18); *b)* attuazione della parola (Gc 1,19-27).

2° - *La fede attiva e la vera sapienza* (Gc 2,1-4,12). Questa parte centrale della lettera, modellata sulle trattazioni della sinagoga e del "dibattito" della filosofia popolare, a sua volta si distribuisce in diverse piccole unità tematiche: *a)* accoglienza dei poveri (Gc 2,1-13); *b)* unità vitale tra fede e opere (Gc 2,14-26; c) avvertimenti sugli abusi nel parlare (Gc 3,1-12); d) istruzione sulla falsa e vera sapienza (Gc 3,13-18); *e)* esortazione alla scelta radicale tra Dio e il mondo (Gc 4,1-12).

3° - *Giuste relazioni tra ricchi e poveri, regola della comunità* (Gc 4,13-5,20). Quest'ultima parte, ispirata da un lato al modello profetico e dall'altro alle raccolte di norme per la comunità, si sviluppa in due momenti: *a)* il rischio della falsa sicurezza dei ricchi (Gc 4,13-5,6); *b)* istruzioni e norme pastorali per la comunità (Gc 5,7-20). In breve il testo di Giacomo si presenta come una istruzione di stile catechistico e parenetico, legata probabilmente al battesimo e alla vita della comunità, sul modello biblico-sapienziale.

III - MESSAGGIO TEOLOGICO E SPIRITUALE — La lettera dì Giacomo più che un trattato teologico propone un progetto di vita cristiana, ispirato alla tradizione catechistica e parenetica del NT. Il messaggio teologico e spirituale si trova nei rimandi alle formule tradizionali per motivare le esortazioni e norme pratiche. L'autore, pur nella sua sobrietà teologica e cristologica, ha coscienza dell'efficacia salvifica dell'evento fondante, rivissuto nell'esperienza battesimale e aperto al suo compimento finale o escatologico. Questi elementi teologici sono presenti sullo sfondo del discorso orientato decisamente all'impegno pratico. La fede, che accoglie la parola di Dio e la sua azione salvifica, deve diventare attiva e perseverante nella vita. Attorno a questo tema centrale si può ricostruire il messaggio caratteristico di Giacomo.

1. LA SAPIENZA DALL'ALTO - La parte centrale della lettera è dominata dalla preoccupazione di mettere in guardia i lettori di fronte al rischio di indulgere ad un cristianesimo teorico e verbale. Questo vale in modo particolare per i "maestri" responsabili della comunità. A questi avvertimenti è dedicato l'intero capitolo terzo. Dopo aver richiamati i pericoli dell'abuso nel parlare, secondo il modello biblico-sapienziale, il nostro autore propone il criterio di discernimento di fronte ai due progetti o metodi di vita cristiana. Il criterio è desunto dalla prassi di vita, nella quale si trascrive l'autentica "sapienza". La parte positiva con un linguaggio tradizionale è presentata come la "vera sapienza", contrapposta alla "falsa sapienza", che obbedisce a criteri umani egoistici e malvagi. Con il tipico stile del predicatore o del maestro nei dibattiti, Giacomo si rivolge così ai suoi lettori: «Chi è sapiente e maestro tra voi? Mostri le sue opere fatte nella mansuetudine propria della sapienza e frutto di una condotta genuina. Se invece avete un'invidia amara e un'ambizione egoistica nei

i

vostri cuori, non vi gloriate: mentirete contro la verità. Una sapienza di questo genere non è quella che viene dall'alto, ma è terrestre, animalesca, demoniaca. Dove infatti c'è invidia e ambizione egoistica, là c'è disordine e ogni azione cattiva» (Gc 3,13-16).

A questo punto viene introdotta la vera sapienza che è dono di Dio, conforme alla tradizione biblica. Essa è caratterizzata da otto qualifiche che richiamano quelle che nella tradizione parenetica paolina sono gli attributi della carità, dono dello Spirito: «Mentre la sapienza che viene dall'alto anzitutto è incontaminata, poi pacifica, benevola, docile, ricolma di misericordia e di buoni frutti, priva di agitazioni, priva di ipocrisia: il frutto della giustificazione viene seminato nella pace da coloro che operano nella pace» (Gc 3,17-18). Già fin dall'inizio della sua istruzione ed esortazione Giacomo si rivolge ai destinatari invitandoli a chiedere a Dio con fiducia e perseveranza il dono della sapienza: «Se a qualcuno di voi manca la sapienza, la chieda a Dio, che dona a tutti abbondantemente e non fa rimproveri, e gli sarà data» (Gc 1,5). Questa sapienza è la condizione per vivere in fedeltà a Dio anche in mezzo alle prove e arrivare alla "perfezione", che consiste nella "corona di gloria" (cf. Gc 1,2-4.12).

La sapienza dall'alto, dono di Dio, fonte e condizione di un'esistenza cristiana pienamente riuscita, coincide con ciò che Giacomo, nell'istruzione battesimale, chiama "la parola di verità", mediante la quale i credenti sono stati generati e che rimane in essi come forza salvifica. Infatti la parola di verità è la parola seminata nei credenti, ma che deve essere accolta in un impegno di vita coerente: «Perciò, deponendo ogni immondezza e l'abbondanza della vostra cattiveria, accogliete con mansuetudine la parola seminata in voi, che ha la forza di salvare le anime vostre» (Gc 1,21). Questa parola, che è posta nell'intimo come dinamismo di salvezza, deve essere attuata in una prassi coerente per arrivare alla beatitudine finale: «Siate esecutori della parola e non ascoltatori soltanto, ingannando voi stessi... Colui invece che considera attentamente la legge perfetta della libertà e vi persevera, divenendo così non un ascoltatore distratto, ma un esecutore concreto, costui sarà beato per il suo agire» (Gc 1,22.25).

È altamente suggestiva questa definizione che dà Giacomo della "parola della verità", parola seminata nei credenti: «legge perfetta della libertà». Secondo la tradizione biblica, che ha la sua eco in quella giudaica antica, la legge posta nel cuore, in cui è condensata la volontà di Dio, è fonte della libertà ed è data a quelli che vivono nella libertà. Questo vale ora per la parola evangelica che sta all'inizio del processo dei rigenerati. In essa è pienamente svelata e concentrata la volontà di Dio. Infatti Giacomo, riprendendo questo discorso sull'impegno ad attuare la fede nella prassi accoglienza dei poveri nella comunità presenta la legge perfetta come "legge regale", il cui contenuto esplicito è essenzialmente l'amore del prossimo (Gc 2,8). È sulla base di questa legge, conforme alla tradizione evangelica, sarà fatto il giudizio finale per la salvezza. Giacomo allora conclude la sua esortazione in questi termini: «Parlate e agite come persone che saranno giudicate in base alla legge della libertà» (Gc 2,12).

2. FEDE E OPERE - Questo tema è stato al centro del dibattito e delle controversie dal tempo della Riforma. Ma in un esame spassionato del testo di Giacomo, confrontato con i paralleli di Paolo, si può avvertire la diversa prospettiva teologica dei due autori e valorizzare il loro apporto specifico e complementare. La preoccupazione di Giacomo è quella di raccomandare una fede cristiana attiva. Solo quando la fede è congiunta con una prassi corrispondente essa raggiunge l'efficacia salvifica finale. Secondo lo stile del dibattito, Giacomo si rivolge ai destinatari con queste parole: «Fratelli miei, se uno dice di avere fede, ma non ha opere, che utilità ne ricava? Potrà forse la fede salvarlo? Se un fratello o una sorella si trovano senza vestito, mancanti del cibo quotidiano e qualcuno di voi dicesse loro: "Arrivederci: andate in pace, scaldatevi e saziatevi da voi", e non deste loro ciò che è necessario per il corpo, che utilità ne avreste? Così anche la fede, se non ha le opere, di per se stessa è senza vita» (Gc 2,14-17). La salvezza di cui parla Giacomo corrisponde a quella che sta alla fine, anche se è inaugurata dalla generazione battesimale mediante la

parola di verità. Perché possa sfociare nella salvezza o vita finale, la fede deve attuarsi in modo coerente nelle opere dettate dalla legge "regale" o "perfetta" dell'amore. Infatti nel dibattito successivo l'autore mostra come una fede teorica o puramente verbale non può mettere in contatto salvifico con Dio. A sostegno di questo riporta l'esempio del giusto e credente Abramo, il quale portò a compimento la sua fede per mezzo dell'opera voluta da Dio: l'offerta del figlio. «Abramo nostro padre non fu forse giustificato in base alle opere, avendo offerto il proprio figlio Isacco sull'altare? Vedi che la fede agiva insieme alle sue opere e fu perfezionata in forza delle opere. Si compì così il brano della Scrittura che dice: "Credette Abramo a Dio e ciò gli fu computato per la giustificazione" e fu chiamato amico di Dio» (Gc 2,21-22). Alla fine il predicatore e maestro cristiano può concludere riprendendo i termini essenziali del discorso: «Vedete che l'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede» (Gc 2,24). Questo problema del rapporto tra fede e opere riguardo alla giustificazione non può non richiamare la trattazione più ampia delle lettere di Paolo ai Romani e ai Galati. Ma la prospettiva di Giacomo è diversa, perché egli in questo testo, a differenza di Paolo, non parla mai delle "opere della legge". La giustificazione di cui parla Giacomo coincide con l'esito finale del processo salvifico; mentre per Paolo la "giustificazione", nei contesti summenzionati, riguarda il passaggio dalla condizione di peccato alla "giustizia", che avviene per iniziativa di Dio, accolta nella fede.

3. LA PREGHIERA EFFICACE E SALVIFICA - La lettera di Giacomo tra le varie esortazioni privilegia quelle rivolte a tracciare un progetto religioso genuino e attivo. Fin dall'inizio egli invita i cristiani a pregare con ferma fiducia e perseveranza (cf. Gc 1,5-8). Anche chi cerca la vera religiosità, quella pura e gradita a Dio Padre, non può illudersi con un verbalismo vuoto e sterile, ma deve impegnarsi in una prassi caratterizzata dall'amore verso i poveri: «Questa è la religiosità pura e senza macchia davanti a Dio Padre: visitare gli orfani e le vedove nella loro afflizione, custodire se stesso immune dal contagio del mondo» (Gc 1,27).

L'autore riprende il tema della preghiera verso la fine dello scritto nell'istruzione rivolta alla comunità. Accanto all'esortazione alla carità paziente e magnanima un motivo che percorre come un filo rosso tutta la lettera le ultime istruzioni sono riservate alla preghiera. In ogni situazione, sia nella gioia come nel dolore, nella salute come nella malattia, il cristiano può ricorrere alla preghiera: «C'è qualcuno tra voi che sta in difficoltà? Preghi! C'è qualcuno che si sente bene? Canti un inno di lode! C'è qualcuno ammalato? Chiami gli anziani della comunità, ed essi preghino su di lui, dopo averlo unto con olio nel nome del Signore. La preghiera della fede lo salverà nella sua difficoltà e il Signore lo solleverà; e se avrà commesso dei peccati gli saranno rimessi» (Gc 5,13-15). È su questo testo che la tradizione cattolica fonda il sacramento dell'unzione degli infermi per dare un significato salvifico alla prova della malattia.

In breve, il piccolo scritto di Giacomo è di immediata attualità per riscoprire le radici di un progetto cristiano che coniuga armonicamente fede e impegno attivo.

GIOBBE

I - «COME TENERE NELLE MANI UN'ANGUILLA» — Sono famose le parole di Gerolamo: «Spiegare Giobbe è come tentare di tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano». E difficile parlare di Gb (= libro di Giobbe), della sua poesia, del suo messaggio, dello splendore dei suoi simboli, delle mille sfaccettature della sua composizione, della sua insonne presenza nella coscienza dell'umanità, delle molteplici e spesso devianti ermeneutiche a cui è stato sottoposto. Troppo spesso ridotto a un canto della miseria umana e della 'pazienza' con cui dev'essere accolta, Gb in realtà è un canto della miseria dell'esistere ma anche dello stupore della fede; è un grido continuo di impazienza ma è anche la celebrazione di un approdo realizzato su quel terreno dove solitamente si registrano le sconfitte e le

apostasie: il terreno del male. Se ogni volta che si costruisce una 'voce' di lessico è indispensabile una professione di umiltà nei confronti dei limiti a cui si è costretti, dato il genere e le frontiere a cui ci si costringe, nel caso presente, quando è di scena Gb, la professione di umiltà deve trasformarsi in un appello alla conoscenza assolutamente necessaria del testo nella sua integrità. Una conoscenza paziente e lenta, data la complessità dei problemi che pone, la ricchezza delle sue parole, la meraviglia irraggiungibile della sua poesia.

E come premessa a questo 'impossibile' profilo sintetico del libro vorremmo solo citare la testimonianza di un grande lettore di Gb: S. Kierkegaard, che nel *Vangelo delle sofferenze* e soprattutto nella *Ripresa* si è ininterrottamente alimentato spiritualmente a questo capolavoro biblico. Nella *Ripresa* leggiamo queste parole: «Se io non avessi Giobbe!... Non posso spiegarvi minutamente e sottilmente quale significato e quanti significati abbia per me. Io non lo leggo con gli occhi come si legge un altro libro, me lo metto per così dire sul cuore e in uno stato di *clairvoyance* interpreto i singoli passi nella maniera più diversa. Come il bambino che mette il libro sotto il cuscino per essere certo di non aver dimenticato la lezione quando al mattino si sveglia, così la notte mi porto a letto il libro di Giobbe. Ogni sua parola è cibo, vestimento e balsamo per la mia povera anima. Ora svegliandomi dal mio letargo la sua parola mi desta a una novella inquietudine, ora placa la sterile furia che è in me, ora mette fine a quel che di atroce vi è nei muti spasimi della passione» (vers. it. di A. Zucconi, Milano 1963).

Gb è effettivamente una stella polare come diceva Péguy nella storia del pensiero e della letteratura umana. Lo è anche in forme sbiadite, come appare già nel NT in Gc 5,11, che conia lo stereotipo (d'altra parte già noto al giudaismo) del "Giobbe paziente": «Proclamiamo beati quelli che hanno perseverato: avete udito parlare della perseveranza di Giobbe e conoscete l'esito finale, opera del Signore, perché il Signore è ricco di bontà e misericordioso». Questa tipologia dominerà la tradizione patristica: basti pensare ai 35 libri dei *Moralia in Job* di Gregorio Magno *(PL* 75-76), composti tra il 579 e il 585, che tanta parte ebbero nella tradizione medievale. Giobbe sul letamaio, paziente e orante, è il modulo dominante di quasi tutta l'arte cristiana.

Ancora esterna è la ripresa dei prologhi in cielo e in terra da parte del *Faust* di Goethe. Diversa, invece, come si è visto, la meditazione di Kierkegaard che sempre più si avvicina al vero cuore della ricerca di Gb. Il mostro leviatanico del Male passa da Gb nell'allegoria del *Moby Dick* di Melville (1851), mentre la discussione tra Ivan l'incredulo e il fratello monaco AlioìSa sul mistero del male nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij (1879-1880) ripercorre certi itinerari della ricerca di Gb. La risposta che Jung indirizza a Giobbe *(La risposta a Giobbe,* 1952) tenta di capovolgere paradossalmente il senso del libro biblico: è Dio, l''immorale', che dev'essere educato dal 'morale' uomo Giobbe. La vicenda biblica è la filigrana della «storia di un uomo semplice», il *Giobbe* dello scrittore mitteleuropeo ebreo J. Roth (1930), e a Gb spesso attingono i personaggi di un altro scrittore ebreo jiddish, il Nobel 1978 I.B. Singer. Senza Gb è incomprensibile la riflessione nella *Peste* (1947) di A. Camus, è impossibile leggere *Ateismo nel Cristianesimo* di E. Bloch, è difficile comprendere tutti i meandri del *Processo* di Kafka, è faticoso penetrare completamente in Barth e Jaspers, è preclusa la lettura di *Fede e critica* di G. Morselli, è inutile accostare *Il coccio di terracotta* di R. Bacchelli (1966), è impossibile percorrere il *Natale del 1833* di M. Pomilio (1983).

Tanto per fare un cenno solo a quest'ultimo testo, secondo la libera creazione di Pomilio, nella mente di Alessandro Manzoni prende corpo l'idea di un Gb, uno scritto che dovrebbe avere anche due tappe redazionali, la prima apologetica, la seconda affondata nel 'silenzio' e nell'impronunziabilità' di Dio.

Si potrebbe continuare in un catalogo sterminato di opere spesso fondamentali nella letteratura, spesso impreviste (il *Candido* di Voltaire è «un Giobbe rivestito di panni moderni», come diceva Federico II), di opere teatrali moderne come il *J.B.* di A. McLeish (1956) o il *Gods Favorite* di N. Simon (1974), di opere

pittoriche come il *Giobbe* di O. Kokoschka (1917) ecc. Scriveva il poeta francese A. de Lamartine: «Ho letto oggi tutto il libro di Giobbe. Non è la voce di un uomo, è la voce di un tempo. L'accento viene dal più profondo dei secoli ed è il primo e l'ultimo vagito dell'anima, di ogni anima». È impossibile catturarne il messaggio senza prima passare attraverso un paziente lavoro di analisi letteraria, senza tracciare la genesi dell'opera, la sua struttura, la sua qualità, il rigore e la libertà della sua simbolica, la multiforme ricchezza della sua lingua.

1. LA STRATIFICAZIONE DELL'OPERA - Gb non è un prodotto fiorito in un unico periodo creativo dalla mente e dalla fede di un unico scrittore, anche se esiste un poeta primario e decisivo a cui deve essere ricondotta la sostanza poetica e religiosa dell'opera terminale che possediamo. Lo spunto a questo grande artista era stato offerto probabilmente da un 'folktale', un racconto popolare avente per protagonista un esotico Giobbe, "figlio dell'Oriente". Possiamo affermare con buona approssimazione che il prologo (cc. 1-2) e l'epilogo (42,7ss) in prosa sono il nucleo preesistente di questa parabola assunta dal poeta come base e come *primo strato* per il suo poema. Nel racconto antico (2,11-13) la parte della 'spalla' del protagonista era recitata dagli amici, le cui parole servivano a ribadire la tesi fondamentale che reggeva l'intera narrazione: la retribuzione 'delitto-castigo e bene premio può avere delle eccezioni transitorie, ma ben presto all'orizzonte della storia essa ritorna intatta e indistruttibile (epilogo).

Il poeta ha raccolto questo spunto 'drammatico' e nel *secondo* e fondamentale *strato* dell'opera ha introdotto un dibattito tra Giobbe e i tre amici secondo uno schema di interventi (3x3) già noto alla tradizione (è presente, ad es., nelle *Proteste di un contadino loquace,* un testo egiziano arcaico che ha qualche affinità con Gb). Il panorama di questo strato è particolarmente frastagliato e sbocca su un monumentale intervento finale di Dio (cc. 38-41), vero e proprio 'clou' del dramma.

Il *terzo strato* è, invece, ben riconoscibile: sono i discorsi di un amico inatteso, Elihu, che nei cc. 32-37 appare e scompare spezzando il dialogo tra Dio e Giobbe e senza lasciare tracce nel resto dell'opera. La sua funzione è di complemento; di fronte all'inefficacia delle argomentazioni dei tre amici precedenti un nuovo autore ha introdotto questo sapiente, espressione di una teologia più raffinata.

Un *quarto* (e più sottile) *strato* è rappresentato dall'inno alla sapienza del c. 28, un testo nobile ma autonomo che in un certo senso anticipa la soluzione dei cc. 38ss e che nella struttura attuale del volume ha la funzione di intermezzo.

Non mancano coloro che individuano nel testo un *quinto strato* incarnato dal secondo discorso di Dio (cc. 40-41), centrato sulle due mirabili pitture di Beemot e Leviatan. Una pagina nuova, originale, di diverso stile ma anche di difficile collocazione nella genesi generale dell'opera, che forse ha conosciuto un *sesto strato,* quello della 'censura': la situazione caotica in cui si trova il testo nel terzo ciclo del dibattito tra Giobbe e gli amici (cc. 21-27) sembra nascere da lesioni introdotte da un correttore del testo, preoccupato della tonalità durissima raggiunta dalla protesta di Giobbe che qui toccava il suo climax.

Se l'opinione prevalente degli esegeti colloca la stesura del secondo strato, quello centrale, attorno al 400 a.C., è inevitabile che su questa architettura testuale mirabile si sia lavorato almeno per un altro secolo, certamente prima del 190 a.C., anno della composizione del Siracide, che in 49,9 (testo ebraico) cita la condotta di Giobbe.

2. LA STRUTTURA FINALE - Nonostante la complessa stratigrafia che ora abbiamo identificato, Gb rivela ancora una sua planimetria strutturale che è da tenere davanti agli occhi mentre si percorre questo mondo poetico incantevole. La *prima area* è rappresentata dal prologo in prosa (cc. 1-2), articolato in sei scenette distribuite tra cielo e terra (1,1-5; 1,5-12; 1,13-22; 2,1-6; 2,7-10; 2,11-13) e aventi per tema la sofferenza vista, però, come prova della fede. La *seconda area* si espande nel dialogo poetico tra Giobbe e gli amici (cc. 3-27). I nove interventi di Giobbe e le tre serie di tre discorsi degli amici si sviluppano in crescendo in tre cicli (cc. 3-11; 12-20; 21-27), secondo un procedimento

tipicamente semitico fatto di riprese, di espansioni, di digressioni, di altissima poesia e di retorica, di simboli e di proteste, di teologia e di umanità. Il primo amico, Elifaz, ha qualche lineamento che lo accosta al ‘veggente’ (4,12-5,7), cioè al profeta; Bildad rimanda al giurista, tutore del diritto dell’alleanza, mentre Zofar è il ‘sapiente’ che si riferisce alla sapienza tradizionale empirica di Israele. Ma tutti si ritrovano attorno ad un nodo teologico fondamentale ribadito sino alla sclerosi ideologica: quello della retribuzione. La tragedia esistenziale e religiosa di Giobbe viene dagli amici compressa nello stampo freddo di una ricetta teologica, di un dogma codificato dalla tradizione contro cui si erge l’umanità di Giobbe, contro cui si scatena l’autenticità della domanda religiosa di Giobbe. L’ansia di ‘razionalità’ degli amici alla fine non distrugge solo la tragica realtà del male ma anche il mistero stesso di Dio. Ed è questo che Giobbe non riesce ad accettare e a sottoscrivere. Il cuore dell’opera si rivela, quindi, come una vigorosa polemica contro la rigidità delle ideologie religiose. E, come si è detto [sopra 11,1], l’acme della polemica fa intervenire in una successiva epoca redazionale la mano di correttori che ledono la struttura del terzo ciclo, ove non è facile ricomporre lo schema che fino a quel punto ha retto il dipanarsi del dialogo: Giobbe/Elifaz; Giobbe/Bildad; Giobbe/Zofar.

Giungiamo, così, al vertice dell’opera originale: Dio, continuamente ‘provocato’ da Giobbe e chiamato in causa come l’unico che ha una parola da dire sul gorgo tenebroso del male, accetta di fare la sua deposizione. È la *terza area,* quella dei cc. 29-31 e 38,1-42,6, intessuta su un dialogo tra Giobbe e Dio. Nei cc. 29-31 Giobbe, attraverso un’evocazione nostalgica del passato, un “giuramento d’innocenza” e una confessione negativa, cita in causa Dio perché si decida a depositare la sua risposta. E Jhwh finalmente interviene ma, anziché replicare con un’autoapologia, interroga Giobbe sul mistero dell’essere attraverso due discorsi. Il primo (cc. 38-39) è strutturato su quattro serie di quattro strofe interrogative nelle quali sfila tutta la gamma delle meraviglie e dei segreti dell’essere. Giobbe è come un pellegrino stupito in questa scenografia stupenda di cui non riesce a conoscere la trama generale e le strutture nascoste, anche se esse ovviamente esistono e sono quindi da riconoscere all’unico Signore e Creatore. Il secondo discorso (cc. 40-41), dopo un balbettante e brevissimo intervento di Giobbe, convoca due mostri cosmici, Beemot e Leviatan (simboli delle energie negative del creato che sembrano attentare allo splendore dell’essere o, secondo altri, simboli delle due potenze planetarie, Mesopotamia ed Egitto, e quindi di tutti i dinamismi della storia): Dio solo può controllare e dare senso a tutta questa massa incombente sull’uomo. Giobbe, quindi, scopre che Dio non è riducibile ad uno schema ‘razionale’ e che a lui sono affidati quelli che per la mente umana restano misteri: egli solo li sa inquadrare in un progetto *(esah)* legato alla sua logica infinita e trascendente. È per questo che la confessione finale di Giobbe non è tanto il riconoscimento di una spiegazione al mistero del male, quanto piuttosto una professione di fede autentica in Dio; non è tanto un asserto di teodicea quanto piuttosto una proclamazione teologica: «Io ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti vedono» (42,5). L’epilogo (42,7ss) è, in realtà, secondario e col suo ‘happy end’ chiude solo il prologo (cc. 1-2) e ricompone la trama dell’antica parabola popolare su Giobbe.

La *quarta area* della struttura dell’opera può sinteticamente comprendere le maxi-addizioni dell’inno alla sapienza del c. 28, che tutto sommato è in buona posizione come anticipazione dello sbocco finale, e il fascicolo dei quattro discorsi di Elihu (cc. 32-33; 34; 35; 36-37), la cui originalità sta soprattutto nella proposizione della teoria ‘pedagogica’ della sofferenza. Il dolore è visto come una *paidéia,* un’educazione che Dio compie nei confronti di empi e di giusti perché si liberino sempre più dalle loro scorie e dal loro limite e contemplino il progetto divino accogliendolo ed amandolo.

La stesura di questa mappa, sia pure in forma molto semplificata e scheletrica, ci permette di intravedere già il vero nucleo ideologico dell’opera. Un’opera non tanto di etica o di teodicea quanto piuttosto di teologia pura. Come scriveva S.

Terrien, con Gb siamo alla ricerca del vero volto di Dio demolendo i luoghi comuni, le spiegazioni facili e quindi inutili, il Dio fatto ad immagine dell'uomo, quello che Lutero chiamava "simia Dei", una "scimmiottatura di Dio".

3. IL GENERE LETTERARIO - La grande poesia attinge, certo, al contributo dei vari generi codificati, degli schemi espressivi, delle costellazioni simboliche, ma al tempo stesso è irriconoscibile in un solo genere, in uno schema, in una costellazione. È il caso di Gb, che si basa naturalmente sul genere *sapienziale* [Sapienza IV, 1], ben noto in tutta la Mezzaluna fertile e nella Bibbia nelle due forme ideologiche fondamentali: quella proverbiale, ottimistica, tradizionale e retribuzionistica, e quella più polemica, pessimistica, critica e originale. Ma naturalmente Gb è qualcosa di più. Dal 1918 (H.M. Kallen) in avanti, in modelli differenti, si tenta di definire anche la qualità 'drammatica' presente nel libro: i personaggi che recitano le loro parti, gli atti e le scene diverse, il colpo di scena finale, ecc. Effettivamente Gb è anche un testo quasi 'teatrale', una *tragedia* o 'commedia' (in senso lato).

Nell'ambiente culturale dell'antico Oriente era anche in vigore un genere noto come la *disputa tra saggi* (vedi poi la diatriba stoico-cinica), una specie di tavola rotonda in cui venivano posti sul tappeto gli argomenti favorevoli o contrari a una determinata tesi. Ad alcuni Gb sembra un'espressione molto viva di questo modello. Ma osservano altri il dibattito supposto dall'opera e lo stesso lessico usato sembrano rimandare piuttosto ad un *dibattimento processuale* in cui il protagonista lancia numerose citazioni giudiziarie, in cui si eseguono istruttorie, si adducono testimoni e ci si appella alla fine alla suprema cassazione divina. Rispetto a questa posizione caldeggiata dagli *Studien zu Hiob* di H. Richter (Berlino 1959), alternativa è la proposta avanzata da C. Westermann in *Der Aufbau des Buches Hiob:* Gb è una grandiosa *lamentazione drammatizzata.* Al centro del libro v'è infatti un infelice che si esprime col genere del 'lamento' in tutte le sue sfumature ('lamento-io', 'lamento-nemico', lamento Dio') e, come nel lamento salmico, lo sbocco è verso un orizzonte di luce e di liberazione (l'inno finale).

Si potrebbe continuare elencando altre proposte più parziali e discutibili, che spesso però colgono una dimensione meno appariscente di questo arcobaleno letterario che è Gb Fohrer ha persino tentato un censimento parte per parte di tutte le variazioni di registro che si incontrano nello svolgersi poetico del volume. Gb è un libro a sorpresa, dalle variazioni continue che vanno dal grido di «una speranza sradicata» (Lévéque) all'ironia raffinata, dalla protesta per una tragedia alla celebrazione di un trionfo, dalla tonalità aspra di un processo a quella più pacata di una riflessione sapienziale. Un libro che richiede un udito letterario e spirituale sempre vigile, pronto a mettersi in sintonia con questa sensibilissima e mutevole musica e poesia.

4. LO SPLENDORE DELLA LINGUA -

Scriveva il critico letterario F. Flora: «A paragone di questa lirica del dolore dell'uomo ogni lirica posteriore sembra cadere e talvolta apparire come una pallida oleografia». Gb possiede un talento particolare nell'oggettivare attraverso la lingua ebraica, che pure è povera e quindi viene tesa al massimo, il suo panorama interiore e le sue istanze teologiche. L'impasto cromatico dei suoni, proprio della metrica qualitativa ebraica, raggiunge con Gb livelli irriproducibili in versione; l'uso di vocaboli rarissimi e di *hapax,* che hanno reso spesso ardua la trasmissione testuale, secondo C.D. Ginsberg lascia incerto nel senso esatto almeno un 30 per cento del testo, anche se passi notevoli sono stati compiuti in questi ultimi tempi con l'uso della filologia comparata soprattutto cananeo-ugaritica.

L'uso dei simboli, trionfale in Gb, acquista talora una fragranza e una luminosità da rendere indimenticabile il messaggio sotteso. Facciamo solo qualche esempio significativo, usando una nostra versione del testo. L'illusione di un'amicizia solo esteriore e consolatoria è rappresentata in 6,15ss attraverso un bozzetto essenziale di vita del deserto: «I miei fratelli mi hanno deluso come un *wadi* secco, si sono dileguati come i torrenti dai loro letti: al disgelo sono

turbinosi, quando vi si effondono le nevi sciolte, ma al primo calore evaporano, alla canicola estiva scompaiono dai loro letti. Le carovane deviano dalle loro piste, si addentrano nel deserto e vi si smarriscono, le carovane di Teman scrutano intorno per trovarli, i convogli di Sheba contano su di essi, ma la loro speranza è frustrata e, giunti sul luogo, restano delusi». Il "male di vivere" è dipinto a più riprese con pagine sempre di altissima verità umana: «L'uomo vive sulla terra sottoposto a un servizio pesante, i suoi giorni si snodano come quelli di un cottimista. Come lo schiavo anela l'ombra, come il cottimista aspira al suo salario, così la mia eredità sono mesi vuoti, notti di dolore mi sono state assegnate... La notte è troppo lunga ed io mi rigiro agitato fino all'alba» (7,1-4). Bildad descrive la fragilità del benessere dell'empio con tre immagini indimenticabili, quella del papiro che germoglia fuori della palude e subito inaridisce, quella della ragnatela subito squarciata e quella di un rampicante trasportato dal suo terreno, dove ormai si era abbarbicato, al muro della casa (8,1 lss). Celebre è anche la delicata (ma anche molto semitica) descrizione della formazione del feto: «Sono state le tue mani a plasmarmi e a modellarmi in tutto il mio profilo. Vorresti ora annientarmi? Ricordati: come argilla mi hai impastato ed è alla polvere che mi vuoi riportare? Non mi hai colato come latte e fatto cagliare come cacio? Non mi hai rivestito di pelle e di carne, non mi hai intessuto di ossa e di tendini?» (10,8-11). Terribile, invece, è l'esperienza dell'ostilità implacabile di Dio rappresentato come un generale sadico: «Ero sereno e lui mi ha stritolato, mi ha afferrato per la nuca e mi ha sfondato il cranio, ha fatto di me il suo bersaglio. I suoi arcieri prendono la mira su di me, senza pietà mi trafigge i reni, per terra versa il mio fiele, apre su di me breccia su breccia, infierisce su di me come un generale trionfatore» (16, 12-14).

Quadretti deliziosi si succedono ininterrottamente in questa poesia straziante eppure sempre composta, affidata solitamente al metro classico dei 3 + 3 accenti. Ecco un notturno: «Gli empi sono ribelli alla luce, ignari delle sue vie, non frequentano i suoi sentieri. All'alba si leva l'omicida per assassinare poveri e inermi. Di notte si aggira il ladro col volto incappucciato. L'occhio dell'adultero spia l'arrivo del crepuscolo pensando: "Nessun occhio mi vedrà". Nelle tenebre forzano le case, mentre di giorno se ne stanno rintanati senza conoscere la luce. Per tutti loro l'aurora è come buio mortale, abituati come sono al terrore della tenebra spettrale» (24,13-17). Da citare integralmente sarebbe l'arazzo a 16 scene del primo discorso di Dio: dal mare, descritto come un bambino violento imprigionato nelle fasce delle nubi o come un criminale bloccato in una prigione di massima sicurezza, all'aurora che, all'alba, scuote via dal tappeto del mondo i parassiti dei peccatori; dallo struzzo ridicolo e veloce come una saetta all'asino selvaggio, libero nelle steppe; sino al cavallo «dal nitrito terrificante e maestoso»: «esultante per la sua forza, scalpita e si slancia incontro alle armi; del terrore ride, ignora la paura, non retrocede di fronte alla spada. Su di lui luccicano la lancia e il giavellotto. Fremendo di impazienza, divora lo spazio; suonata la tromba, nessuno più lo trattiene; appena ode uno squillo nitrisce: Aah e da lontano fiuta la mischia, le urla dei capitani e le grida di guerra» (39,21-25). Oppure, nel secondo discorso di Dio, la mostruosa raffigurazione del Leviatan che, col suo salto possente nei gorghi del mare, trasforma l'oceano in una caldaia ribollente o in un vaso colmo di essenze e di misture che lancia verso l'alto schizzi e bolle di liquido o che, con la sua scia, rende il mare simile alla canuta e sconvolta capigliatura di un vecchio (41,22ss). Eppure Dio «giuoca con lui come un passero» che un uomo «lega per le sue bambine» (40,29).

5. GLI ANTECESSORI DI GIOBBE - Se la sapienza tradizionale aveva innanzitutto posto l'accento sull'armonia cosmica, sul senso della vita e sulla moralità della retribuzione, è altrettanto vero che ben presto all'orizzonte era apparsa una sapienza più sofisticata, attenta a registrare le contraddizioni del reale, l'oscurità dell'esistenza, il mistero del male, la necessità di una teodicea. Gb, anche se con molta libertà, si allinea a questa corrente 'pessimistica' e critica, ma approda ad un esito sorprendentemente positivo (alludiamo naturalmente non tanto all'epilogo bensì ai discorsi di Dio). I predecessori di Gb su questa via

critica sono molti ed appartengono a tutto l'arco della Mezzaluna fertile; la loro conoscenza serve a collocare correttamente l'esperimento di Gb che, però, resta nel suo genere unico ed originale. Infatti per i prodotti precedenti a Gb il problema resta prevalentemente antropologico: è lo sforzo di ricercare una risposta al male e una via per evaderne. Per Gb la questione è eminentemente teologica ed è la definizione della legittimità della ricerca u- mana nell'interno del mistero di Dio.

Ecco un cenno ai testi orientali il cui confronto con Gb può risultare fruttuoso (interessante è la comparazione anche con la mitologia 'prometeica' greca il *Prometeo incatenato* di Eschilo nonostante le evidenti distanze culturali). Dal mondo sumerico ci proviene *L'uomo e il suo Dio,* 131 linee che spesso sono un'accurata fenomenologia della sofferenza. Il parallelo studiato tra questo scritto sumerico e Gb riguarda la questione del "dio personale", avvocato del sofferente presso l'assemblea dei grandi dèi. Egli avrebbe connotati simili al *gdel* che Giobbe si augura dì vedere accanto a sé come mediatore tra lui e Dio (9,33; 16,19.21; 19,25-27). Da Babilonia proviene, invece, *Ludlul bel nemeqi* ("Voglio celebrare il signore della sapienza"), un poemetto del 1500 a.C. al cui centro non sono tanto le disgrazie del protagonista quanto piuttosto gli incomprensibili progetti degli dèi. Interessanti sono i paralleli con Gb anche a livello di immagini, malgrado le forti differenze di prospettiva. Significativa anche la cosiddetta *Teodicea babilonese,* un poema acrostico di 27 strofe databile attorno al 1000 a.C. Essa introduce un dibattito tra il sofferente e un amico teologo, fedele alla religione tradizionale, proprio sul mistero della volontà irrazionale degli dèi e sull'arbitrarietà del destino umano. Più ironico ma altrettanto amaro è il *Dialogo pessimistico,* giunto a noi in una versione dell'inizio del primo millennio a.C. I due protagonisti sono un padrone e un servo, il primo espressione della sapienza tradizionale pronta a gustare la vita, il secondo un disincantato e smaliziato lettore della miseria del vivere.

Se non mancano contatti anche con la letteratura cananea (ad es. due tavolette di Ugarit pubblicate da J. Nougayrol nel 1968), è col mondo egiziano che si trovano collegamenti suggestivi. Una posizione di prestigio occupa certamente il celebre *Dialogo di un suicida con la sua anima* (Papiro di Berlino 3024): 156 linee di un testo del 2200 a.C., espressione di un drammatico dialogo interiore e 'sdoppiato' di un suicida col suo *ba,* la sua anima, che tenta di convincerlo a continuare la vita. Anche se la questione del male riceve una trattazione molto semplificata rispetto a Gb, è visibile il contatto con certi moduli del grido di dolore dell'autore biblico. Famosa è la strofa: «La morte è davanti a me oggi come la guarigione per un malato, come la liberazione dopo una prigione. La morte è davanti a me oggi come il profumo della mirra, come il piacere di sdraiarsi sotto un parasole in un giorno di brezza» (11. 131-133). Le *Proteste di un contadino loquace,* opera egiziana del 2000 a.C., offrono invece un parallelismo strutturale con Gb: una cornice fatta di prologo ed epilogo inquadra nove appelli in prosa ritmata secondo il modello citato dei 3 x 3 interventi. Il protagonista, un oasita egiziano, si scontra con l'ingiustizia e il male da cui può essere liberato solo attraverso l'azione del dio Anubis. Alludiamo, infine, anche a un testo aramaico, la *Preghiera di Nabonide,* presente anche a Qumran (4Q OrNab) ma databile attorno al VI sec. a.C. In essa l'ultimo re neobabilonese, Nabonide, espone alla divinità la sua sofferenza dovuta ad un'infiammazione maligna, cercandone il senso e la liberazione. Le comparazioni però fanno risaltare l'originalità di Gb, la sua coerenza ideologica, la sua genialità poetica, la sua purezza teologica. Il terreno comune da cui esso parte è ben presto abbandonato per raggiungere la propria meta, che è squisitamente teologica. Inoltre la forza critica di Gb nei confronti della sapienza tradizionale è assolutamente unica: «Voi vi imbiancate di menzogna, siete tutti medici da strapazzo» (13,4). E altrove: «Quello che voi sapete lo so anch'io, non sono certo inferiore a voi: ma io vorrei incriminare Saddaj, è contro Dio che io vorrei protestare» (13,2-3).

III - «GIOBBE TUTTO INTERO È IL NOME DI DIO» — Il filosofo francese

Ph. Nemo nel suo libro *Job ou l'excès du mal* (Parigi 1978) ha dato questa felice definizione di Gb: «Giobbe tutto intero è il nome divino». Il vertice, infatti, dell'itinerario non è la soluzione ad una questione umana ma è nel «vedere Dio con i miei occhi» rifiutando tutte le spiegazioni di seconda mano, tutto il «sentito dire» (42,5). Per questo il messaggio dell'opera, anche se si snoda dall'intreccio tra l'uomo, il mondo, il male, la società e Dio, ha come meta ultima Dio, la sua parola, la sua teofania, la sua contemplazione.

1. IL MISTERO DELL'UOMO - Gb è innanzitutto la storia di un uomo, di un credente, di un sofferente. È *la storia di un uomo:* da questo volume si possono estrarre molti materiali antropologici spesso affidati alla forza dei simboli. C'è un senso fortissimo ed esistenziale del limite umano: «L'uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio di inquietudine, come fiore sboccia e subito è avvizzito, come ombra svanisce e mai si arresta» (14,1-2). Egli abita «tende di argilla e nella polvere ha fondamento» (4,19), «l'uomo, questo verme, l'essere umano, questo lombrico» (25,6). Non è solo un limite metafisico ma anche morale: «Può il mortale essere giusto dinanzi a Dio, puro l'uomo dinanzi al suo Creatore?» (4,17). «Chi può estrarre il puro dall'impuro? Nessuno!» (14,4). L'uomo, infatti, è *nitab* e *neelah* (15,16): i due aggettivi evocano due simboli piuttosto realistici, il primo sottintende la reazione istintiva psicofisica di fronte a qualcosa di ripugnante e disgustoso, il secondo, invece, significa 'acido', 'alterato' e indica perciò una sopravvenuta corruzione o deformazione (vedi gli argomenti *a fortiori* sulla corruzione dell'uomo in 4,17-19 e 15,14-16 o 25,4-6).

Gb è, però, anche *la storia di un credente.* In ogni istante della sua storia drammatica, anche di fronte alla sua più cupa disperazione e alle sue più dure bestemmie, Giobbe non cessa di essere un credente. Anzi, la sua storia è per eccellenza quella della ricerca di Dio, evitando tutte le scorciatoie della teologia codificata e semplificata. Egli non abbandona mai questo filo anche nel silenzio più totale di Dio, anche nell'abisso dell'assurdo ed è per questo che alla fine «i suoi occhi lo vedono»; ed è per questo che alla fine Dio, ignorando le bestemmie e le proteste, preferisce la fede nuda di Giobbe alla compassata religiosità dei suoi avvocati difensori teologi: «La mia ira si è accesa contro di voi perché non avete parlato di me con fondamento come il mio servo Giobbe» (42,7). Un forte senso di Dio pervade tutto il libro: «Nella sua mano Dio stringe l'anima di ogni vivente e il respiro dell'uomo di carne... Ciò che egli demolisce nessuno lo può ricostruire, chi egli incarcera nessuno lo può liberare. Se blocca le acque, tutto si inaridisce, se le sblocca si inonda la terra» (12, 10.14-15). Il cammino di Giobbe è, quindi, quello di un credente che attraverso l'oscurità vuole giungere all'approdo della luce e del dialogo col suo Signore.

Ma Gb è anche e ininterrottamente *la storia di un sofferente.* È questa la dimensione evidente che non ha bisogno di essere illustrata. Il dolore d'altra parte, per tutte le teologie mature, è il banco di prova della fiducia in Dio e nella vita. Famoso è lo *status quaestionis* posto da Epicuro in un frammento conservato dal *De ira Dei* di Lattanzio (c. 13; *PL* 7,121): se Dio vuole togliere il male e non può, allora è debole (e quindi non è Dio); se può e non vuole, allora è radicalmente ostile nei confronti dell'uomo; se non vuole e non può, allora è debole e ostile; se vuole e può, perché esiste il male e perché esso non viene eliminato da Dio? Le tentazioni dualistiche, le proposte moniste o pessimistiche o ottimistiche, le soluzioni esistenzialiste ecc. costellano tutta l'avventura del pensiero umano. La stessa Bibbia ci offre uno spettro molto variegato di soluzioni che tentano di circoscrivere qualche faccia di questo mistero. Gb usa questo campo di battaglia, il più difficile per la fede, proprio per esaltare la necessità della fede. La sua fenomenologia della sofferenza non è, quindi, romantica o esistenziale ma sostanzialmente canalizzata al mistero di Dio.

2. IL MISTERO DEL MALE - Su questo grande interrogativo certamente Gb si attesta, ma non con lo scopo di metterlo a tema né tanto meno di risolverlo 'razionalmente'. Nella Bibbia c'è, come si è detto e come altrove si scrive in questo Dizionario (per es. Male/Dolore II), Io sforzo di penetrare in questa cittadella inafferrabile: c'è una proposta propria della storiografia soprattutto

deuteronomistica, c'è una visione profetica, c'è una lettura caratteristica di Dt, c'è una interpretazione apocalittica, c'è una presentazione salmica legata alle suppliche, c'è poi la grande proposta neotestamentaria vincolata alla morte di Cristo e alla sua Pasqua. Gb tiene nel suo mirino soprattutto la proposta sapienziale codificata nella teoria della *retribuzione* che largo spazio avrà anche nel resto della teologia di Israele. Secondo questa teoria ogni sofferenza è sanzione di peccati personali. La sua applicazione può rivestire forme differenti: retribuzione terrenista e personale (Pr 11,21.31; 19,17; Gb 22,2), retribuzione collettiva (Sir 11,20-28; Qo 9,5), retribuzione immediata, retribuzione differita (Sal 37,10; 49,17; 73,18-19; Gb 8,8ss; Sir 11,26-28), retribuzione escatologica (Sap 3). Gb rifiuta questa 'tecnologia' morale come insufficiente a spiegare storia ed esistenza. Egli adotta la realtà del male lasciandola nella sua forza di scandalo, nella sua provocazione bruta vanamente coperta dai veli retributivi.

Ma la sua polemica e la sua sincerità nei confronti della soluzione sapienziale classica hanno lo scopo di sgombrare il terreno da ogni soluzione ipocrita e semplificatoria. Su questo terreno del male, "la rocca dell'ateismo", come scriveva Biichner, Gb vuole aprire una nuova riflessione che coinvolga Dio in modo positivo. In un certo senso potremmo dire che per Gb il mistero del male, che egli fa balenare in tutta la sua tragica violenza e verità, deve condurre a Dio in un modo molto più genuino di quanto lo faccia resistenza del bene. Il poeta biblico è fermamente convinto che il male, proprio perché mistero, non può essere 'razionalizzato', addomesticato attraverso un facile teorema teologico. Il male e il dolore urlano con tutta la loro forza contro la mente dell'uomo. Ma il poeta biblico è altrettanto fermamente convinto che esiste una *'esah* (38,2), una 'razionalità' da mistero, cioè superiore e totalizzante, quella di Dio: essa riesce a collocare in un progetto ciò che per l'uomo sembra invece debordare da ogni progetto.

3. IL MISTERO DI DIO - Siamo giunti, così, al vero cuore del libro. Gb è uno scritto 'teologico' nel senso pieno del termine. Fondamentale è l'oscillazione tra la ricerca spasmodica di Dio dei cc. 3-27 e l'esaltante esperienza di Dio dei cc. 38-39/ 40-42. Giobbe resta contemporaneamente teso verso la disperazione e la bestemmia a cui lo conduce 'logicamente' la sua intelligenza e verso la speranza e l'inno di lode a cui lo conduce la scoperta di Dio. Dio, infatti, vuole far balenare l'impossibilità di ridurre il suo 'progetto' ad un semplice schema. Giobbe riconosce, davanti alla sfilata dei segreti cosmici della requisitoria di Dio, di non essere in grado di sondare che qualche particella microscopica, mentre Dio sa percorrerli con la sua onniscienza ed onnipotenza. Lo sfidato, Dio, diventa a sua volta sfidante nei confronti dell'uomo facendogli intuire che la 'logica' di Dio è onnicomprensiva e ben più autentica di quella limitata della creatura, che si sente continuamente 'insensata' e inceppata nel suo procedere. Alla fine, perciò, agli occhi di Giobbe non appare l'incastro perfetto del male nella trama della storia e dell'essere, bensì il volto di colui che questo incastro realizza non secondo quanto noi supponiamo ma secondo il suo disegno trascendente. E a questo punto Giobbe si abbandona al disegno divino: «Se pure corressi per mari stranieri tornerò sempre a far naufragio nel tuo, Signore» (M. Pomilio).

Gb diventa, in questa luce, una grande catechesi sulla fede pura e sul vero volto di Dio contro ogni compromesso e contraffazione anche apologetica. Come si è detto, per Gb è insufficiente ogni lettura antropocentrica, perché l'analisi del mistero dell'uomo e del male è condotta in modo funzionale rispetto al vertice tematico autentico che è teologico. La centralità del «vero Dio misconosciuto dall'uomo vecchio» (D. Barthélemy) è giustificabile in Gb a livello letterario e tematico. A livello esterno, letterario, perché Dio è sempre presente nell'opera come atteso, come interlocutore desiderato, anche se assente come parte in causa: «Oh, se sapessi dove incontrarlo, come arrivare sino al suo trono! Esporrei davanti a lui la mia causa con la bocca colma di argomenti. Conoscerei finalmente con quali discorsi mi replica, capirei che cosa mi deve comunicare» (23,3-5).

La stessa struttura del libro rivela questa tensione di fondo: la teofania e i

i

discorsi finali di Jhwh sono la conseguenza logica e l'esito risolutivo del dialogo e della sfida che l'uomo-Giobbe lancia nel c. 31. Lo stesso "mediatore" sognato da Giobbe perché funga da arbitro neutrale nella contesa tra l'uomo e Dio non può che essere Dio stesso. Ma la centralità della questione 'teologica' si rivela soprattutto nella struttura interna e ideologica dell'opera. Si può dire con J. Lévgque che Giobbe vive la sua prova «come una domanda su Dio ed è solo a Dio che vuole porla». E, come si è ripetuto, il senso ultimo di questo itinerario a delta ramificato non è quello di rendere ragione del mistero del dolore in sé preso, quanto piuttosto quello di dire «cose rette» su Dio (42,7). In altri termini: la questione centrale dell'opera non è il male di vivere ma il come poter credere e in quale Dio credere nonostante l'assurdo della vita. Contro il razionalismo etico della teoria retributiva, contro il razionalismo teologico degli amici, Giobbe ribadisce la necessità del «temere Dio per nulla» (1,9), cioè della gratuità della fede, e l'esigenza del 'vedere' attraverso un'autentica esperienza di fede (cf. Sai 73,17).

GIOELE

I - LA PERSONA E IL TEMPO — Gioele (in ebr. *Jòel*, "Jhwh è Dio"), figlio di Petuel, è uno dei dodici profeti minori. Di lui non sappiamo altro all'infuori di quanto si può dedurre dal suo scritto. Oggi si ritiene che appartenesse alla categoria dei "profeti cultuali", cioè di quei profeti che esercitavano il ministero dando responsi e consigli particolarmente in occasione di festività e assemblee di carattere cultuale, riconosciuti e venerati dalla comunità alla quale si rivolgevano. Gioele, molto probabilmente, visse e operò in Gerusalemme, come si può dedurre da alcune osservazioni: ha molto a cuore i riti liturgici del tempio, nomina volentieri la città, quando menziona "la terra" si riferisce sempre alla regione di Giuda (ad es. 1,2.14; 2,1; 3,5; ecc.).

II - LO SCRITTO — Sulla data di composizione dello scritto, non contenendo il libro alcun riferimento preciso a eventi storici, possiamo avere indicazioni esclusivamente dal contenuto: la condanna di tutte le nazioni che negli ultimi tempi attaccarono Gerusalemme era possibile solo nel periodo postesilico; non è mai menzionata la corte regia, nemmeno nei passi nei quali ce lo saremmo aspettato, come 1,2 e 2,16; contiene un numero notevole di aramaismi; presuppone l'offerta dell'olocausto quotidiano. Per tutti questi motivi si colloca il profeta nel periodo che va dal IV al III secolo a.C. Il testo ebraico è diviso in quattro capitoli, mentre le versioni greca e latina ne hanno tre perché uniscono i cc. 2 e 3 del testo ebraico.

A motivo della differenza di stile e di contenuto tra i cc. 1-2 e i cc. 3-4, si discute sull'unità o meno del libro; la maggioranza dei critici ritiene, tuttavia, che una serena valutazione delle due parti ponga in risalto la fondamentale unità del libro. I due primi capitoli descrivono l'arrivo sul paese del flagello delle locuste e l'attività svolta dal profeta che si manifesta veramente "profeta cultuale": domanda ai sacerdoti di elevare una lamentazione, di istituire un grande giorno di digiuno e innalza personalmente una caratteristica preghiera (1,15-20); invita a dare l'allarme in Sion, ora che si approssima il flagello; esorta alla penitenza nella speranza che il divino perdono allontani presto il flagello. Questa parte è tutta un'alternanza tra il profeta, il popolo, i sacerdoti, i pressanti inviti alla preghiera e al digiuno e termina con l'annunzio che Dio ha esaudito le suppliche allontanando il flagello e assicurando una sollecita riparazione dei danni arrecati.

Nei due primi capitoli il profeta parla del "giorno di Jhwh", presentando le locuste come un segno premonitore di quel giorno. I due ultimi capitoli enumerano i segni precorritori di quel giorno, inteso ormai con valore emblematico, e il divino giudizio che lo contraddistinguerà.

TEMI PROPRI -1 temi caratteristici dello scritto profetico, di piccola mole ma di grande significato per l'AT e per il NT sono tre.

a. *Il giorno di Jhwh* - L'invito a suonare la tromba (ebr. *Sofar),* fatto dal profeta, poteva essere il segno di un'assemblea religiosa, dell'imminenza di un

pericolo o di un castigo, oppure, come nel nostro libro, l'annunzio dell'arrivo del "giorno di Jhwh", un tema di notevole interesse teologico. In Gl abbiamo le caratteristiche che contraddistinguono l'ultima parte dell'evoluzione di questo tema. Fiducioso nel suo Dio e nella qualità di popolo stretto a lui da un'alleanza, ogni qualvolta che si trova in difficoltà Israele ha fiducia nell'intervento di Dio (cf. Dt cc. 7-9): «In mezzo a te c'è Jhwh, un Dio grande e terribile». A questa attesa i profeti del periodo preesilico contrappongono "il giorno di Jhwh" come giorno negativo per Israele pertinace nel suo comportamento irreligioso; viene fatta una sola eccezione, ed è per il "resto" di Israele.

Fu soprattutto durante l'esilio, dopo l'esperienza della catastrofe dei due regni, che il "giorno di Jhwh" fu prospettato come un giorno di collera e di tenebre non più per Israele, ormai disfatto, ma per le nazioni vicine, mentre per Israele diventa il giorno dell'inizio della restaurazione, della speranza di rinascita (cf. Gl 3,4-5 e tutto il c. 4). Si hanno così i due elementi fondamentali per estendere il giorno di Jhwh al di là degli stretti confini precedenti, ponendolo nella prospettiva nettamente universalistica del trionfo dei giusti e della rovina dei peccatori, della vittoria definitiva di Dio sui suoi nemici (cf. MI 3,19-23).

Le concezioni fondamentali sulle quali Gl si basa sono, da una parte, la rappresentazione di Jhwh come invincibile guerriero in difesa del suo popolo, ma anche contro di esso allorché si allea ai peccatori; dall'altra parte, la ferma convinzione che Jhwh domina la storia umana, che a lui spetta l'ultima parola contro le antiche bestie del caos e contro il male (cf. Ez c. 38), per regnare poi su tutta la terra. Nelle immaginose descrizioni dei profeti, il giorno di Jhwh è accompagnato da segni e prodigi cosmici amplificati con un certo diletto: la terra trema, il cielo si scuote, il sole e la luna si oscurano, le stelle si nascondono, vi sarà buio, sangue, fuoco, colonne di fumo, ecc. (2,10-11; 3,3-4; 4,15-16).

b. *L'effusione dello Spirito* - Nel contesto del "giorno" così inteso, con molta enfasi il profeta annunzia in nome di Dio: «Verserò il mio Spirito su ogni carne, diventeranno profeti i vostri figli e le vostre figlie...» (3,1). Lo Spirito di Jhwh è una forza divina che trasforma le persone che ne sono investite: siccome viene da Dio e orienta verso di lui, spesso è detto "santo". Nel periodo preesilico si parla dell'azione dello Spirito su singole persone, ma dall'esilio in poi più spesso è annunziata la sua azione su tutto il popolo: si tratta sempre di un'effusione trasformatrice e rinnovatrice, la cui azione, però, solo raramente è violenta e può essere paralizzata dalla resistenza delle persone che si ribellano e contristano lo Spirito (Is 63,10).

Pietro, il giorno della Pentecoste, prende la citazione quale testimonianza della realizzazione del giorno preannunziato dai profeti e dell'inizio di una nuova era, quella appunto dello Spirito (At 2,16-21).

c. *La valle di Giosafat* - «Radunerò tutte le nazioni, le condurrò nella valle di Giosafat... Si scuotano i popoli e salgano nella valle di Giosafat, perché là siederò a giudicare...»

(4,2.12) : Gioele è anche il profeta che ha parlato del giudizio nella valle di Giosafat (ebr. *Jehòsafat)*. Si tratta in realtà di un nome simbolico equivalente a "Jhwh giudica", inventato dal profeta per designare idealmente il luogo ove Dio radunerà tutte le nazioni per condannarle e instaurare per Israele un'èra di pace. Fu soprattutto nel periodo del post esilio che si accentuarono le attese della condanna contro le nazioni che erano insorte contro Israele e della rinascita e del ristabilimento dell'indipendenza. Ambedue questi aspetti furono naturalmente allargati secondo i princìpi e le prospettive del NT, ma trassero ispirazione da Gl.

L'identificazione della valle di Giosafat con una valle nelle vicinanze di Gerusalemme parve suggerita da 4,11.16, e così intorno al IV secolo d.C. fu dato questo nome alla parte della valle del Cedron situata a sud-est dell'area del tempio. In questo settore già al tempo di Gesù Cristo vi erano dei monumenti funerari, tuttora celebri con i nomi (erronei) di tomba di Assalonne, tomba di s. Giacomo, tomba di Zaccaria; da tempo è una zona cimiteriale per ebrei, cristiani e musulmani. In realtà il profeta non alludeva a una valle o pianura e tanto meno intendeva darle il nome di Giosafat: nel testo di 4,14 il profeta parla di "valle

della decisione" o del giudizio o, ancora, della trebbiatura, secondo la polivalenza del termine ebraico *harùs.*

GIOIA

I - LA GIOIA NELL'AT —
1. TERMINOLOGIA - La lingua ebraica, piuttosto scarsa di sinonimi, risulta ricca di radici verbali (ne sono state contate 13) e di vocaboli (27) per esprimere la varietà dei sentimenti e della manifestazione esterna della gioia, soprattutto religiosa. Le principali radici sono *gii,* giubilare, esultare, con manifestazioni varie e riferite alla lode di Dio; *samah,* rallegrarsi, e *simhah,* letizia, in prevalenza in parallelo con *gii; sis,* godere, *esasón,* gaudio; *ranan,* giubilare, acclamare, *renanah,* giubilo, *rwn,* voce di giubilo.

2. LE GIOIE TERRENE - L'AT dà spazio alle gioie terrene, ritenute un dono di Dio (Qo 2,24; 3,13) e derivate dall'uso moderato dei beni profusi dal Creatore nel mondo e nei rapporti umani, come una pausa di serenità per alleviare le immancabili tribolazioni. Il vino è fatto per rallegrare il cuore dell'uomo (Gdc 9,13; Sal 104,5; Sir 21,27s); causa di gioia è il frutto del lavoro (Qo 4,22), la raccolta del frutteto, la vendemmia, la mietitura, festeggiate in allegria (Is 16,10; 9,2; Sai 126,5s). Occasione di letizia collettiva sono anche alcuni avvenimenti pubblici: una vittoria militare (ISam 18,6), la consacrazione del re (IRe 1,40), la dedicazione delle mura di Gerusalemme dopo la loro distruzione (Ne 12,43), il ritorno dei prigionieri (Sal 126,5s).

Particolare risalto è dato a gioie più gratificanti: l'armonia familiare (Dt 12,7; Sal 118,25), una moglie virtuosa (Pr 5,18; Qo 9,9; Sir 26,1-4; Is 62,5), la prole (ISam 2,1.5; Sal 113,9).

Tutte queste gioie sono un premio per chi è fedele agli impegni dell'alleanza con Dio (Dt 28,3-6), che le nega ai prevaricatori (Dt 28,16-19.30-33; Ger 33,11). Il Signore condanna solo la gioia per il male commesso (Pr 2,14). Un cuore contento giova alla salute (Sir 17,22) e fuga la malinconia e l'inquietudine per la caducità dei beni terreni (Qo 2,24s; 3,13.22).

3. LA GIOIA PER LE MERAVIGLIE DI DIO - L'israelita credente manifesta, specialmente nella preghiera, una festosa stupefazione per le meraviglie del creato, che rivela la gloria di Dio (Sal 8; 19,2-7; 104). L'esperienza storica del popolo eletto offre, negli interventi anche clamorosi di Jhwh, che sottolineano le grandi svolte del suo disegno salvifico e testimoniano la sua misericordia instancabile, pressanti motivi di gratitudine esultante (Sal 78; 103; 105; 126). Il peccatore recupera la gioia nel perdono di Dio (Sai 51,10.14). La fonte della gioia è in Dio (Sal 33,21; 37,4; 104,34; Gl 2,23; Ab 3,18); è gioia la sua parola (Ger 15,16) e la sua legge (Sal 119, 14.16.111.143.162; Ne 8,16).

4. ISRAELE COMUNITÀ DI GIOIA - La gioia del singolo credente diventa corale, investendo l'intera comunità riunita alla presenza di Dio e nella sua "casa", il tempio, dove si pellegrinava in festa (Sai 42,5; 43,3s; 68,4-9; 95,ls; 100,2; Is 30,29; 56,7). Il Salterio traduce in poesia e in preghiera la fede, la speranza e l'amore di Israele per il suo Dio, che davano un tono di giubilo alle festività ebraiche con inni, cantici, cori, musica e danze (Sal 47,2.7; 81,2s; 89,16s; 95,ls; 98,4-6; 105,2s; 149,3).

Il sabato dedicato al Signore era la "delizia" di Israele (Is 58,13); le ricorrenze annuali, giorni fatti da Dio per la gioia del suo popolo (Sal 118,24), erano vere esplosioni di giubilo, come le feste delle settimane e delle capanne (Dt 16,11.14). I libri storici dell'AT rilevano l'atmosfera di gioia della pasqua in circostanze particolarmente importanti per le vicende d'Israele, per esempio la pasqua che vide riuniti gli israeliti già divisi in due regni (2Cr 30,21-25). Dopo il ritorno dall'esilio in Babilonia furono celebrate con grande esultanza la festa della dedicazione del tempio e della restaurazione del culto e la festa delle capanne (Esd 6,16-22; Ne 8,17).

1 sacrifici offerti nel tempio dovevano essere una manifestazione di gioia (Dt 12,12; cf. ICr 29,22; 2Cr 29,30). Il grazioso Sal 133 esprime la felicità dell'assemblea sacra con la metafora dell'olio profumato, che avvolge in

un'atmosfera di dolcezza i partecipanti a una stessa letizia (cf. anche Sai 23,5; 45,8s; Qo 9,7s), e della rugiada, immagine della gioia (Is 26,19) e della benedizione divina perché è all'origine della fertilità della terra santa (Gn 25,28.39).

5. LA GIOIA MESSIANICA - La liturgia faceva rivivere a Israele il suo passato glorioso e alimentava la speranza nel supremo intervento salvifico di Dio, il quale aveva promesso di inviare il messia per inaugurare il tempo di una nuova gioia (Is 9,9, citato in Mt 4,12-16). La redenzione messianica è vista nella prospettiva di un nuovo, grandioso e festosissimo esodo, che darà alla luce il nuovo popolo di Dio, come l'esodo dall'Egitto aveva fondato l'antico Israele (Dt 32,5-10). L'annunzio della redenzione è un invito alla gioia (Sof 3,14; Gl 2,21.23; Lam 4,21), all'«allegrezza e gioia per sempre» (Bar 4,23.26s).

Nel nuovo esodo esulterà anche il creato: il deserto, che fiorirà, i cieli, le montagne, le profondità della terra, la foresta (Is 35,ls; 44,23), perché Jhwh consolerà Sion (Is 49,13). I riscattati entreranno in processione a Gerusalemme «con grida di gioia ed eterna allegrezza» (Is 35,10; 51,11), una gioia preziosa e senza limiti (Is 61,3.7.10). La città santa sarà "una gioia" per i suoi figli (Is 65,18s; 66,10.14) e Israele accoglierà giubilante il re messia mansueto e pacifico (Zc 9,9).

6. LA GIOIA ETERNA CON DIO - La felicità di vivere alla presenza di Dio e la profonda emozione che accompagnava l'esercizio del culto nel tempio, si proiettano nel Sal 16,11 verso una ineffabile sazietà di gioia oltre i confini della vita terrena: «Mi farai conoscere la via della vita: gioia in abbondanza alla tua presenza, delizia alla tua destra senza fine». Questa misteriosa intuizione del salmista viene dopo che egli ha invocato la protezione di Dio, confermando la fedeltà al Signore suo sommo bene, il suo orrore per il culto idolatrico, e dichiarando l'esultanza di tutto il suo essere per avere sempre innanzi a lui il Signore, nella certezza che neanche la tomba e la corruzione potranno mettere fine alla sua gioia: Dio non lo deluderà e la comunione con lui, intimamente goduta sulla terra, sarà indistruttibile (Pietro e Paolo riferiscono le parole del salmo al Cristo risuscitato e glorioso: At 2,25-27; 13,35).

II - LA GIOIA NEL NT —

1. TERMINOLOGIA - Nel NT la gioia è espressa con tre famiglie di vocaboli. Il verbo *chairo,* gioisco (usato anche nella formula di saluto: *chaire),* e il sostantivo *chàra,* gioia, indicano il sostrato della gioia, lo stato di benessere che essa induce; il verbo *euphraino,* rallegrare, ed *euphrosyne,* allegria, con un significato che non si distingue nettamente da *chairo* e *chàra*; il verbo *agalliàó* (*agalliomai),* esultare, e il sostantivo *agalliasis,* esultanza, indicano il più spesso le manifestazioni esterne della gioia, specialmente nel culto.

2. IL VANGELO COME GIOIA –

a. *Il preludio* - Nel NT la gioia religiosa riflette la nuova realtà degli ultimi tempi della storia della salvezza. Soprattutto in Le e in At ricorre con maggiore frequenza il tema della gioia, che in Lc 1-2 è come un filo conduttore.

L'annunzio del concepimento del Precursore di Gesù è apportatore "di gioia ed esultanza" e saranno «molti a rallegrarsi per la sua nascita» (Lc 1,14.58). Lo stesso Giovanni, nel grembo della madre, ha un sussulto di gioia alle prime parole di Maria (Lc 1,44).

Nel saluto di Gabriele alla Vergine, il *chatre* iniziale (Lc 1,28) da un buon numero di esegeti è tradotto «Rallegrati», invece di "Ave" o "Salve", con riferimento ad alcuni testi profetici che annunziavano la gioia messianica (Sof 3,14; Gl 2,21; Zc 9,9; Lam 4,21). Il *Magnificat* di Maria è un'esplosione di esultanza per le "grandi cose" compiute in lei dall'onnipotenza e santità di Dio, con le quali ha inizio il compimento delle promesse salvifiche fatte agli antichi padri d'Israele (Lc 1,46-55). A Betlemme un angelo "evangelizza" ai pastori la nascita del messia come "una grande gioia" per tutto il popolo di Dio (Lc 2,10).

E da notare che Luca è il solo ad usare costantemente il verbo "evangelizzare" (10 volte nel Vangelo e 15 volte in At), quasi come un implicito riferimento all'annunzio festoso dell'angelo, che dà il tono al messaggio nella buona novella.

i

b. *La gioia per la presenza di Cristo* - Il tempo in cui Gesù messia annunzia l'avvento del regno di Dio sulla terra è un tempo di gioia, come quello di un festino di nozze (Lc 5,34; Mt 9,15; Mc 2,19); Giovanni Battista, nei riguardi di Cristo, si dichiara "amico dello sposo" di cui ascolta giubilando la voce dopo aver portato a termine la missione di preparare il popolo ad accoglierlo (Gv 3,29). La gioia del tempo del vangelo si proietta indietro, nei secoli della promessa e dell'attesa, in Abramo, che esultò nel vedere "il giorno" del messia (Gv 8,58). L'immagine tradizionale del festino per indicare il complesso dei beni messianici si trova frequentemente in Lc (in proprio: 14,15; 22,16; cf. 16,22 e 22,30). I 72 discepoli inviati da Gesù per annunziare il regno di Dio ritornano esultanti per i prodigi che hanno accompagnato la loro predicazione e il Maestro li invita a rallegrarsi piuttosto per il fatto di essere annoverati tra gli eletti (Le 10,17-20). Gesù stesso «esultò nello Spirito Santo» (Lc 10,21: un'espressione unica nel NT), lodando e glorificando il Padre, che rivelava ai "piccoli" i misteri del suo regno. La folla che segue Gesù gioisce alla vista delle cose meravigliose da lui compiute (Lc 13,17) e non è difficile vedere nell'elogio di una donna per la madre di Gesù la gioia per aver ascoltato il Figlio (Lc 11,27).

Il mirabile trittico delle parabole della misericordia di Lc 15 esprime con un crescendo incalzante la gioia per la conversione del peccatore ricondotto al Padre: una gioia grande tra gli uomini sulla terra e più grande ancora in cielo (Lc 15,6s.9s). Il padre della parabola del figlio prodigo, che è in realtà la parabola della prodigalità dell'amore del Padre, ordina un insolito e necessario festino per aver ritrovato il figlio (Lc 15,22-24.32, con l'uso del verbo *euphrainò,* che non si trova altrove nei vangeli).

Nell'incontro con Zaccheo, il pubblicano da tutti emarginato e disprezzato, il comportamento di Gesù, che si autoinvita in casa del "peccatore", scandalizza la folla, ma riempie di gioia il pubblicano salvato (Lc 19,6). Alla vigilia della passione, il trionfale ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme scatena la gioia di «tutta la folla dei discepoli» (Lc 19,37s).

c. *Una gioia sconosciuta* - L'ultima "beatitudine" del discorso della montagna annunzia per il futuro la gioia e l'esultanza per coloro i quali saranno insultati, perseguitati e falsamente accusati di ogni male a causa di Cristo, perché grande sarà la loro ricompensa nei cieli (Mt 5,1 ls; cf. Lc 6,22s). L'AT conosce la gioia *dopo* la sofferenza (Is 35,10; 51,11; 61,7; Sai 126,5), ma non la gioia *nella* sofferenza, ignorata anche dal giudaismo. È una gioia del tutto nuova, paradossale e originale nell'insegnamento di Cristo. La beatitudine degli afflitti che saranno consolati (Mt 5,4) è in Lc (6,21): «Beati voi che piangete, perché riderete»: è l'unico testo del NT in cui si trova il verbo *ghelào,* ridere, in senso religioso.

d. *L'ora di Gesù* - Nel quarto Vangelo quest'ora è, dal punto di vista dei fatti esteriori, la dolorosa morte di Gesù, ma nella prospettiva del disegno divino di salvezza che giunge a compimento include anche l'ora della glorificazione del Figlio obbediente al Padre nell'immolarsi come vittima di redenzione. Il dramma della passione darà i suoi frutti di gioia nel tempo della chiesa. I discepoli di Gesù, durante l'ultima cena, sono tristi perché egli annunzia il suo distacco da loro, ma il Maestro li assicura che lo vedranno di nuovo: «Il vostro cuore si rallegrerà e la vostra gioia nessuno ve la potrà rapire» (Gv 16,22). I discepoli infatti gioiscono nel vedere il Risorto (Gv 20,20), una gioia piena di stupore (Lc 24,41), e, dopo il ritorno di Cristo al Padre, ritorneranno a Gerusalemme "con grande gioia" (Lc 24,52: è la conclusione del terzo Vangelo).

La gioia stabile dei discepoli nasce dalla loro feconda comunione di volontà e di amore con il Cristo glorioso (Gv 15,10s), dalla certezza di essere sempre esauditi quando pregheranno nel suo nome (Gv 16,23s), e sarà completa, piena, perfetta, insopprimibile e imperitura (Gv 15,11; 16,24; la gioia "piena" è tipica espressione giovannea), perché sarà la gioia stessa di Cristo che si riverserà nel loro cuore (Gv 17,13) per la ricchezza dei doni salvifici derivati dalla sua morte e dalla sua gloria.

3. LA GIOIA DELLA COMUNITÀ CRISTIANA - La gioia pregustata

dall'assemblea sacra d'Israele è, nella sua pienezza, la caratteristica del nuovo popolo di Dio radunato nella chiesa, a partire dall'indomani della pente- coste dello Spirito Santo (At 2,46), che segnerà anche l'inizio della gioia nella persecuzione e negli oltraggi di cui sono fatti segno gli apostoli per il nome di Cristo (At 5,41; «pieni di gioia e di Spirito Santo» in At 13,52).

L'annunzio evangelico seminerà la gioia in Samaria (At 8,8) e in quanti, come il ministro della regina di Etiopia e il carceriere di Filippi, entreranno nel regno di Dio (At 8,39; 16,34).

Barnaba, inviato ad Antiochia dalla comunità di Gerusalemme, constaterà con gioia ì primi successi della predicazione evangelica tra i pagani (At 11,23), i quali, a loro volta, si rallegreranno per essere diventati eredi delle promesse di salvezza fatte a Israele (At 13,48). Le conquiste di Paolo tra i pagani sono accolte con gioia dalle comunità cristiane della Fenicia e della Samaria (At 15,3), e i pagani si rallegrano perché gli apostoli li dichiarano liberi dalla legge di Mosè (At 15,31).

4. L'INSEGNAMENTO APOSTOLICO –

a. *La fonte della gioia cristiana* - Nel più antico scritto apostolico è già presente, in un contesto concreto, la gioia che è dono di Cristo. I fedeli di Tessalonica sono diventati imitatori di Cristo e di Paolo «accogliendo la parola del Signore in mezzo a molta tribolazione con la gioia dello Spirito Santo» (lTs 1,6). Nonostante la persecuzione (lTs 2,14; 3,3s) i cristiani hanno sperimentato la beatitudine evangelica perché per sola virtù naturale nessuno gioisce nella sofferenza. Nelle sue lettere Paolo infatti affermerà che la gioia è il «frutto dello Spirito Santo» (Gal 5,22), insieme con «la carità, la pace, la longanimità, la bontà, la fiducia, la mitezza e la padronanza di sé»: un frutto differenziato che si unifica nell'unica fonte, lo Spirito, e investe la vita cristiana personale. La gioia tutta spirituale dà il tono alla fede (2Cor 1,24; Fil 1,25); nutre la speranza (Rm 12,12): «Il Dio della speranza vi ricolmi di ogni gioia e pace nel credere, in modo che voi abbondiate nella speranza, in forza dello Spirito Santo» (Rm 15,13); la carità è riversata nei cuori per mezzo dello Spirito Santo ricevuto (Rm 5,5). Dio vuole i cristiani "sempre lieti" nella preghiera incessante e nelle azioni di grazie (lTs 5,16-18). La gioia permanente è alimentata dalla comunione con Cristo (Fil 4,4s). In una parola, «il regno di Dio è gioia» e l'annunzio evangelico della nostra comunione con il Padre e il Figlio è pienezza di gioia (lGv 1,4; 2Gv 12).

b. *La gioia nella sofferenza per Cristo* - II tema, già presente in AT, ritorna con insistenza soprattutto nell'esperienza personale di Paolo. Alla fine di un provvisorio sommario dei suoi travagli apostolici, egli proclama di essere sempre lieto (2Cor 6,10), «ricolmo di gioia e pervaso di consolazione» nonostante ogni tribolazione (2Cor 7,4). Nemmeno le contrarietà provenienti dall'interno della comunità gli impediscono di gioire (Fil l,17s). Tutto egli sopporta con gioia per il vantaggio dei fedeli e per completare «nel suo corpo ciò che manca ai patimenti di Cristo» (Col 1,24) e anche il suo martirio sarà motivo di gioia per lui e per tutti (Fil 2,17s).

La lettera agli Ebrei (12,2) propone ai cristiani perseguitati l'esempio di Cristo, «il quale, in luogo della gioia che gli si proponeva davanti, si sottopose alla croce, sprezzando l'ignominia». Gesù ha rinunziato a una vita felice (cf. Fil 2,6) e ha rifiutato la tentazione del potere e della gloria terrena (Le 4,6; Gv 6,15), scegliendo una morte crudele e ritenuta disonorante. I fedeli perseguitati e privati dei loro beni accettano perciò la loro spoliazione «con gioia, conoscendo di avere una sostanza migliore e stabile» (Eb 10,34).

Giacomo (1,2) esorta i cristiani a ritenere una "gioia totale", senza riserve, le prove che affrontano.

Il testo della lPt 1,6-9, quasi un commento alla beatitudine evangelica della persecuzione, invita i cristiani severamente provati (lPt 4,12) a considerare la tribolazione come una occasione per dimostrare la purezza della loro fede e, per amore di Cristo, a esultare «di una gioia inesprimibile e già pervasa di gloria» in vista del raggiungimento della salvezza.

5. LA GIOIA SENZA FINE - I servi fedeli entreranno "nella gioia" del loro Signore

(Mt 21,23) e l'Apocalisse riprende il tema profetico dei cieli nuovi e della terra nuova nella Gerusalemme celeste, dove non vi sarà più lutto né dolore (Ap 21,1-4; cf. Is 65,17-19, che spinge l'espressione della gioia al massimo grado). I redenti parteciperanno al festino delle nozze dell'Agnello con la sua sposa, la chiesa, in gioia ed esultanza (Ap 19,7s). Il tripudio del cielo si traduce in una corale liturgia di gioia che con inni e acclamazioni attraversa tutto il libro.

In conclusione; «Il cristianesimo è stato un'esplosione di gioia, ed è ancora oggi per ogni anima entusiasmo di vivere... Chi non trasalisce fino in fondo al suo essere, scosso da questa novità, non è cristiano»

GIONA

I - LA PERSONA E IL LIBRO — Giona (in ebr. *Jónah,* "colomba"): l'unica persona con questo nome che conosciamo nell'AT è un figlio di Amittai, profeta di Gat-Chefer (2Re 14,25), al tempo del re Geroboamo II (783-743 a.C.). Ma non è certo questa l'epoca di composizione del nostro libro. Per stabilire una relazione tra Geroboamo II e l'autore del nostro libro, qualche studioso propone di ammettere l'esistenza di una tradizione secondo la quale il profeta dell'VIII secolo si sarebbe ribellato a una missione divina (come leggiamo in certi tratti biografici di Elia e di Geremia), e su questa vicenda l'autore del libro avrebbe intessuto la meravigliosa narrazione che leggiamo. Ma tutto ciò non è necessario. È più naturale ritenere che "Giona" sia non l'autore, ma il protagonista.

Il libro è unico nel suo genere in tutta la letteratura profetica, come si vedrà. Ricevuto l'ordine di recarsi a predicare contro Ninive, Giona fugge "lontano da Jhwh" nel timore che la città possa convertirsi ed essere perdonata da Dio. Si imbarca a Giaffa diretto a Tarsis (cioè in direzione opposta, dato che Tarsis è la fenicia Tartesso della costa spagnola), ma Jhwh solleva una violenta tempesta che marinai e viaggiatori non riescono a placare se non gettando in mare Giona; un gran pesce lo inghiottisce e dopo tre giorni lo depone sulla spiaggia. Giona frattanto nel ventre del pesce innalza a Dio un inno di lode. Giunto a Ninive, avverte che entro quaranta giorni la città sarà distrutta se non si convertirà: ma per ordine del re tutta la popolazione si pente, digiuna, si veste di sacco; sono fatte digiunare anche le bestie. Jhwh perdona la città e il profeta si ritira indignato. E qui Jhwh insegna al suo profeta che egli è un Dio che ama tutti, anche i popoli pagani che davanti a lui sono come fanciulli «che non sanno distinguere la loro destra dalla sinistra».

La narrazione testimonia un'arte assai sviluppata, con mezzi molto semplici: pochi discorsi, poche analisi psicologiche, e tuttavia i personaggi sono tratteggiati in modo chiaro e preciso dalle loro stesse azioni. Ad esempio: non è detto che, ricevuto l'ordine, Giona si sia indignato, ma è narrata la sua fuga; non è detto che Jhwh si sia irritato per la disobbedienza del profeta, ma che sollevò una tempesta; non si spiega come il profeta si sia pentito della sua ostinazione, ma è detto che pregò; non è detto che Jhwh lo abbia perdonato, ma che ordinò al pesce di portarlo sulla spiaggia. Giona è tratteggiato come una tipica persona ostinata, egoista, dal cuore stretto, Jhwh come la bontà e l'indulgenza paterna in persona. Nessun altro libro dell'AT ha saputo, con mezzi così semplici, mettere in luce con forza e grazia questo aspetto del carattere divino. Un generale tono umoristico con una punta di emozione e di satira permea tutto il libro.

II - IL SUO MESSAGGIO — Dal punto di vista della critica letteraria il libro presenta due problemi. Il primo è quello del salmo di ringraziamento a Dio che il protagonista innalza mentre si trova nel ventre del pesce, quando ci si aspetterebbe una lamentazione: più saggiamente si tratta di indossare gli abiti dell'autore, accogliere cioè la sua prospettiva. Più complesso è il secondo problema: l'instabilità del nome di Dio. Viene detto Jhwh, poi *Elohìm,* appresso Jhwh *Elohìm,* di nuovo *Elohìm* e Jhwh. In qualche passo questa instabilità ha una spiegazione, ma per l'insieme dei testi no; a meno che si accetti il fatto come deliberatamente voluto per affiancare il grande tema dominante del libro, che del resto attesta un'esemplare unità. A sottolineare l'atteggiamento negativo del

profeta verso il volere divino, l'autore intreccia nella narrazione il motivo mitologico del pesce (che inghiottisce il profeta, ma lo vomita poi sulla spiaggia giusta) e l'irritazione di fronte alla dimostrazione della bontà di Dio: ambedue questi aspetti avviano il lettore alla comprensione di questo singolare libro profetico.

Che l'autore non intenda tracciare una biografia di Giona e tanto meno un quadro di storia generale, ce lo attestano varie osservazioni: non dà il luogo d'origine del profeta, non dice dove il pesce l'ha vomitato né come raggiunse la città di Ninive, tace il nome del re sotto il quale la capitale assira si convertì (nessun re assiro è mai stato chiamato "re di Ninive"), non spiega come poté conoscere che Dio ritrattava le minacce, non accenna minimamente a ciò che capitò in seguito alla città e al profeta. Tutto porta a credere che l'autore non aveva intenzione di offrire uno spaccato di storia, ma di inculcare un insegnamento. E questo traspare dal rimprovero rivolto da Dio al profeta (4,10-11) e dall'oggetto della divina misericordia, cioè la capitale di un popolo pagano che oppresse e portò in schiavitù molti cittadini del regno settentrionale di Israele. Jhwh, dunque, è il Dio di tutta la terra, non soltanto della Palestina: non in teoria, ma in modo palese e pratico, sicché dimostra misericordia verso chiunque si pente dei propri peccati. Del profeta, per contro, l'autore fa un tipico rappresentante dell'odioso e ridicolo particolarismo di alcuni ebrei, forse anche scandalizzati dal fatto che non si vedeva ancora il compimento degli oracoli profetici contro le nazioni vicine.

II libro di Giona s'innalza al di sopra dei più grandi rappresentanti della religione dell'antico Israele. Amos aveva insistito sull'uguaglianza dei popoli davanti alla giustizia di Dio, ma l'autore di Giona proclama l'uguaglianza davanti all'amore di Dio (che Amos aveva appena sfiorato in 9,7). Egli è anche più profondo e generoso dell'autore di Rut e del c. 56 di Isaia che rivendicano ai pagani convertiti il diritto alla naturalizzazione (ebraica), perché ammette che gli stranieri, pur restando tali, possono diventare adoratori del vero Dio: l'autore di Giona riprende e sviluppa ancora un tema che era stato intravisto solo dalla seconda parte del libro di Isaia (o Deutero-isaia): il dovere missionario di Israele verso le nazioni.

1. L'INTERPRETAZIONE - La negazione della storicità del libro non dipende dalla narrazione di eventi apparentemente improponibili e quindi dalla fede o meno sulla possibilità dei miracoli, ma dal tenore letterario del libro e dall'attenzione rivolta alla volontà dell'autore, agli insegnamenti che intende impartire. La storia dell'interpretazione di questo libro, apparentemente difficile, attesta che le pagine scritte con l'intenzione di dimostrare la verosimiglianza di qualche racconto hanno fatto perdere totalmente di vista i reali insegnamenti che erano nella volontà dell'autore e che ha saputo esprimere eloquentemente. Molti apologeti che hanno cercato di spiegare come possibili eventi storici certe narrazioni, hanno semplicemente fatto sfoggio di un insolito razionalismo e di una poco attenta lettura del testo. Agli antipodi, il libro fu anche considerato come un'allegoria: Giona ("colomba") sarebbe Israele che doveva portare il messaggio divino tra le nazioni, ma ne fu impedito perché inghiottito da Babilonia; liberato dall'esilio, restò deluso dalla mancanza della punizione divina contro le nazioni, e solo con molta riluttanza accettò la missione assegnatagli. Secondo questa (piuttosto fantastica) interpretazione, il ricino (4,6ss) è Zorobabele (cf. Esd) e Babilonia il mostro marino. In favore della storicità fu spesso addotto il testo evangelico di Mt 12,40, il cosiddetto "segno di Giona": ma questa conclusione non è richiesta da alcuno dei tre testi evangelici (Me 8,11-12; Mt 12,38-42; Le 11,29-32).

2. LA DATAZIONE - La data di composizione si deduce dai dati che precedono. Non ci è dato, finora, di individuare il materiale antico del quale, verosimilmente, l'autore si servì, ma si può senz'altro ritenere che l'umanitarismo e l'universalismo sono dovuti a lui e al suo tempo, e ciò aiuta a collocare cronologicamente l'opera. Le idee espresse sono ben difficilmente immaginabili nel periodo preesilico; anche il particolarismo giudaico è

i

caratteristico dell'epoca postesilica (cf. Ne). Alcuni studiosi pensano che l'autore combatta le misure esclusiviste adottate da Esdra e Neemia, ma lo scritto è ben comprensibile anche senza questo preciso riferimento, perché era uno spirito diffuso all'epoca del post esilio. L'autore viveva in un'epoca nella quale non solo Ninive era già stata distrutta (cioè dopo l'anno 612), ma era già avvolta nella leggenda: ci voleva un intero giorno per percorrerla, aveva centoventimila abitanti, ecc., digiunarono anche le bestie (3,4.7-8; 4,11).
Le prime testimonianze sicure sono il testo del libro del Siracide che parla dei "dodici profeti" (Sir 49,10) e le parole di Tobia che ricordano chiaramente il nostro libro esortando il figlio a fuggire da Ninive perché la città sarà distrutta, come predisse Giona (Tb 14,4.8: la città era certamente già distrutta). Siccome il Siracide risale, come data approssimativa, verso il 190 a.C., il nostro libro a quell'epoca doveva già godere di notevole antichità e ascendente, dato che faceva parte della letteratura sacra. D'altra parte la composizione del libro di Tobia si pone tra il IV e il III secolo; è probabile che alla stessa epoca risalga il libro di Giona. La sua fisionomia tardiva è poi confermata anche dai numerosi aramaismi che vi si riscontrano. Anche il messaggio del libro ben si adatta a quest'epoca storica.

GIOSUÈ

I - L'UOMO — Giosuè (in ebr. *Jehòsua'* =Jhwh è salvezza) è il grande personaggio biblico al quale è legata la conquista ebraica della terra di Canaan e da cui prende nome il libro (= Gs) che la narra. Pare che Giosuè, figlio di Nun, della tribù di Efraim, prima dell'elezione a successore di Mosè si chiamasse *Hósea'* (= Liberazione) (Nm 13,8.16; Dt 32,44), nome che poi rese teoforo verosimilmente lo stesso Mosè. Giosuè si distinse nella lotta contro Amalek (Es 17,9-14); accompagnò Mosè sul monte della rivelazione (Es 23,13; 32,17); diresse con Caleb la missione ricognitiva nella terra di Canaan (Nm 14,6.38); ebbe una parte decisiva nel sedare lo scoramento che si era impadronito del popolo dopo tale esplorazione; e finalmente fu eletto da Dio rappresentante e poi successore di Mosè, dal quale viene immesso nel nuovo compito con un rito speciale e solenne (Nm 27,15-23). Ricevette poi l'assicurazione di entrare nella terra promessa (Dt 1,38) mentre ne fu esclusa tutta la generazione della peregrinazione desertica ad eccezione di Caleb. Infine fu il testimone degli ultimi istanti della vita di Mosè, succedendogli pienamente alla guida del popolo nelle steppe di Moab, di fronte a Gerico: «Giosuè, figlio di Nun, era pieno dello spirito di sapienza, perché Mosè gli aveva imposto le mani. I figli di Israele lo ascoltarono e fecero come il Signore aveva ordinato a Mosè» (Dt 34,9). La sua missione era dunque stata lungamente preparata da Dio a fianco del grande legislatore, di cui aveva ereditato lo spirito.

Prudenza, volontà, tenacia furono le doti naturali che maggiormente emersero nella vita di Giosuè. Il suo nuovo ufficio è presentato nella Bibbia con accenti squisitamente religiosi: «Mosè, mio servo, è morto; lèvati, dunque, e attraversa questo Giordano... Come fui con Mosè, così sarò con te; non ti deluderò, né ti abbandonerò. Sii forte e risoluto, perché sei tu che devi condurre questo popolo...» (Gs 1,2-6). Giosuè morì all'età di 110 anni (come Giuseppe) dopo l'epopea della conquista e della divisione della terra promessa, e fu sepolto a Timnat-Serach, sulle colline di Efraim, nel territorio che gli era stato assegnato dai figli di Israele (Gs 24,29-30). La versione greca dei LXX aggiunge qui un'osservazione curiosa: «Insieme a lui, nella tomba ove l'avevano sepolto, essi deposero i coltelli di silice con i quali egli aveva circonciso gli israeliti. Essi sono ancora là». Attestazione dell'ammirazione con la quale nel tardo post-esilio la tradizione giudaica guardava la persona e l'opera di Giosuè è il lungo passo che a lui dedica Ben Sira: «Giosuè, figlio di Nun, fu forte nella guerra e successe a Mosè nell'ufficio del profeta. È stato degno del nome che portava, come grande salvatore del popolo eletto; egli puniva i nemici che si ribellavano, per fare avere a Israele la sua eredità. Quanto era splendido quando alzava le sue mani per

tendere la spada contro la città!... Non è stato trattenuto il sole con la sua mano, perché un giorno diventasse due? Egli invocò l'Altissimo onnipotente quando i nemici lo stringevano intorno; il Signore grande l'ha esaudito con una grandinata di pietre poderose...» (Sir 46,1-5).

Fin qui le notizie biografiche tratte dalla Bibbia, delle quali però è verificabile soltanto l'ambiente generale, e anche questo parzialmente, senza che ci si possa attendere altro. Tutte le notizie trovano un inquadramento storico generale plausibile se si pensa, con la sentenza oggi più comune, che l'installazione in Palestina avvenne all'incirca negli anni 1250-1225. sentasse il compimento della promessa tanto rilevata nei cinque libri precedenti. Pareva inoltre impensabile che il Pentateuco terminasse con la conquista delle regioni della Transgiordania e non facesse parola della conquista ben più importante e significativa della Cisgiordania.

Ma nel 1945 apparve uno studio di M. Noth che attrasse l'attenzione di tutti gli studiosi e li pose davanti a una prospettiva piuttosto diversa: tutti quelli che usiamo denominare "libri storici" della Bibbia, e che nel canone ebraico sono detti invece "profeti anteriori", sono singoli elementi di una grande opera compilatoria che nella sua redazione definitiva possiamo considerare (dal punto di vista letterario) come «un'opera storiografica deuteronomista»: essa inizia dal libro di Gs e prosegue fino al secondo libro dei Re. Questa del deuteronomista è un'opera di ordinazione e conservazione di materiali diversi, a volte paralleli, a volte contraddittori, disposti secondo un piano avente una buona organicità sostanziale. Inutile domandarsi se l'opera che ci riguarda è dovuta a una sola persona: si tratta del lavoro di una scuola che operò durante il periodo dell'esilio e subito dopo. Tale è dunque la sistemazione cronologica di Gs.

Dal punto di vista dell'autenticità storica la questione consiste anzitutto nel vedere se le varie narrazioni corrispondono o meno alla tradizione che aveva davanti il deuteronomista: a tal proposito (di estremo interesse per tutti gli studiosi) si conviene con sempre maggiore persuasione nella constatazione che il deuteronomista non ha fatto delle scelte arbitrarie e non ha introdotto distorsioni. D'altra parte si tratta di materiale che uno storico deve maneggiare con attenzione e con molto rispetto, anche sotto l'angolazione storica, evitando di razionalizzare ad ogni costo quanto l'editore non volle specificare ulteriormente oppure scrisse intingendo la penna nella sua fede. Da quando si sono perfezionati i mezzi della ricerca esegetica abbiamo la possibilità di inserire la narrazione della conquista nel quadro topografico, geografico e politico della storia generale, e questo è già qualcosa di positivo. Non possiamo tuttavia arrivare a determinare con precisione il tempo, la successione e la datazione di singoli eventi.

Vi è una certa generalizzazione seguita dai redattori: essa non offre motivo per negare singoli avvenimenti, ma avverte quanto il quadro d'insieme sia improprio ad esprimere la qualità specifica di ogni singolo evento. Ciò si verifica quando il colorito epico sostiene un formulario enfatico e cifre esagerate, quando si pone di preferenza l'accento sul meraviglioso, cosicché risulta spesso laborioso il compito di comprendere come si siano svolti concretamente i fatti. Leggendo fin dall'inizio le parole: «I vostri confini saranno dal deserto e dal Libano fino al grande fiume, il fiume Eufrate, tutta la terra degli hittiti, fino al Mar Mediterraneo» (Gs 1,4), non si possono non ricordare le parole di s. Gerolamo: «Haectibi pro-missa, non tradita» («Queste cose ti sono state promesse, non date»: *PL* 22, 1105). Alla fine della vita di Giosuè è detto: «Il paese è rimasto ancora in gran parte da conquistare» (Gs 13,1); è importante quindi correggere l'impressione derivante da una prima lettura del libro e che fu la causa dello scetticismo diffuso negli anni passati, ora però largamente rientrato in limiti ragionevoli.

III - ANALISI DEL LIBRO —

1. PREPARAZIONE DELLA CONQUISTA, cc. I-2 - Preparativi immediati per la penetrazione nel paese di Canaan: Giosuè, investito dell'autorità di capo, riceve gli ordini da Dio e comunica al popolo la decisione di attraversare il Giordano; impartisce le disposizioni di marcia e il popolo gli presta giuramento di assoluta

fedeltà; decide di inviare nella città di Gerico le spie, che incontrano la prostituta Raab e prendono con lei intese per il futuro.

2. PENETRAZIONE AL DI LÀ DEL GIORDANO, CC. 3-5 - Singolare è il rito di avvicinamento al fiume: iniziano i sacerdoti portando l'arca; non appena i loro piedi toccano l'acqua, il fiume si arresta, i sacerdoti si fermano con l'arca in mezzo al Giordano fino a che sia passato tutto il popolo; quando anche i sacerdoti mettono i piedi sulla terra di Canaan, il fiume riprende il suo corso normale. Intanto Giosuè aveva ordinato che dodici uomini, uno per tribù, prendessero ciascuno una pietra da erigere poi in monumento nel luogo del primo raduno: Gaigaia; altre dodici pietre pare fossero state erette in monumento nello stesso fiume, sul luogo dove sostarono i sacerdoti con l'arca. Tutta la narrazione rappresenta la famosa *crux interpretum* del nostro libro perché sono molte le cose che non si comprendono.

Una cosa è certa: il redattore volle elevare l'ingresso nella sterra al di sopra del pur meraviglioso esodo dall'Egitto e trasse dalle tradizioni ogni dato che giudicò utile allo scopo.

Grandiosa epopea alla quale mancano ancora due atti perché sia completa: la circoncisione di tutto il popolo (attestazione della realizzazione della promessa ad Abramo: Gen 17,25-27) e la celebrazione solennissima della pasqua, visto che il periodo in cui gli israeliti giunsero nella terra promessa (il giorno decimo del mese di Nisan, marzo-aprile) corrispondeva alla data della pasqua. Quindi: prima la circoncisione e poi la pasqua (5,2-11), che celebrarono per la prima volta con i frutti della terra promessa. Questi avvenimenti straordinari sfuggenti anche a un esame letterario serio sono da giudicare più con il metro della fede e della riflessione religiosa posteriore che non con l'occhio severo dello storico, quantunque sarebbe troppo semplicistico e ingiusto eliminarli come non storici. Un altro evento spesso dimenticato, ma radicato profondamente nell'animo e nella storia ebraica, è intimamente connesso a questi giorni dell'arrivo nella terra promessa e che precedono l'inizio della conquista: l'apparizione del «Capo dell'esercito del Signore» (5,13-15).

3. LA CONQUISTA DI GERICO E DI AI, 6,1-8,27 - Inizia la conquista della terra promessa, ma il procedimento narrativo è sempre quello incontrato fino qui: si tratta cioè di una relazione di guerre molto originali. La caduta di Gerico è narrata con dovizia di particolari. I preparativi erano stati posti dall'esplorazione delle spie; ora è narrata la tattica di attacco e distruzione. Una processione composta da sette sacerdoti con sette trombe; altri sacerdoti portanti l'arca dell'alleanza e l'esercito di Israele hanno l'ordine di compiere ogni giorno sei giri sotto le mura della città, in silenzio. Nel settimo giorno i giri sono sette. A un dato momento (al suono di un corno di montone) la circumambulazione si arresta e alte grida si elevano da tutto il popolo: le mura di Gerico crollano da sole; resta soltanto un momento per adempiere la promessa fatta dalle spie alla prostituta Raab e alla sua famiglia (6,1-23). Ha quindi luogo la distruzione totale di Gerico. Seguono il caso esemplare di Acan (c. 7) a dimostrazione di come si debba rispettare la legge dello sterminio (o interdetto) e la conquista della città di Ai, ormai pienamente inserita nella terra di Canaan (8,1-27).

4. DALL'ALTARE SUL MONTE EBAI ALLA CONQUISTA DI TUTTA LA TERRA, 8,30-12,24

- Ormai è aperta la via verso il centro della Palestina per eseguire quanto aveva ordinato Mosè: «Quando avrete attraversato il Giordano, drizzerete queste pietre sul monte Ebal... Edificherai quivi un altare al Signore tuo Dio; un altare di pietre» (Dt 27,4ss). Israele fu condotto nella vallata di Sichem, salì sul monte Ebal e qui Giosuè scrisse la legge («Scriverai sulle pietre tutte le parole di questa legge»: Dt 27,8). Dopo l'offerta dei sacrifici sul monte, scesero nella valle tra i due monti Garizim da una parte e Ebal dall'altra: Giosuè lesse la legge e il popolo si impegnò ad osservarla [Legge/Diritto II, 2], consapevole delle benedizioni e delle maledizioni che comportavano l'osservanza e la non osservanza (Gs 8,30-35). Siccome non risulta che la regione di Sichem fosse già stata occupata dagli israeliti, al di là delle varie ipotesi che furono fatte è molto più opportuno ricordare quanto abbiamo detto [sopra, II]

circa il modo di tessere la storia della conquista.

I conquistatori stringono alleanza con i gabaoniti: «Da quel giorno [Giosuè] li stabilì come taglialegna e portatori di acqua per tutto il popolo e per l'altare del Signore» (9,27); poi ingaggiano la celebre battaglia di Gabaon, località dove erano convenuti anche cinque re 'amorrei', cioè cananei. Fu durante tale scontro, certo memorabile, che sarebbe stata coniata la celebre espressione di Giosuè: «O sole, fermati su Gabaon, e tu, luna, nella valle di Aialon» (10, 12-13). Per la spiegazione dell'evento furono escogitate diverse soluzioni, ma ognuna suscita maggiori difficoltà di quante non ne sciolga. La posizione più ragionevole è di accettare la narrazione nella sua presentazione miracolosa. Dopo questa vittoriosa battaglia gli israeliti si danno all'inseguimento degli sconfitti e conquistano tutto il settore meridionale della Palestina: «In una sola campagna Giosuè prese tutti quei re e il loro territorio... Alla fine Giosuè ritornò all'accampamento di Galgala» (10,42-43).

Rispondendo a una coalizione di re del settentrione, Israele, sotto la guida di Giosuè, conquista nella battaglia di Merom tutto il settore settentrionale della Palestina (11,1-20); «Giosuè così occupò tutto il paese e lo diede in eredità a Israele, conforme alla loro ripartizione in tribù. Quindi il paese si riposò dalla guerra» (11,23). Segue il lungo elenco dei re vinti (12,1-24). Il materiale contenuto nei precedenti capitoli offre abbondante materia di discussione sia agli storici, sia agli studiosi di topografia e onomastica palestinese, ma anche ai critici testuali e letterari.

5. DISTRIBUZIONE DELLA TERRA, cc. 13-21 - Giosuè si è fatto vecchio, «il paese è rimasto ancora in gran parte da conquistare... Intanto però tu distribuisci la regione a sorte fra gli israeliti, in loro possesso ereditario» (13,1.6). La prima distribuzione avvenne a Gaigaia. Anzitutto è ricordata la distribuzione della Transgiordania, già operata da Mosè: la regione era stata suddivisa tra le tribù di Ruben, di Gad e metà della numerosa tribù dì Manasse (13,8-14). Poi Giosuè, il sommo sacerdote Eleazaro e i capitribù procedono all'assegnazione delle varie regioni alle restanti tribù in base a due principi: estrazione a sorte, ma nel fare il sorteggio tener conto anche dell'entità della tribù che avrebbe occupato una determinata regione. Siccome era piuttosto difficile fare coincidere i due principi, è probabile che la commissione scegliesse un distretto senza delimitarne le frontiere e che poi, dopo la scelta della tribù, in conformità ad essa si proporzionassero i confini del territorio (cc. 14-19). L'unica tribù esclusa dalla ripartizione del territorio conquistato è quella di Levi: «Alla tribù di Levi Mosè non dette alcuna eredità; il Signore... doveva essere loro possesso, come aveva detto loro» (13,33); «Le vittime del Signore... questo è il possesso [della tribù di Levi], come le è stato detto» (13,14).

Le ultime spartizioni riguardano due istituzioni singolari in tutto l'antico Oriente. Anzitutto le città levitiche per i membri della tribù di Levi. In ottemperanza al dettato di Nm 35,1-8 dovevano essere loro assegnate delle città ove potessero abitare, nel territorio di varie tribù; qui (Gs 21) sono determinate tali città distribuite secondo i tre grandi rami della tribù di Levi (vedi Es 6,16-18 e Nm 3,1-39). Socialmente ancora più originale è l'istituzione delle città rifugio che proteggevano gli omicidi preterintenzionali dal vendicatore del sangue, cioè da colui che seguendo la legge del taglione aveva il dovere di compiere giustizia sommaria vendicando l'ucciso [Legge/Diritto VI], Il libro ha una finale trionfante, consona a tutto quanto precede: «Così il Signore dette a Israele tutta la terra che aveva giurato di dare ai loro padri... Non fallì una sola cosa delle buone promesse che il Signore aveva fatto» (21, 43-45).

6. ULTIME DISPOSIZIONI DI GIOSUÈ, cc. 22—24 - Meno bene, questi ultimi capitoli sono detti anche 'appendici'. Infatti sia la narrazione come lo stile e lo scopo che perseguono attestano che si tratta di una parte integrante dell'opera.

- Giosuè congeda le tribù della Transgiordania dopo averne elogiato il comportamento nella guerra di conquista; esse, partendo dalla Cisgiordania, erigono un altare sulle sponde del Giordano; le altre tribù interpretano il fatto come una minaccia all'unità (c. 22).

i

- Giosuè dà al popolo le ultime raccomandazioni (c. 23) e, in una grande assemblea, ideale raduno di tutte le tribù, viene ripetuto ogni punto importante della storia precedente da Abramo fino a tutta la conquista e nella valle di Sichem è rinnovata l'alleanza (c. 24): il popolo riconosce la realizzazione delle promesse da parte di Dio e promette di essere fedele alla legge: «Così Giosuè in quel giorno strinse un patto con il popolo e impose loro uno statuto e una regola a Sichem» (24,25).

- ASPETTO RELIGIOSO DEL LIBRO DI GIOSUÈ — Il messaggio di speranza che la scuola deuteronomista seppe raccogliere dalle antiche tradizioni ed esporre agli esiliati è alla radice di questa epopea della conquista, così da tratteggiare la possibilità di una ricostruzione della nazione nel piccolo frammento che è il territorio della tribù di Giuda. Ma siccome il fulcro di questa speranza era da una parte il ritorno alla propria coscienza di deportati per motivi eminentemente religiosi e, dall'altra, la profonda fede dei padri nel Dio dell'alleanza, il carattere religioso è quello che domina tutto il libro. Le tappe principali sono segnate da interventi divini; tutto è intessuto fra quattro grandi avvenimenti religiosi: la prima pasqua in Palestina; la circoncisione (contrassegno dell'alleanza); la rilettura della legge sul monte Ebal; l'esplicito rinnovamento dell'alleanza nell'assemblea di Sichem.

Il libro ci presenta eventi dotati di un significato che tocca profondamente l'animo del lettore attento, come il passaggio del Giordano, la funzione dell'arca (palladio d'Israele), la caduta di Gerico. La terra e la sua conquista sono considerate sotto una prospettiva che possiamo qualificare 'messianica' (vedi Sal 105-106). Il passaggio del Giordano è posto in parallelo al transito del Mar Rosso; così la manna cesserà quando si gusteranno i frutti della terra (5,12). Origene osservava che l'Apostolo (ICor 10,1) avrebbe potuto anche scrivere così: «I nostri padri attraversarono tutti il Giordano e tutti furono battezzati in Giosuè nello spirito e nel fiume» (*PG* 12,847).

In modo vivo e quasi drammatico in Gs traspare il regime dell'alleanza tra Dio e Israele. Colui che dà il paese a Israele è il suo Dio, è lui che combatte e che guida ogni passo; il popolo deve rispondere osservando le leggi dell'alleanza (1,8). Perciò il periodo della conquista sarà considerato un tempo di religiosa fedeltà (Os 2,14-17; Ger 2,2). La solidarietà del popolo, la responsabilità del capo e il suo dovere di stare in contatto continuo con Dio sono oggetto di particolare insistenza.

Il nome di Gesù, che in ebraico è identico a quello di Giosuè, non è l'unico motivo di parallelismo fra i due; basti ricordare il passaggio del Giordano, la circoncisione del cuore, la nuova pasqua, la vera terra promessa, la lotta spirituale per ogni conquista, la nuova alleanza.

GIOVANNI

Nel gruppo delle sette lettere "cattoliche" del NT sono inserite anche le tre lettere attribuite a Giovanni. Di queste la prima, la più ampia, in ogni tempo ha esercitato un fascino particolare per l'essenzialità e la forza del suo messaggio teologico e spirituale, incentrato sull'amore. Da Dio Padre l'amore si rivela e comunica storicamente in Gesù Cristo, il Figlio e la parola di vita diventata carne, e si prolunga nell'esperienza vitale della comunità che accoglie la parola e partecipa alla comunione di amore con Dio. Le altre due lettere sono in realtà due biglietti di circostanza, imparentati tra loro per stile e vocabolario. Per una corretta e fruttuosa lettura di questi testi, che si collocano nella tradizione giovannea, si devono affrontare alcuni problemi circa la loro origine storica e letteraria.

I - ORIGINE STORICA — La questione dell'autenticità giovannea o apostolica della prima lettera è in parte connessa con quella della sua autorità canonica. Ma questo problema tocca anche quello del rapporto reciproco delle tre lettere, poste sotto il nome di Giovanni, nonché la determinazione del tempo e del luogo di composizione.

1. CANONICITÀ - La prima lettera di Giovanni è conosciuta e citata dagli scrittori cristiani del II secolo, che sono i portavoce delle rispettive comunità cristiane: Policarpo di Smirne, Papia di Gerapoli, Ireneo di Lione. Per la chiesa di Roma si può fare riferimento alle citazioni di Giustino e alla presenza di almeno due lettere giovannee nel Canone Muratori. Nel III secolo la prima lettera è conosciuta ed accolta da Tertulliano e Cipriano (Africa), e nella chiesa di Alessandria da Clemente (di cui si conosce un commento tradotto in latino), Origene e Dionigi. È singolare la testimonianza di quest'ultimo, vescovo di Alessandria, il quale mentre considera la prima lettera di Giovanni "cattolica", attribuisce invece l'Apocalisse ad un autore distinto dall'apostolo (cf. Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.* VII, 25,7-26). Nel IV secolo tutte e tre le lettere giovannee sono riconosciute come apostoliche e canoniche, anche se Girolamo è ancora a conoscenza dei dubbi sulle 2-3 Gv, attribuite ad un "presbitero" distinto dall'apostolo. Le tre lettere invece sono assenti dal canone siriano (Antiochia), probabilmente per l'influsso di Teodoro di Mopsuestia, che respinge le lettere non paoline. In breve, si può dire che esiste per la prima lettera di Giovanni un consenso molto antico circa la sua autorità canonica, mentre per le 2-3 Gv si ha un progressivo riconoscimento della loro apostolicità e conseguente canonicità.

2. AUTORE, TEMPO E LUOGO DI COMPOSIZIONE - Quella che è stata chiamata finora la "prima lettera di Giovanni" si presenta come uno scritto anonimo l'autore si nasconde dietro un gruppo di cristiani autorevoli inviato ad altri credenti per metterli in guardia di fronte alla minaccia dei dissidenti, chiamati "falsi profeti" e "falsi-cristi". Nella seconda e nella terza lettera invece il mittente si presenta come "il presbitero", che scrive ad una comunità o ad un altro cristiano, chiamato Gaio (2Gv 1; 3Gv 1). Anche se nel primo scritto il collegiale "noi" ritorna più volte nel corso delle pagine dopo il prologo, in realtà si tratta di un singolo personaggio, che si rivolge ad altri cristiani, mediante lo scritto- lettera (cf. lGv 2,12.13.14; 5,13). Dall'insieme dello scritto non sono ricavabili altri particolari per poter individuare questo misterioso personaggio che si identifica con il gruppo "noi" o detta la lettera "vi scrivo", "vi ho scritto" in prima persona. Dalle affinità di linguaggio e stile con le altre due lettere si può pensare che si tratti dello stesso autore, precisamente il "presbitero", rappresentante dello stesso ambiente o cerchia teologico-spirituale designata come tradizione o scuola giovannea. Egli si presenta come l'interprete autorevole e legittimo di questa tradizione. Infatti può rivolgersi ad altri responsabili di comunità annunciando la sua visita o ispezione per stabilire quella che più volte viene chiamata "la verità" o "la dottrina di Cristo", l'evangelo annunciato fin dall'inizio. Questo autore, interprete autorevole della tradizione evangelica, non può essere l'apostolo per due motivi: perché sarebbe incomprensibile il silenzio su questo titolo nel testo e perché la sua autorità viene contestata da un dirigente della chiesa alla quale ha inviato una lettera (cf. 3Gv 9-10). Si tratta dello stesso autore o redattore del quarto Vangelo? A questo interrogativo si può dare una risposta solo dopo aver esaminato il rapporto delle tre lettere con il Vangelo, posto pure sotto l'autorità di Giovanni.

Con l'ipotesi circa l'autore è connessa anche la determinazione del tempo e luogo di origine. Le tre lettere, probabilmente nell'ordine di successione quale si ha ora nel canone, esistevano già all'inizio del lì secolo, dal momento che scrittori come Papia e Policarpo le conoscono e le citano. Questo vale in modo esplicito per la prima lettera. Sulla base della stessa testimonianza si può cercare il luogo d'origine dei nostri scritti nell'Asia Minore, e più precisamente nella chiesa efesina, in cui si è formata e conservata la tradizione che si richiama a Giovanni.

II - ORIGINE LETTERARIA — Il dibattito attorno agli scritti Giovanni nei tocca più direttamente alcune questioni di carattere letterario, come l'ambiente vitale in cui questi testi sono sorti. Il deciso tono polemico della prima lettera, e in modo diverso nelle altre, pone il problema del fronte avversario. Il rapporto con il quarto Vangelo è un altro punto caldo della ricerca. Infine la determinazione del genere letterario implica la soluzione di un altro enigma della

prima lettera: le tensioni e contraddizioni, che hanno suggerito l'ipotesi di diversi livelli di composizione o dell'utilizzazione di fonti e materiale preesistente.

1. SITUAZIONE VITALE - Per ricostruire l'ambiente nel quale sono sorti i tre scritti giovannei scopo e destinatari si può partire dalle due lettere o biglietti, rispettivamente la seconda e la terza del gruppo. In questo caso il presbitero si rivolge ad una chiesa locale, «alla eletta signora e ai suoi figli» (2Gv 1.5), oppure ad un cristiano stimato ed esemplare, Gaio. Nel primo caso l'autore mette in guardia i destinatari nei confronti di una crisi interna: «Poiché molti seduttori si sono introdotti nel mondo, i quali non confessano che Gesù Cristo è venuto nella carne. Questi tali sono il seduttore e l'anticristo» (2Gv 7). Di fronte a questi dissidenti, che minacciano l'integrità della fede tradizionale, l'autore invita i suoi cristiani a praticare una rottura completa, rifiutando di accoglierli in casa e di dare il saluto ecclesiale a questi che non confessano la fede integra in Gesù Cristo (2Gv 10-11). Nella terza lettera invece la crisi riguarda i rapporti tra le chiese o i gruppi cristiani. Si dà il caso di un certo Diotrefe, personaggio autorevole nella comunità cristiana, che non vuole accogliere i fratelli cristiani missionari itineranti e impedisce di farlo a quelli che li vogliono accogliere e li espelle dalla chiesa (3Gv 9-10).

Più complesso si presenta il quadro della prima lettera. Anche in questo scritto, molto più ampio e ricco teologicamente, si avverte l'accento polemico sullo sfondo, anche se la preoccupazione immediata dell'autore è quella di esortare e incoraggiare i destinatari cristiani alla perseveranza nella fede tradizionale ed ortodossa: «Vi ho scritto queste cose affinché sappiate che voi avete la vita eterna, voi che credete nel nome del Figlio di Dio» (lGv 5,13).
L'urgenza di questa calda esortazione, che fa leva su una rinnovata esposizione della fede cristologica, è data dalla minaccia di quelli che nella lettera sono chiamati gli "anticristi" (lGv 2,18.22; 4,3) o i "mentitori" (lGv 2,22). Essi sono attualmente separati dalla comunità, ma rappresentano ancora un pericolo perché con la loro propaganda esercitano un certo influsso sui fedeli, ai quali è indirizzata la lettera. È difficile farsi un'immagine precisa di questi "avversari", dal momento che la lettera li suppone noti ai propri interlocutori e ne rievoca i tratti salienti solo per accenni e allusioni per poterli smascherare e controbattere. Tenendo conto dei rapidi riferimenti sparsi nello scritto si può tracciare questo quadro delle posizioni teorico-pratiche dei dissidenti: essi negano Gesù, il Cristo e Figlio di Dio, in quanto separano il Gesù storico, quello della "carne", dal Cristo della fede (lGv 2,22.23; 4,3.5-6). Sul piano dell'etica, come conseguenza di questa cristologia e soteriologia riduttive, e sulla base della loro pretesa di essere degli "illuminati" o perfetti "senza peccato" trascurano l'osservanza dei comandamenti. Questo si rivela in modo particolare nei rapporti con i "fratelli" che sono oggetto di odio (cf. lGv 1,6-8.10; 2,9-11; 3,18-20; 4,20). Questa auto-coscienza del perfezionismo spirituale, che considera irrilevante la vita etica per la salvezza finale o vita eterna, è da connettersi con il ruolo attribuito allo Spirito. Questi maestri o profeti si considerano delle guide autorevoli, appellandosi al ruolo carismatico e interiore dello Spirito e trascurando la tradizione storica (lGv 4,1-6). Infine, come conseguenza del relativismo etico e dell'esaltazione carismatica, i fautori della dissidenza accentuano l'aspetto attuale dell'escatologia: essi sono già arrivati e garantiti per la salvezza finale.

Tenendo conto di questo insieme dì dati offerti dalla nostra lettera è difficile identificare gli avversari con i gruppi "gnostici", noti dagli scritti del II secolo, oppure con quelli di tendenze docetistiche pure rilevate nei testi cristiani successivi (lettere di Ignazio di Antiochia). Certamente i dissidenti combattuti da Giovanni privilegiano nell'esperienza religiosa la "conoscenza" di Dio (lGv 2,4), e tendono a trascurare agli effetti salvifici l'umanità e la morte di Gesù. Ma quelli che nel II secolo saranno dei gruppi "ereticali" ben definiti, nell'ambito delle lettere giovannee non sono ancora identificabili. L'autore si richiama alla tradizione giovannea, come è conosciuta nel quarto Vangelo, per mettere in evidenza i rischi di una cristologia riduttiva e delle sue conseguenze sul piano etico ed ecclesiale.

2. AMBIENTE RELIGIOSO CULTURALE - L'impressione che suscita la lettura del testo della prima lettera di Giovanni è quella di uno scritto che si colloca in una zona di frontiera tra l'ambiente biblico-giudaico da una parte e la cultura greco-ellenistica dall'altra. Lo stile, infatti, per il modo di coordinare le frasi, e rimpianto sintattico la fanno accostare all'ambiente biblico-semitico. Le dichiarazioni assiomatiche, il modo di argomentare giuridico, il gusto per le antitesi richiamano il mondo giudaico. D'altra parte l'autore rivela una buona conoscenza della lingua greca, *koinè*. Per quanto riguarda il rapporto con l'AT si rileva l'assenza di citazioni esplicite dei testi biblici. Non mancano però delle allusioni e rimandi a frasi, immagini e concezioni della tradizione biblica, profetica in particolare. Inoltre lo scritto mostra di essere a conoscenza della lettura haggadica della storia di Caino negli ambienti giudaici antichi (cf. lGv 3,12). Sono rimarchevoli anche le affinità di vocabolario e tematiche con i documenti di Qumran, in modo particolare l'antitesi luce/tenebre, la contrapposizione tra i due "spiriti" e l'insistenza sulla "comunione", che ricorda il *jahad* qumranico. Questa affinità ha suggerito addirittura l'ipotesi che i destinatari della lettera fossero degli ex-esseni, emigrati nell'ambiente di Efeso. Ma le differenze tra gli scritti di Qumran e la nostra lettera sono determinate dal ruolo centrale e unico del Cristo e del corrispondente comandamento nuovo dell'amore, che prende il posto della "legge".

Come si è accennato sopra, la prima lettera di Giovanni pone il problema del rapporto letterario e storico con il quarto Vangelo. Anche in questo caso si ha una situazione ambivalente, nel senso che sono notevoli le convergenze e nello stesso tempo si avvertono alcune differenze. Per quanto riguarda le affinità tra i due scritti sono da rimarcare i contatti a livello di vocabolario, di fraseologia e di contenuti: le antitesi luce/tenebre, amore/odio, la centralità del comando dell'amore. Ma quello che è più notevole è la convergenza su alcune idee matrici, come quella della "parola", gr. *lògos*, diventata carne. Le divergenze riguardano ancora il vocabolario (almeno 39 parole o espressioni della lGv non si riscontrano nel Vangelo), le formule e i contenuti: l'appellativo "paraclito" nella lGv è dato al Cristo, mentre nel Vangelo è riferito allo Spirito. Ma anche in questo caso colpisce l'assenza di alcuni vocaboli chiave del quarto Vangelo, come "legge", "gloria", "giudizio".

La conclusione che si può trarre da questo confronto è che la lettera si colloca nella tradizione o scuola giovannea, ma con un'altra prospettiva o preoccupazione, determinata dalla nuova e diversa situazione ecclesiale a causa della dissidenza interna.

3. GENERE LETTERARIO, UNITÀ E STRUTTURA - Mentre è relativamente facile determinare la forma letteraria dei due piccoli scritti posti sotto l'autorità giovannea vere e proprie lettere, anche se brevi, in forma di biglietti occasionali resta problematico e discusso il genere letterario della cosiddetta prima "lettera" giovannea. Infatti in essa manca la forma protocollare della lettera-epistola, in quanto il mittente in apertura è un gruppo, "noi"; i destinatari sono lasciati nel vago; manca propriamente il saluto finale. Pure la situazione dello scambio epistolare resta molto indeterminata, anche se nel corso dello scritto più volte l'autore accenna al fatto che "scrive" o "ha scritto". Ma questo è più un modo per stabilire il contatto con i destinatari che non un segno preciso del genere letterario epistolare. L'ipotesi che si tratti di una predica inviata in forma di lettera ad un gruppo di cristiani o a diverse comunità potrebbe soddisfare all'insieme dei dati del testo: una vaga cornice epistolare e un modo di procedere proprio di un'omelia di carattere catechistico e parenetico.

Altrettanto incerta e discussa è l'unità del testo all'interno del quale si avvertono delle tensioni, per non dire contraddizioni, per esempio tra raffermata peccabilità del credente (lGv 1,8) e la sua impeccabilità in forza del germe divino e della nascita da Dio (lGv 3,6.9). Da questa constatazione è stata avanzata l'ipotesi che l'autore o redattore finale abbia composto la lettera sulla base di materiale tradizionale più o meno armonizzato nella prospettiva d'insieme. Ma tenendo conto del contesto polemico, in cui l'autore deve chiarire e rettificare il

i

suo pensiero nei confronti degli avversari, da una parte, e dall'altra del modo di procedere tipico dell'ambiente biblico-giudaico accostamento progressivo e concentrico allo stesso tema, si può considerare lo scritto un prodotto unitario, anche se costruito sulla base di tradizioni e apporti diversi. Infatti lo sviluppo del testo si articola in due momenti: quello dell'esposizione di tipo catechistico, che rimanda alla tradizione questo spiegherebbe in parte il tenore arcaico di certe frasi e quello dell'applicazione parenetica che fa leva sul momento attuale e immediato. Le piccole unità letterarie si accostano le une alle altre e sono delimitate da frasi o sentenze ripetute all'inizio e alla fine. L'intonazione tematica è data da espressioni chiave come quella del comandamento nuovo antico (lGv 2,7-8); di peccato/giustizia (lGv 3,4-10) o da vocaboli evocatori: "amare", "odiare" (lGv 3,13-24). È caratteristico di questo procedimento letterario il gusto per il parallelismo antitetico, le brevi dichiarazioni riprese più volte per inculcare un'idea o tema considerati sotto diversi punti di vista.

Se si entra in questa originale prospettiva letteraria è possibile rintracciare anche un certo disegno tematico, che dà coerenza allo scritto attuale. La struttura letteraria e tematica non permette di imporre al testo giovanneo schemi rigidi, come è stato fatto da vari autori. D'altra parte non è neppure corretto frammentarlo in un coacervo di sentenze giustapposte le une alle altre.

Il punto di partenza per ritrovare l'unità letteraria e tematica di lGv è offerto dal cosiddetto prologo che svolge il ruolo di intestazione delle lettere. In questo piccolo brano di apertura l'accento è posto sulla comunione, gr. *koinom'a*, con Dio Padre, per mezzo del Figlio suo Gesù Cristo, la parola di vita che si è resa visibile, che i testimoni hanno "contemplato" e "toccato"; essi perciò possono annunciarla ai credenti per realizzare quella comunione ecclesiale, in cui già ora si vive la comunione salvifica con Dio (lGv 1,1-4). Sulla base di questo tema il discorso catechistico-parenetico si sviluppa in tre parti, dove sono indicati i criteri o condizioni per vivere nella comunione.

1° - *Dio è luce* (lGv 1,5-2,28). In questa prima parte si alternano in forma dialettica i momenti esortativi e le brevi esposizioni, in un gioco di contrappunto: tesi/antitesi-esorta- zioni. Si possono individuare quattro antitesi successive: *a)* camminare nella luce rompere con il peccato (lGv 1,5-2,2); *b)* osservare il comandamento dell'amore (lGv 2,3-11); c) non amare il mondo (lGv 2,12-17); *d)* restare fedeli - rifuggire dai falsi maestri (lGv 2,18-28).

2° - *Vivere da figli di Dio* (lGv 2,29-4,6). Questo tema è suggerito dall'espressione ricorrente "figli di Dio" otto volte e si articola attorno all'esortazione a vivere e praticare la "giustizia" "carità" *(agape)*. Questa comporta, nel suo risvolto negativo, il rifiuto del peccato. Il discorso si sviluppa in tre momenti: *a)* praticare la giustizia rompere con il peccato (lGv 2,29-3,10; *b)* praticare la carità (lGv 3,11-24); c) discernere lo Spirito per mezzo della fede autentica (lGv 4,1-6).

3° - *Dio è amore* (lòv 4,7-5,12). L'annuncio tematico, che ricorre due volte, presenta la realtà profonda e salvifica di Dio (lGv 4,8.16). In quest'ultima sezione si possono riconoscere due momenti: *a)* l'amore viene da Dio (lGv 4,7-21); *b)* la fede come risposta alla testimonianza di Dio da attuarsi nell'amore (lGv 5,1-12). L'insistenza su alcuni termini: "credere", 5 volte, "testimoniare", 4 volte, e "testimonianza", 6 volte, dà il tono a questa parte finale.

La lettera si chiude con un epilogo in forma di *post scriptum,* in cui è indicato lo scopo (lGv 5,13), con alcune istruzioni sulla preghiera, in particolare per il fratello peccatore distinto dall'"apostata" peccato che conduce alla morte (lGv 5,14-15. 16-17), e una sintesi tematica, conclusa da un'ultima raccomandazione (lGv 5,18-20).

III - MESSAGGIO TEOLOGICO SPIRITUALE — Lo scritto posto sotto l'autorità di Giovanni comunica un messaggio essenziale, concentrato nella riscoperta e nell'approfondimento della cristologia. Partendo dalla forte concentrazione cristologica del messaggio giovanneo, si possono individuare quelle che sono le strutture portanti di questo piccolo trattato teologico, sul quale si innesta un originale progetto spirituale.

1. L'INIZIATIVA SALVIFICA, EFFICACE E FEDELE DI DIO - Nonostante la preoccupazione cristologica e lo scopo ecclesiale e parenetico dell'autore, la lettera di Giovanni si raccomanda per la sua impostazione solidamente teologica. Il punto di partenza del processo salvifico, reso possibile dalla mediazione storica di Gesù e che si prolunga nella comunità cristiana, è Dio, il Padre. "Dio è luce" (lGv 1,5), "Dio è amore" (lGv 4,8.16): sono queste due presentazioni di Dio, che si oppone alle tenebre dell'odio dissolutore e mortifero, che danno il taglio teologico e dinamico alla teologia del nostro scritto. Dio Padre sta all'origine della generazione dei credenti, i quali accolgono la parola, come germe e seme interiore, e vivono nella dimensione di alleanza. Questa è espressa con le formule tipiche giovannee: "rimanere" in Dio, "conoscere" Dio. Questa riflessione sull'iniziativa salvifica di Dio appare nel testo centrale, dove si precisa la natura dell'amore, gr. *agape/agapdn.* Dio è amore nel senso che egli rivela e manifesta il suo impegno gratuito ed efficace in Gesù Cristo, il Figlio unigenito e l'inviato. Nella sua autodonazione in croce si ha il perdono dei peccati e la radice della comunione con Dio.

L'amore di Dio, rivelato e comunicato storicamente in Gesù, sta alla radice ed è il modello dell'amore tra i credenti: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, poiché l'amore è da Dio e chi ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. L'amore di Dio si è manifestato tra noi in questo: Dio ha inviato il suo Figlio unigenito nel mondo, affinché noi avessimo la vita per mezzo di lui. In questo si è manifestato l'amore: non noi abbiamo amato Dio, ma egli ha amato noi e ha inviato il Figlio suo come propiziazione per i nostri peccati. Carissimi, se così Dio ha amato noi, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri Dio rimane in noi e il suo amore in noi è perfetto. Da questo conosciamo che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: che egli ci ha dato il suo Spirito» (lGv 4,7-13). È notevole in questo testo non solo la sottolineatura dell'iniziativa radicale di Dio-amore, ma anche la dimensione trinitaria: da Dio per mezzo di Gesù Cristo, l'inviato e il Figlio, l'amore passa nei credenti attraverso il dono del suo Spirito. Anche l'amore dei credenti per Dio e tra loro come risposta all'iniziativa di Dio ha la sua fonte ultima in Dio.

2. CREDERE IN GESÙ CRISTO FIGLIO DI DIO - L'accento posto sull'accoglienza dell'iniziativa di Dio come condizione di salvezza, appare nello scritto giovanneo dalla frequenza del verbo "credere", nove volte, e ancora di più dei verbi "conoscere", 25 volte, e "sapere", 15 volte. La fede cristologica è quella che riconosce in Gesù il Cristo, il Figlio di Dio, senza dividere o separare il Gesù storico, venuto nella carne, dal Cristo, Figlio di Dio, riconosciuto e accolto nelle formule di fede tradizionali. Questa è la condizione per avere il perdono dei peccati, che ha la sua fonte storica nella morte in croce. In opposizione alla cristologia e soteriologia riduttive degli avversari l'autore insiste nella fede tradizionale dettando fin dalle prime righe: «Se invece camminiamo nella luce, come lui (Dio) è nella luce, noi siamo in comunione gli uni con gli altri e il sangue di Gesù, suo Figlio, ci purifica da ogni peccato» (lGv 1,7). Riprende questo tema subito dopo in questi termini: «Se qualcuno pecca, noi abbiamo come intercessore *[paràklstos]*, presso il Padre, Gesù Cristo, che è giusto. Egli è la propiziazione *[hìlasmós],* per i nostri peccati, e non solo per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo» (lGv 2,1-2; cf. 4,10). È questa fede cristologica genuina, fondata sulla tradizione, che viene presentata come fede combattente e perseverante; una fede vittoriosa nei confronti del maligno (lGv 2,13-14), sui falsi maestri (lGv 2,19; 4,4) e anche sul mondo (lGv 5,4). Tale insistenza cristologica è il perno e il cuore dell'esortazione giovannea. Infatti la manifestazione storica e salvifica dell'amore di Dio in Gesù è il fondamento del modo di agire dei credenti: «Da ciò abbiamo noi conosciuto l'amore: egli ha dato la sua vita per noi, quindi anche noi dobbiamo dare la nostra vita per i fratelli» (lGv 3,16). Allora si comprendono le conseguenze che derivano dall'autentica cristologia sia sul piano salvifico come su quello della vita cristiana ed ecclesiale. Perciò è giustificata la decisa presa di posizione nei confronti dei falsi maestri.

L'autore non solo mette in guardia, ma richiama la professione di fede tradizionale: «Da questo voi conoscete lo Spirito di Dio: ogni spirito che confessa Gesù Cristo venuto nella carne, è da Dio; e ogni spirito che non confessa Gesù, non è da Dio» (lGv 4,2-3). E ancora verso la fine della lettera egli propone la cristologia tradizionale in polemica con quella dei dissidenti: «Chi crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio» (lGv 5,1). E con una terminologia che fa eco a quella del quarto Vangelo il nostro autore ripropone la valenza storica e salvifica della vicenda di Gesù, culminante nella morte di croce e nella glorificazione: «Ma chi è colui che vince il mondo se non chi crede che Gesù è il Figlio di Dio? Questi è colui che è venuto con acqua e sangue: Gesù Cristo. Non soltanto con l'acqua, ma con l'acqua e con il sangue. Ed è lo Spirito che ne dà testimonianza, poiché lo Spirito è la verità. Poiché sono tre che danno testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi» (lGv 5,5-8). La testimonianza che fonda la fede cristiana è quella che abbraccia l'intera esistenza di Gesù: dal battesimo acqua e Spirito alla sua morte in croce, sangue. Essa si prolunga nell'esperienza ecclesiale, dove si manifesta la sua efficacia nello Spirito comunicato ai credenti.

3. ATTUAZIONE DELLA FEDE NELLA CARITÀ - L'amore salvifico, che ha la sua fonte in Dio e si manifesta in Gesù Cristo, il Figlio donato nella forma estrema della morte, diventa la ragione profonda della vita dei cristiani e sta alla base della comunione ecclesiale. Da una parte, con un velato accento polemico, ma dall'altra con la costante preoccupazione di tracciare il cammino sicuro ai cristiani, l'autore li mette in guardia contro il rischio di separare la fede autentica dalle sue conseguenze pratiche ed ecclesiali: «Da questo noi sappiamo di conoscerlo (Dio): se osserviamo i suoi comandamenti. Chi dice: "Lo conosco", ma non osserva i suoi comandamenti, è un mentitore e la verità non è in lui. Invece se osserva la sua parola, veramente l'amore di Dio in lui è perfetto. Da ciò noi conosciamo di essere in lui: chi dice di dimorare in lui deve comportarsi come egli si è comportato» (lGv 2,3-6). Quelli che sono chiamati i "comandamenti" da osservare ed attuare, come conseguenza dell'adesione di fede, sono riassunti nell'unico comandamento, che è "antico", perché proposto fin dall'inizio e sta alla base della comunità, ma è anche "nuovo", perché è la piena e definitiva rivelazione della volontà di Dio (cf. lGv 2,7-8). La fonte e il modello di questo stile di vita, centrato sull'amore, sono definiti dall'evento salvifico: «Poiché questo è l'annuncio che avete ascoltato fin dal principio: dobbiamo amarci gli uni gli altri» (lGv 3,11). E ancora egli precisa questo pensiero con altre formule ricorrenti: «Questo è il suo comandamento: dobbiamo credere nel nome del suo Figlio Gesù Cristo [fede], e dobbiamo amarci gli uni gli altri, secondo il comandamento che egli ci ha dato. Chi osserva i suoi comandamenti rimane in Dio e Dio in lui. Da questo noi conosciamo che egli rimane in noi: dallo Spirito che egli ci ha dato» (lGv 3,23-24). In quest'ultima dichiarazione, che rimanda alla struttura trinitaria dell'esistenza cristiana, il centro è posto nell'avvenimento storico salvifico, nel quale appare l'amore di Dio, fonte e modello dei rapporti tra i credenti.

In breve, la lettera prima di Giovanni è un piccolo trattato dell'amore come nuovo volto di Dio, rivelato e reso accessibile da Gesù Cristo. Essa si impone per la sua attualità ed immediatezza, nonostante la distanza culturale e storica, ai lettori cristiani di ogni tempo. Il piccolo scritto con una capacità di sintesi eccezionale mostra la coerenza e unità del messaggio cristiano, dove si coniugano armonicamente la più alta riflessione su Dio, rivelatosi in Gesù Cristo, il Figlio unico, e le conseguenze per la vita spirituale e pratica sia per i singoli come per le comunità.

GIOVANNI (Discepolo)

Va dal 28-30 fin verso la fine del I secolo, e geograficamente dalla Palestina attraverso la Siria all'Asia Minore.

1. IL DISCEPOLO AMATO - Viene presentato da Gv come colui che sta all'origine della tradizione evangelica. Secondo l'opinione più comune, quella

tradizionale, il discepolo amato va identificato con l'apostolo Giovanni, figlio di Zebedeo e fratello di Giacomo, mai nominato nel quarto Vangelo eccetto che nel c. 21, aggiunto nella seconda edizione; ed anche qui accomunato al fratello Giacomo solo nella forma patronimica di "figli di Zebedeo" (21,2). La difficoltà maggiore contro tale identificazione viene dalla breve notizia su di lui, che leggiamo nel racconto della passione: «L'altro discepolo», identificato col discepolo amato, «era noto al sommo sacerdote» (18,15). Ciò sarebbe difficilmente pensabile di un pescatore della Galilea, anche se possedeva col padre un'azienda di pesca (Mc 1,19-20 e par.). L'obiezione minore, invece, che Giovanni non si sarebbe mai chiamato «discepolo che Gesù amava», trova una risposta plausibile in 20,2, dove si ha uno spiraglio sulla duplice fase della tradizione che riguarda il testimone. Vi si legge: «(Maria Maddalena) corse allora ed andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo che Gesù amava». In questo brano sono uniti insieme due appellativi della stessa persona: "l'altro discepolo" e "il discepolo che Gesù amava". Si può pensare che l'apostolo testimone si sia nascosto sotto l'anonimato dell'"altro discepolo" (1,37-40; 18,15-16; 20,8), mentre la sua comunità, ispirandosi al noto episodio dell'ultima cena, lo avrebbe chiamato "il discepolo che Gesù amava" (13,23-26; 19,25-27; 20,2; 21,7.20-23.24). L'importante testimonianza di Ireneo (ca. 140-202) va nello stesso senso *(Adv. Haer.* III, 1,1). Le ipotesi alternative non hanno trovato credito. L'unica che tiene ancora il campo è che si tratti di un discepolo anonimo della Giudea o addirittura di Gerusalemme; ciò spiegherebbe sia la sua particolare conoscenza e il suo interesse per la Giudea e Gerusalemme sia la sua conoscenza del sommo sacerdote. Però, a mio avviso, se questa seconda ipotesi spiega meglio alcune cose, ne lascia in ombra molte altre, che trovano invece la loro naturale spiegazione nell'identificazione del testimone con Giovanni, come: la sua appartenenza al gruppo dei dodici, il suo anonimato, la sua vicinanza a Pietro, il suo ruolo nella comunità primitiva di Gerusalemme, attestato dagli Atti... Tanto vale quindi tenere la tesi tradizionale. La conoscenza della Giudea e di Gerusalemme, poi, si può spiegare facilmente con gli anni passati da Giovanni nella comunità di Gerusalemme come apostolo e missionario accanto al fratello Giacomo, fino alla sua tragica morte nel 42 d.C., e a Pietro fino al concilio di Gerusalemme nel 48 o 49. La prima tappa nella formazione del quarto Vangelo è quindi rappresentata da quel testimone, di cui parla la seconda conclusione: «Questo è il discepolo che rende testimonianza di queste cose e che le ha scritte, e sappiamo che la sua testimonianza è veridica» (21,24). È la comunità giovannea che attesta la veridicità storica della testimonianza del discepolo amato. Gv poggia quindi, in ultima analisi, su un testimone oculare; è perciò un Vangelo testimoniale.

Giovanni fu dapprima discepolo di Giovanni Battista (1,35-37). Ma dalla sequela del profeta di fuoco passò a quella di Gesù, a differenza di altri che rimasero legati al loro primo maestro e non accolsero Gesù, messia Figlio di Dio. È per costoro che annuncia già nell'inno del prologo: «Non era lui (=Giovanni B.) la luce, ma (era) per rendere testimonianza alla luce» (1,8), cioè a Gesù. È per costoro che alla fine di un primo abbozzo del Vangelo mette in bocca ai credenti in Gesù queste parole: «Giovanni (B.) non ha fatto nessun segno; ma tutto ciò che egli disse di costui (=Gesù) era vero» (10,41). Giovanni, uno dei dodici, seguì Gesù in tutto il suo ministero fino ai piedi della croce, dove ricevette in consegna la madre sua (19, 26-28). E, dopo la risurrezione, con Pietro fu il primo testimone della tomba vuota: «Allora entrò anche l'altro discepolo ch'era arrivato per primo al sepolcro; *vide e credette»* (20,8). I due verbi "vedere" e "credere" sintetizzano la testimonianza di Giovanni, depositata nel Vangelo. Egli fu un testimone oculare ("vide"); ma la sua visione fu una visione di fede ("credette"), illuminata dallo Spirito. Il testimone poi invita tutti a partecipare alla sua stessa esperienza di fede (20,31). È dalla testimonianza di Giovanni che prende avvio quella tradizione evangelica che confluì nel quarto Vangelo.

2. LA FORMAZIONE DELLA TRADIZIONE - Veniamo così alla seconda tappa nella formazione del Vangelo: la tradizione. Ognuno di noi ha un suo modo di

vedere e di interpretare il mondo e le persone. Giovanni, proprio per la sua fede, penetrò profondamente nel mistero di Gesù; ma passando attraverso la storia. Per lui la storia di Gesù era come un grande simbolo: rimandava ad una realtà invisibile, che spiegava il fatto storico. L'evento storico in sé rimarrebbe muto senza la voce luminosa della fede. È l'impatto gigantesco della personalità di Gesù che sta al centro di questa tradizione. Così i suoi miracoli vengono raccontati come "segni" in quanto rivelano e significano chi è Gesù per l'uomo: il messia della nuova alleanza, la luce del mondo, il pane della vita, la vita stessa. E i suoi discorsi sono essenzialmente discorsi di rivelazione, cioè discorsi in prima persona col verbo "essere". Egli parla continuamente di sé in prima persona. Ma, oltre a queste due forme letterarie, tipiche della tradizione giovannea (i segni e i discorsi di rivelazione), troviamo in essa anche molti elementi comuni con la tradizione sinottica. La vicinanza più vistosa la si riscontra nel racconto della passione, vicino particolarmente a quello lucano.

La tradizione giovannea dev'essersi formata in ambiente palestinese prima del 70 d.C. Colui che ne sta all'origine, infatti, conosceva bene la topografia della Giudea e di Gerusalemme, e in particolare il tempio prima della sua distruzione ad opera di Tito, perché dimostra di conoscere le feste liturgiche e il culto templare (Gv 5-10). Inoltre gli ambienti culturali, con cui sembra aver avuto contatto, in particolare quelli di Qumran e di Samaria, scompaiono o non hanno più alcuna importanza dopo il 70. Va notato, infine, che questa tradizione conosce una cronologia della vita pubblica di Gesù notevolmente più lunga di quella sinottica. Mentre infatti i vangeli sinottici conoscono una sola pasqua di Gesù, quella della sua passione-morte-risurrezione, la tradizione giovannea invece ne conosce almeno tre (se non quattro); e quindi prolunga almeno a tre anni la vita pubblica di Gesù. Per di più, mentre la tradizione sinottica sviluppava ampiamente il ministero in Galilea, quella giovannea invece si interessava di più del ministero di Gesù a Gerusalemme (Gv 2,13-3,36; 5; 7-20). Della Galilea parlano solo i cc. 1,43-2,12 e i cc. 4 (viaggio attraverso la Samaria), 6 e 21. Vi è anche un interesse per la Samaria (Gv 4), che sembra riflettere la prima predicazione missionaria di Filippo in Samaria, seguita da quella di Pietro e Giovanni (At 8). Questa tradizione orale fu originariamente in aramaico, la lingua di Gesù e della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme. Di questa fase più arcaica nel Vangelo attuale rimangono ben 11 vocaboli, di cui 6 tradotti *(rabbi 2* volte, *messias, Kèfa, Siloam, Thomas);* 3 sono nomi di località (Bethesda, Gabbatha e Golgotha); e 3 sono comuni con i sinottici (amen, ripetuto due volte, osanna e manna). L'ipotesi che il Vangelo sia stato scritto originariamente in aramaico non ha ormai più alcun seguito.

In conclusione, la tradizione orale ha origine da Giovanni apostolo, è palestinese, di lingua aramaica (almeno nella sua prima fase) e da collocarsi prima del 70.

3. PRIMA EDIZIONE DEL VANGELO E SUA STRUTTURA - La terza tappa nella storia del quarto Vangelo è la sua prima edizione, che finiva al c. 20 con la conclusione: «Gesù, in presenza dei discepoli, fece ancora molti altri segni, che non sono scritti in questo libro. Questi sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (20,30- 31). La prima edizione di Gv fu composta in ambiente greco: il pubblico cristiano, infatti, cui è rivolto, non conosce l'aramaico né l'ebraico, perché l'autore sente la necessità di tradurre in greco le parole aramaiche che riporta dalla tradizione (1,38). Potrebbe darsi che la conclusione di Gv, sopra riportata, facesse parte di un precedente Vangelo composto in ambiente giudaico per invitare gli ebrei alla fede, raccontando i miracoli di Gesù e la sua passione-morte-risurrezione. Ma come sta ora, è rivolto ad una comunità già cristiana, che dev'essere confermata nella fede, minacciata dall'esterno. Secondo la tradizione, il Vangelo sarebbe stato scritto ad Efeso, la splendida capitale della provincia proconsolare dell'Asia. Qui, forse, dopo il 50 o anche più tardi (non si sa nulla di preciso) venne l'apostolo Giovanni che formò intorno a sé una comunità cristiana, la quale si diffuse nei principali centri dell'Asia proconsolare

(le sette città nominate nelle lettere dell'Apocalisse). Queste comunità erano state modellate dalla tradizione viva, passata con Giovanni dalla Palestina in ambiente ellenistico e cosmopolita. Forse questo ampliamento di orizzonte influì anche sul linguaggio giovanneo, che allargò il suo sguardo al "mondo" ed usò una lingua greca che, se pur risente della sua origine semitica, trova tuttavia larga risonanza nella cultura ellenistica. Basti pensare al *Lògos* del prologo. È pure in questa comunità dell'Asia Minore che la fede trova un'espressione entusiastica ed innica. È in questo contesto liturgico, attestato anche dall'Apocalisse, che si colloca l'inno al *Lògos* del prologo, «il più bell'inno cristiano» (L. Bouyer).
Ma vi è un altro elemento questo disturbante che entra nella vita della comunità: la persecuzione da parte della sinagoga giudaica. È solo nel quarto Vangelo che troviamo il termine strano *aposynàgdgos* (9,22; 12,42; 16,2), che significa "escluso dalla sinagoga", ossia dalla comunità giudaica. Questa esclusione ufficiale sembra legata alla maledizione contro i gruppi eretici (tra cui anche i cristiani), comminata dal patriarca del concilio e accademia di Iamnia (Iabne), Gamaliele II (90-110 d.C.). Egli fece inserire, nella preghiera sinagogale delle "Diciotto benedizioni" *(Semoneh Esreh),* una maledizione che suonava così: «Siano distrutti i Nazareni (i cristiani) e i *Mirtini* (gli eretici) in un istante e siano cancellati dal libro della vita e non siano scritti insieme con i giusti». I giudeo-cristiani, che fino allora erano stati considerati un gruppo giudaico, legato alla sinagoga e prima del 70 al tempio si videro posti di fronte alla drammatica alternativa o di abbandonare la loro fede in Gesù aderendo a Mosè (9,28-29) o di mantener visi fedeli accettando l'esclusione dalla sinagoga. Si riflettevano così nella vita della comunità quelle aspre polemiche fra Gesù e "i giudei" (termine tipico di Giovanni per designare i capi ostili a Gesù), registrate nella tradizione giovannea, che venivano attualizzate (Gv 6; 7-9). Il Vangelo, rivolto in particolare ai giudeo-cristiani, era un invito a mantenersi fedeli nella persecuzione incombente; erano invitati a guardare al cieco nato, guarito da Gesù, maledetto e cacciato dal sinedrio perché confessava coraggiosamente Gesù (Gv 9). Quello era il modello da seguire. Di qui si comprende anche l'insistenza sul «rimanere nella parola di Gesù» (8,31; 15,7) e «nel suo amore» (15,14), la predizione della persecuzione da parte della sinagoga (16,2) e il monito a non aver paura di confessare pubblicamente Gesù (12,42).

Su questo sfondo di una comunità minacciata dall'esterno, invitata a serrare le file e a confessare apertamente la divinità di Gesù, che scandalizzava i giudei, si può comprendere la prima edizione del Vangelo, composto da uno della comunità, particolarmente vicino al testimone Giovanni.

Il *piano* del Vangelo seguiva, grosso modo, lo stesso schema dei sinottici: ministero del Battista, ministero di Gesù in Galilea, ministero in Giudea e a Gerusalemme, passione-morte-risurrezione. Ma il contenuto e la stessa disposizione del materiale erano originali. Così il Battista da profeta escatologico infuocato diveniva il testimone di Gesù, Agnello di Dio e Figlio di Dio; i miracoli si riducevano di numero, ma erano più significativi, tanto da chiamarli "segni"; i discorsi riguardavano praticamente sempre la persona di Gesù; il ministero in Galilea era ridotto in favore di quello in Giudea e a Gerusalemme.

La *struttura* del libro, corrispondente al progetto dell'autore, è la seguente: inizia col solenne prologo innico al *Lògos* (1,1-18). La *prima* grande *parte* è chiamata usualmente "libro dei segni" (1,19-12,50): l'introduzione (1,19-51) finisce con l'annuncio di Gesù a Natanaele: «Vedrai cose più grandi» (1,50), cioè i segni. Seguono altre tre sezioni: da Cana a Gerusalemme e attraverso la Samaria, di nuovo a Cana (2-4), le feste giudaiche reinterpretate cristologicamente (5-10) e la preparazione prossima alla passione (11-12); questa prima grande parte si conclude con una duplice valutazione del ministero pubblico di Gesù, piuttosto pessimista: quella dell'evangelista riferentesi ai "segni" (12,37-43) e quella di Gesù riferentesi ai discorsi di rivelazione (12,44-50). La *seconda parte* è costituita dal "libro degli addii": contiene i discorsi che Gesù rivolge ai suoi discepoli durante l'ultima cena, incentrati sui temi della fede e dell'amore (13-17). La *terza parte* (18-19) narra la passione-morte-sepoltura di

Gesù, che si snoda fra due orti: quello del Getsemani (18,1) e quello del sepolcro nuovo (19,41); il racconto mette in luce il paradosso del trionfo regale di Gesù (re, però non di questo mondo) nella condanna a morte e nella crocifissione con l'episodio conclusivo del colpo di lancia, che ne rivela il senso profondo: Gesù è l'Agnello di Dio e il Servo del Signore, che toglie il peccato del mondo, dona lo Spirito e la vita. La *quarta parte*, la più breve, è limitata al c. 20, che racconta, in due dittici, da una parte il sepolcro vuoto e l'apparizione a Maria Maddalena (20,1-18), dall'altra l'apparizione ai discepoli senza Tommaso e quindi a Tommaso in particolare (20,19-29). L'evangelista nella conclusione definitiva (20,30-31) dichiarava il suo scopo.

4. SECONDA EDIZIONE E SUO MOTIVO - L'ultima tappa nella composizione del Vangelo è rappresentata dalla sua seconda edizione con l'aggiunta del c. 21 ed una seconda conclusione generale. Questa seconda edizione è motivata, almeno in parte, dalla morte del testimone Giovanni al tempo dell'imperatore Traiano (98-117 d.C.), se teniamo per buona la notizia di Ireneo, riportata da Eusebio *(Hist. Eccl.* III, 23,1-4). Nel c. 21 leggiamo infatti questo breve episodio: Pietro, dopo aver ricevuto dal Pastore risorto l'autorità di pascere le sue pecore e la profezia sulla sua morte, chiede a Gesù che ne sarà del discepolo amato. «Gesù gli rispose: "Se voglio che lui rimanga finché io venga, che te ne importa? Tu seguimi!". Si sparse perciò tra i fratelli la voce che quei discepolo non sarebbe morto. Gesù però non gli aveva detto che non sarebbe morto, ma: "Se voglio che lui rimanga finché io venga, che te ne importa?"» (21,22-23). Con Giovanni si chiudeva un'era, quella apostolica dei primi testimoni. E ciò deve aver creato un grande vuoto, proprio perché la comunità, forse per l'età longeva cui era pervenuto il testimone, si illudeva che il Signore sarebbe tornato presto, prima della sua morte. Ora non Io potevano aspettare più così presto. Dovevano abituarsi a vivere nel mondo, nel tempo della chiesa senza perdere tuttavia la tensione escatologica verso la venuta del Signore, senza che il loro cuore cessasse di invocare: «Vieni, Signore Gesù!». È proprio a questi due problemi che risponde il c. 21, aggiunto dal secondo redattore. L'autorità pastorale, nella comunità ecclesiale, data a Pietro dal Signore risorto, significa discretamente il tempo lungo della chiesa; l'altro episodio, che riguarda il destino del discepolo amato, intende mantenere viva nella comunità la tensione verso la venuta di Gesù, che minacciava di affievolirsi dopo la morte dell'apostolo testimone. In tal modo il c. 21, che tradisce un'altra mano (lo stile è infatti un po' diverso da quello del Vangelo ed ha qualche tratto lucano), ma che utilizza brani di tradizione giovannea, risulta essere un felice epilogo, aperto al tempo della chiesa fino al ritorno del Signore. Gv non racconta, come fanno Mt e Lc, l'ultimo addio, gli ultimi comandi e la scomparsa definitiva di Gesù risorto. Ma Io fa intuire per il fatto che parla di "salire al Padre" (20,17) e del suo "ritorno" (21,22-23). In tal modo la tradizione giovannea si mantiene fedele fino in fondo al suo linguaggio allusivo e simbolico. Il Vangelo è così compiuto, mentre la comunità, rimasta orfana, rende onore alla testimonianza del discepolo amato (21,24) ed esalta in modo iperbolico l'opera salvifica di Gesù (21,25).

II - TEOLOGIA —

Qual è il messaggio teologico del quarto Vangelo? Gv presenta la fede cristiana nel suo vertice più elevato e nella sua specificità più tagliente.

1. CRISTOLOGIA ELEVATA E RIVELAZIONE DEL PADRE - La teologia giovannea è incentrata nella cristologia. Gesù è essenzialmente il rivelatore del Padre attraverso la sua persona e la sua parola; perfino la sua morte e risurrezione viene letta come "ritorno al Padre". Possiamo sintetizzare la cristologia elevata di Giovanni, ricorrendo a quattro modelli interpretativi. Il *primo* è un modello tradizionale: Gesù è il Figlio unigenito, inviato dal Padre nel mondo per salvarlo (3,16-17). Come Figlio unigenito, solo lui lo può rivelare (1,18), perché «egli è nel Padre e il Padre è in lui» (14,10-11). Questa mutua immanenza è l'elemento specifico del modello giovanneo rispetto a quello sinottico, che al massimo arriva alla mutua perfetta conoscenza tra il Padre e il Figlio (Mt 11,27; Le 10,22). Il *secondo* modello è presentato nel prologo: Gesù è il Verbo, che era fin nel

principio presso Dio e per mezzo del quale tutto è stato fatto. Incarnato, rivela agli uomini la gloria del Padre e porta loro la grazia e la verità. Anche se dai "suoi" non è accolto, ai credenti dà il potere di divenire "figli di Dio" *(tékna Theou)* (1,12-13). In questo modello viene affermata esplicitamente la preesistenza eterna e divina di Gesù, Verbo e Figlio unigenito. Il *terzo* modello, legato al titolo di "Figlio dell'uomo", viene letto sullo sfondo di escatologia presenziale invece che su uno sfondo apocalittico come nei sinottici. Il Figlio dell'uomo, disceso dal cielo (3,13; 6,38.42) e quindi incarnato, si presenta già ora come giudice, che salva chi lo accoglie nella fede, ma indirettamente condanna chi lo respinge. Come Figlio dell'uomo sarà innalzato sulla croce e di lì attirerà tutti a sé (12,32); regnerà dalla croce (Gv 18-19). E quindi con la risurrezione "salirà là dov'era prima" (6,62; 20,17), cenno discreto alla condizione divina, nella preesistenza. Il *quarto* modello cristologico compare nei discorsi di rivelazione, tipici del Gesù giovanneo, nella duplice forma: assoluta e pronominale. L'espressione assoluta "Io sono", usata anche per Jhwh nell'AT (Deutero-Isaia, che rimanda ad Es 3), pone Gesù sullo stesso piano di Dio. La si trova tre volte (8,24.28; 13,19). L'uso pronominale lo si trova sette volte: Gesù è il pane di vita (6,35.51), la luce del mondo (8,12), la porta del gregge (10,7.9), il buon pastore (10,11.14), la risurrezione e la vita (11,25), la via, la verità e la vita (14,16), la vera vite (15,1.5); e rivela ciò che Gesù è per l'uomo e per il mondo. Lo stesso duplice orientamento verso il Padre e verso gli uomini è presente nei racconti dei miracoli: in quanto "opere del Padre" rivelano l'unità di Gesù, Figlio, con lui (14,11; 15,24; cf. 5,21-23); in quanto "segni" rivelano la sua azione salvifica nei confronti dell'uomo, rispondendo alle sue aspettative esistenziali più profonde.

Ma è nei discorsi dell'ultima cena che Gesù comunica ai suoi amici il mistero più profondo della sua persona. Nel breve dialogo con Filippo (14,8-11) Gesù gli risponde: «Chi ha visto me, ha visto il Padre... Io sono nel Padre e il Padre è in me». Gesù, perciò, è la via unica che conduce al Padre per attingere la vita alla sua stessa fonte. Lo Spirito-Paraclito, che egli invierà dopo il suo ritorno al Padre e alla sua glorificazione, continuerà presso i discepoli la sua stessa missione: li aiuterà, li guiderà alla comprensione della verità da lui rivelata e li assisterà per testimoniarla e difenderla di fronte al mondo. Così viene svelato il mistero trinitario di Dio come mistero che si riflette nella vita della comunità cristiana: l'unità del Padre e del Figlio, rivelata anche dall'invio dello Spirito, riverbera la sua luce sulla comunità di Gesù (17,20-23).

La cristologia elevata di Gv dipende dall'evento storico, letto in profondità con gli occhi della fede: il Verbo incarnato è la rivelazione e la visualizzazione del Padre invisibile e trascendente. È una rivelazione storica che, accolta nella fede, fa entrare l'uomo nella vita stessa di Dio.

2. ANTROPOLOGIA RADICALE E VITA ETERNA - L'uomo per Giovanni risulta immerso nelle tenebre, sotto il dominio del principe di questo mondo, il diavolo (8,44; lGv 2,9-11; 3,15). Se rifiuta coscientemente di credere, rimane nelle tenebre. L'unico modo di uscire dalle tenebre nella luce e di possedere la vita è quello di andare a Gesù e lasciarsi illuminare da lui, "luce de) mondo". Per Giovanni la fede è quello che per i sinottici è la conversione (*metànoia*). Chi non vuol credere è perché non vuol convertirsi, è perché non vuol essere disturbato nelle sue opere malvagie. Forse nessun brano del Vangelo esprime la sua antropologia in modo tanto chiaro e sintetico quanto il commento finale al dialogo di Gesù con Nicodemo: «Dio infatti ha tanto amato il mondo, che ha dato il Figlio suo unigenito, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna. Dio infatti non mandò il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (3,16-17). L'intenzione del Padre nell'inviare il Figlio nel mondo è solo quella di salvarlo; se viene condannato, è solo per colpa sua, perché l'uomo rifiuta di credere. Ed ecco come continua il discorso: «Chi crede in lui non viene condannato; chi non crede in lui è già condannato, perché non ha creduto nel nome del Figlio unigenito di Dio. Ora il giudizio è questo: la luce venne nel mondo, ma gli uomini hanno amato più

le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie. Poiché: chiunque fa il male odia la luce e non viene alla luce, perché le sue opere non siano smascherate. Colui invece che fa la verità viene alla luce, perché si riveli che le sue opere sono operate in Dio» (3,18-21).

In questo brano si rivela la concezione giovannea di una salvezza dell'uomo già presente. Mentre per i sinottici la vita eterna è futura, per Giovanni invece è già presente nel credente e la morte, per lui, non ha alcuna importanza (8,51-52). Ma nello stesso tempo anche la condanna è già presente per chi rifiuta di credere e rimane nelle tenebre: «Morirà nei suoi peccati» (8,24), cioè della morte eterna. La risposta di fede implica però anche la prassi, il "fare la verità", mettere in pratica la parola di Gesù (12,47), vivere in essa (17,17) e conseguentemente praticare la reciproca carità fraterna. Colui che crede in Gesù è anche colui che ama e non può che amare; ed ha perciò la vita e la dona. Chi è invece sotto il potere delle tenebre e del maligno non può che odiare e volere la morte dell'uomo, come il diavolo (8,44; lGv 3,8-15). Divisione radicale dell'uomo, che arriva fino all'intimo del cuore, dov'egli decide la sua esistenza; escatologia presenziale ed etica dell'amore: ecco in breve le caratteristiche principali dell'antropologia giovannea.

3. ECCLESIOLOGIA, SACRAMENTI ED ESCATOLOGIA FUTURA - L'ecclesiologia di Giovanni compare soprattutto nel c. 21, cioè nella seconda edizione del Vangelo. Gesù affida le sue pecore a Pietro, che continua visibilmente il ministero pastorale di Gesù (Gv 10) nel tempo della chiesa. È però un ministero centrato nella fede in Gesù, il Santo di Dio (6,68-69) e nell'amore a lui (21,15-17), in modo che le pecore vengano condotte al loro vero Pastore, Gesù. Il pascere implica il ministero della parola e della guida pastorale nella vita pratica. Non è chiaro invece il rapporto degli apostoli con i sacramenti se non in 20,21-23, dove, mediante il dono dello Spirito, vien dato loro il potere di rimettere e ritenere i peccati, senza però precisare come. Anche del battesimo (3,3-5; 19,34-35; lGv 5,6-8) e dell'eucaristia (6,51-58) l'evangelista sottolinea più la loro necessità assoluta e, per l'eucaristia, il suo valore di inserzione vitale in Cristo, che non l'aspetto propriamente sacramentale. Insomma tutto viene orientato al centro: la persona di Gesù. Giovanni, più che dell'autorità ecclesiastica e dei sacramenti, che sembrano un dato pacifico nella sua comunità, è preoccupato piuttosto di mettere in evidenza il loro significato cristologico. Bisogna evitare l'istituzione fine a se stessa, né si devono concepire i sacramenti in senso automatico e magico, distaccati da Cristo, quasi un rito a sé stante. Questo è il monito di Giovanni. Su questo sfondo, che incarna la fede in una comunità strutturata e in segni concreti di salvezza, fa una sua apparizione fuggevole anche l'escatologia futura, legata strettamente alla persona di Gesù come quella presenziale: *«Ed io* lo risusciterò nell'ultimo giorno» (6,39-40.44.54). Il cristiano vive in una comunità in cui trova la parola di Gesù, la guida, (17, 20) la vita e la speranza nella risurrezione futura e nel ritorno del Signore (21,22).

GIOVANNI BATTISTA

Il Battista è una figura importante del mondo palestinese all'inizio dell'era cristiana. Egli è il profeta che segna il passaggio dall'epoca giudaica ai tempi messianico-escatologici. Per la sua formazione e attività egli è un originale testimonio del giudaismo intertestamentario nei suoi diversi tentativi di riforma spirituale, mentre per i suoi rapporti con Gesù e con i suoi discepoli può essere considerato come l'iniziatore del movimento cristiano.

I - LE FONTI — Le informazioni circa la personalità e l'attività di Giovanni Battista ci provengono dai quattro vangeli, dagli Atti degli Apostoli e da Giuseppe Flavio. Nella letteratura paolina manca ogni accenno al Battista.

1. I VANGELI E GLI ATTI - I tre sinottici presentano fin dall'inizio la figura del Battista collegandola con la profezia di Is 40,3 (Deutero-Isaia) e con quella di MI

3,1 (Mc 1,2). Essi menzionano la sua predicazione (molto sviluppata in Mt e Lc), la sua attività battesimale nel fiume Giordano (Mt 3,5s; Mc 1,5; Lc 3,3) e l'annuncio della venuta del "più forte", che si legge anche in Gv 1,27 e At 13,25. Il battesimo di Gesù da parte del Battista è narrato nei sinottici (Mt 3,12ss; Mc 1,9; Lc 3,21); ad esso è fatta un'allusione anche nel quarto Vangelo (Gv l,32s). In Lc 1-2 si trova la miracolosa annunciazione del Battista, la sua nascita e circoncisione, accompagnate da fenomeni straordinari, ed un breve riassunto della vita nascosta del Precursore. Gli eventi dell'infanzia del Battista, riletti mediante allusioni ed interpretazioni attualizzanti provenienti dall'AT, sono messi in parallelismo con gli eventi dell'infanzia di Gesù, evidenziando la superiorità e la missione divina di Cristo. Composti secondo criteri artistici e teologici particolari, i cc. 1-2 di Le riflettono la fede matura e la progredita riflessione della chiesa post-pasquale. L'arresto del Battista, dovuto alla coraggiosa denuncia dei peccati del tetrarca Erode, viene riferito già all'inizio del Vangelo di Luca (3,19s). Dal carcere il Battista invia un'ambasciata a Gesù (Mt 11,2-6; Le 7,18-23); la sua tragica morte viene riferita dai primi due evangelisti (Mt 14,3-12; Mc 6,17-29). L'elogio del Battista da parte di Gesù si trova in Mt 11,7-15 e Le 7,24-30. Il Precursore viene identificato con il profeta Elia (Mt 11,14). Il re Erode Antipa pensava che Gesù fosse il Battista redivivo (Mt 14,ls; Mc 6,14ss; Lc 9,7ss). Nel quarto vangelo il Battista appare come un testimone di Gesù (Gv l,6ss. 15.19-27.28-31.32ss.36; 3,25-30). Vengono inoltre forniti alcuni particolari topografici concernenti l'attività del Battista e il suo rapporto con Cristo.

Le informazioni contenute nei vangeli provengono in gran parte dai circoli della chiesa formati dai discepoli del Battista che divennero seguaci di Cristo. Infatti la figura del Precursore è interpretata in funzione della missione di Gesù. Tenui ed incerte sono le tracce delle testimonianze provenienti da quei circoli giovannei che non accettarono Gesù come messia. I testi evangelici si fondano su attendibili informazioni storiche, che sono confermate sostanzialmente da Giuseppe Flavio.

Negli Atti degli Apostoli si fa menzione del battesimo di Giovanni all'inizio del ministero di Gesù (1,22; 10,37), in quanto è diverso dal battesimo nello Spirito. Viene ricordata la testimonianza data dal Battista a Gesù (13,24s) e l'esistenza a Efeso di un distinto gruppo di discepoli del Battista alcuni anni dopo la sua morte (19,3).

2. GIUSEPPE FLAVIO - Nelle *Antiquitates judaicae* XVIII, 116-119 questo scrittore presenta il Battista come un maestro di pietà e di virtù; il suo battesimo vale come purificazione rituale del corpo, non per la remissione dei peccati. Vengono censurati gli aspetti messianici ed escatologici della missione del Battista. Il motivo della sua incarcerazione e morte è stato il timore di agitazioni politiche da parte del re Erode Antipa. Le informazioni di Giuseppe Flavio sono parziali ed unilaterali, adattate alla mentalità ellenistica. L'innocua personalità del Battista non spiega in alcun modo il suo arresto e la sua decapitazione.

II - INTERPRETAZIONE TEOLOGICA — I singoli evangelisti tratteggiano la figura e l'attività del Battista in modo personale, seguendo il criterio dell'interpretazione cristologica e adattando la loro redazione a scopi catechetici.

1. MATTEO - Per il primo evangelista il Battista è la sintesi di tutti i profeti che predicarono la salvezza mediante la conversione. Sulla sua figura sono proiettati alcuni tratti del profeta Elia, il precursore del giorno del Signore, cioè del tempo messianico (cf. MI 3,23; Mt 11,14; 17,10-13). Egli porta un mantello di pelo caratteristico dei profeti (Zc 13,4) e una cintura di cuoio ai fianchi come il Tesbita (2Re 1,8). Mediante la predicazione dell'imminente giudizio, delle esigenze etiche della conversione accettate mediante il rito del battesimo e l'accoglienza del "più forte" che deve venire, il Battezzatore realizza le speranze della riforma spirituale che erano connesse con la figura di Elia redivivo. In questo modo il Battista annuncia già la nuova epoca. Vi sono infatti alcune analogie tra il Battista e Gesù. Ambedue predicano la conversione e l'avvento del regno di Dio (Mt 3,2; 4,17), usano la stessa immagine dell'albero che non porta

i

frutto (3,10; 7,19), lanciano le stesse invettive contro i farisei e i sadducei (3,7; 12,34; 23,33). Le folle accorrono al battesimo di Giovanni e seguono Gesù da Gerusalemme, dalla Giudea e dalle regioni del Giordano (3,5; 4,25). Sia Gesù che Giovanni sono considerati dal popolo come profeti (21,26.45). Per questo Giovanni costituisce un ponte tra l'AT e il NT; tra la sua opera e quella di Gesù esiste un'ampia linea di continuità. Gesù stesso ha riconosciuto il ruolo unico ed eccezionale del Battista nel progetto salvifico di Dio (11,11.13).

2. MARCO - Questo evangelista considera l'apparizione del Battista al Giordano come l'inizio del "vangelo" (1,1), perciò la sua figura viene cristianizzata. Combinando la citazione di Is 40,3 con quella di MI 3,1, Marco (1,2-3) insiste sul ruolo elianico di Giovanni. Come precursore egli prepara la via per il messia predicando la penitenza, giacché questa proclamazione era una delle funzioni di Elia che doveva ritornare (MI 3,23; Sir 48,10). Il Battista mostra Gesù come messia, perché le Scritture dicono che Elia è il precursore del Signore. Particolare risalto viene dato da Marco alla narrazione della morte del Battista (6,17-29). Anche di Elia sta scritto nelle Scritture che doveva soffrire (9,13). Il Battista non è altro che l'immagine di Elia sofferente. Un segreto, come quello messianico per Gesù, avvolge la sorte dì questo profeta nel Vangelo di Marco. La sua identità deve rimanere nascosta nel disegno di Dio, come quella di Gesù fino alla risurrezione (9,9). Inoltre è da notare che il vocabolario usato per descrivere la passione e la morte del Battista è lo stesso di quello usato per Gesù. La sofferenza di Giovanni, identificato con Elia, prepara misteriosamente la via alla sorte finale di Cristo. Tuttavia Marco stabilisce una separazione netta tra il ministero del Precursore e quello di Gesù.

3. LUCA - Per il terzo evangelista nei cc. 1-2 Giovanni è un profeta, anzi il profeta escatologico dell'Altissimo, che viene proprio prima del Signore (1,17). Con lo spirito di Elia predica la conversione e la gioia, essendo ripieno di Spirito Santo; è un asceta (1,15). È separato da Gesù, che è il Figlio di Dio (1,35). Nel corpo del Vangelo (cc. 3-24), il Battista è presentato come profeta, anzi come più di un profeta (7,26), l'ultimo dei profeti (16,16), però non è identificato né con Elia né con il profeta escatologico. Luca elimina tutti i passi di Marco in cui il Battista è presentato come Elia redivivo (per es. Mc 1,6; 9,9-13, ecc.). Giovanni predica il giudizio imminente e la penitenza, indica precisi doveri pratici e sociali ai suoi uditori. Conduce una vita mortificata (7,25.33) e insegna ai suoi discepoli a digiunare spesso e a pregare. È un uomo di orazione ed un maestro di vita spirituale. Per Lc il Battista è essenzialmente un personaggio dell'AT, staccato da Cristo e totalmente subordinato a lui, come lo sono la legge e i profeti. Anzi con il Battista termina il periodo dell'AT (16,16); egli è ancora nell'epoca dell'attesa e la sua proclamazione apre la via alla seconda fase della storia della salvezza, che è quella di Cristo.

4. IL QUARTO VANGELO - L'interpretazione cristologica della missione del Battista è portata al sommo grado nel quarto Vangelo. Qui infatti il Precursore non gioca alcun ruolo nell'attesa messianica, ma è totalmente al servizio del messia già presente. Giovanni confessa pubblicamente davanti ai delegati delle autorità giudaiche di non essere né il messia né Elia né il profeta che deve venire, ma si identifica con la voce che grida nel deserto, cioè con colui che rende testimonianza a Cristo (l,20s). Egli non è lo sposo, ma l'amico dello sposo (3,29); non è la luce, ma è venuto per rendere testimonianza alla luce (l,7s) che è il Verbo incarnato. È stato scelto in modo particolare da Dio per svolgere questa missione: «Venne un uomo mandato da Dio e il suo nome era Giovanni» (1,6). La sua testimonianza è privilegiata, essendo la prima nel tempo, e verrà seguita da molte altre. «Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce... Non era lui la luce, ma per rendere testimonianza alla luce» (l,7s).

Senza tentennamenti il Battista proclama che Gesù è il messia, presente tra la gente ma nascosto agli occhi dei giudei, che si erano colpevolmente chiusi alla rivelazione divina (1,19-27). Inoltre Giovanni conosce e confessa la preesistenza di Cristo (1,15.30), la sua dignità divina (1,30) e la sua opera salvifica (1,29.36). I titoli dati a Gesù sono: sposo (3,29), Figlio di Dio (1,34), colui che battezza

nello Spirito (1,33), l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo (1,29). Quest'ultimo titolo, che affonda le radici nell'AT riferendosi all'agnello pasquale, alla vittima del primo giorno dell'espiazione, al giovane capro dell'apocalittica e al Servo sofferente del quarto carme del Deutero-Isaia, esprime sinteticamente il significato salvifico della passione e morte di Gesù.

Il battesimo di Giovanni è solo l'occasione perché Gesù sia rivelato in Israele. I discepoli, che il Battista raccoglie intorno a sé, accogliendo la testimonianza del proprio maestro passano a Gesù e costituiscono il nucleo della prima comunità messianica (1,35-51). La profonda conoscenza del mistero di Cristo che ebbe il Battista è attribuita ad una particolare rivelazione divina (l,32ss). La missione di Giovanni non è limitata nel tempo e nello spazio, ma possiede un valore universale e perenne. Infatti Giovanni «venne come testimone, per rendere testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui» (1,7).

Nel quarto Vangelo il Battista appare come il primo discepolo e apostolo di Gesù e rappresenta l'immagine ideale del vero missionario.

III - DETTAGLI STORICI — Dietro la sconcertante diversità delle narrazioni ed interpretazioni evangeliche si trova un solido fondamento storico relativo alla persona e missione del Battista.

1. LA PREDICAZIONE - Nel 28 d.C. (Lc 3,1) Giovanni appare nella valle del Giordano, lontano dai centri abitati, come un profeta e predicatore della penitenza e dell'imminente giudizio divino. Probabilmente era nato in Giudea, dai genitori Zaccaria e Elisabetta, di discendenza sacerdotale, ed in gioventù aveva avuto dei contatti con il deserto. Rivolge la sua predicazione a tutto il popolo ed esige da tutti, anche da quelli che si credono giusti, una radicale conversione che implica non solo un miglioramento morale ma anche la rinuncia alla sicurezza religiosa onde sfuggire all'imminente giudizio. La sua predicazione contiene delle risonanze escatologiche, che hanno lo scopo di sottolineare l'urgenza indilazionabile della conversione. A nulla valgono i privilegi fondati sulla razza, sulla elezione divina o sulla tradizione religiosa. Dio esige un'adesione personale e concreta alla sua volontà (Lc 3,8; Mt 3,8).

2. IL BATTESIMO - Le folle accorrono al Battista e si fanno battezzare, cioè immergere nell'acqua del Giordano, confessando i loro peccati. Il conferimento del battesimo è un tratto distintivo dell'attività di Giovanni, per cui anche da Giuseppe Flavio riceve il titolo di 'battezzatore'. Il battesimo giovanneo era un rito penitenziale, connesso con il pentimento e la detestazione delle colpe ed aveva come fine la purificazione dei peccati. Era conferito una sola volta dal Battista nell'acqua corrente. Il battesimo giovanneo si distingueva da quello dei proseliti ebrei, perché veniva impartito ai giudei e non ai pagani; era diverso dai bagni giornalieri praticati dalle sètte, come quella di Qumran, perché si faceva una sola volta con l'intervento di Giovanni e all'aperto. Si differenziava anche dalla purificazione annunciata dai profeti per il tempo escatologico (Ez 36,25; Zc 13,1), perché esso esigeva la conversione individuale. Il battesimo nel Giordano è stato una creazione originale del Battista e presenta delle caratteristiche uniche nel suo significato. Quale espressione di conversione esso garantiva la salvezza davanti al giudizio imminente e preparava all'avvento del regno di Dio. Da ciò appare che il Battista non è stato solamente un predicatore apocalittico, ma anche un mediatore di salvezza. Il Battista battezzò anche Gesù (Mt 3,13-17; Mc l,9ss; Lc 3,21s; Gv 1,3lss).

3. L'AVVENTO DEL "PIÙ FORTE" - Giovanni annunziò la venuta di uno «più forte di me» (Mt 3,11; cf. Mc 1,7; Lc 3,16; Gv 1,15.24), di cui egli non era degno di essere un servitore. Si tratta di un messia trascendente, che battezzerà nello Spirito Santo e col fuoco, cioè purificherà coloro che sono destinati alla salvezza e annienterà i peccatori impenitenti. In questo testo il battesimo ha un significato simbolico ed è inserito in una prospettiva di giudizio escatologico. Il messia e Signore che viene dopo il Battista è il protagonista di questo giudizio definitivo. Egli è identificato con il giudice universale, decide delle sorti degli uomini secondo il criterio della fedeltà che si sarà espressa in una giusta condotta di vita (cf. Mt 13,30.40ss).

i

Essendo probabilmente appartenuto per qualche tempo ai discepoli del Battista, Gesù riconobbe in Giovanni un inviato di Dio (Mt 11,9; Lc 7,26) e nell'opera di lui i segni dell'imminente regno del Signore (Mt 11,11); tenne il Battista in alta considerazione (Mt 11,11; Lc 7,28). Per qualche tempo Gesù e i suoi discepoli si diedero all'attività battesimale, contemporaneamente al Battista, guadagnandone parte dei discepoli (Gv 3,22-26; 4,ls). Contrariamente al proposito del loro maestro, i discepoli di Giovanni formarono un gruppo particolare, che si distinse per le proprie pratiche del digiuno e della preghiera (Mc 2,18; Lc 5,33; 11,1). Avendo esercitato l'attività battesimale unita alla predicazione penitenziale anche in Perea, suscitando un movimento particolare (Gv 3,23), il Battista fu arrestato, incarcerato nella fortezza di Macheronte e quindi messo a morte (Mt 14,3-12; Mc 7,17-29; Lc 3,19s).

4. RAPPORTI CON GESÙ - Le relazioni tra il Battista e Gesù non sono chiaramente esposte nei vangeli sinottici. Sembra che il Battista abbia preso coscienza dell'identità di Gesù come messia solamente in forma progressiva. Lo stile messianico di Gesù, che proclamava il vangelo del regno ai poveri (Mt 4,23; 5,3), accoglieva con bontà i peccatori e guariva gli ammalati (Mt 9,13), rappresentò una delusione per Giovanni e per i suoi discepoli, che attendevano un messia nel contesto di una riforma apocalittica inserita nel quadro delle istituzioni giudaiche (Mt 11,2-6; Lc 7,17-23). Il progetto messianico di Gesù, che si concluderà con la ignominiosa morte a Gerusalemme, fu causa di sconcerto e perplessità per il Battista e i suoi discepoli. Anche il Precursore ha subito la prova della fede e ha avuto bisogno di leggere l'attività globale di Gesù alla luce delle profezie dell'AT.

Dopo la morte del Battista Gesù fu considerato come un Giovanni redivivo (Mc 6,14ss; 8,8; Mt 14,ls; Lc 9,7ss), perché continuò l'opera del Battista circondato dai suoi discepoli. Dopo la morte di Gesù i seguaci del Battista, che consideravano il loro maestro come il messia e la luce (Gv 1,8.20), si opposero ai discepoli di Gesù che consideravano il Risorto come colui che era stato annunciato dal Precursore.

IV - IL BATTISTA E QUMRAN — Esistono convergenze tra la figura del Battista e la comunità di Qumran, spiegabili anche con la vicinanza geografica fra il luogo dell'attività del Battista e l'insediamento essenico sulle rive del Mar Morto. Il valore religioso del deserto e il ruolo svolto dal testo di Is 40,3 (1QS VIII,12ss; IX,19; Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4; Gv 1,23, l'attesa dei tempi escatologici (1QS IX,11; Gv l,19ss), l'invito al ritorno a Dio, la relazione tra battesimo e penitenza e la vita ascetica sono elementi che accomunano il Battista con la comunità del Mar Morto. Ma si riscontrano anche delle discordanze fondamentali, quali il carattere spirituale ed etico della conversione predicata dal Battista, aperta a tutti gli uomini, le caratteristiche originali del suo battesimo come segno di radicale cambiamento interiore, i tratti profetici della vita ascetica del Battista e il riconoscimento di Gesù come messia.

L'opera del Precursore si ispira al messaggio dei profeti veterotestamentari, soprattutto di Elia, Geremia e Ezechiele, che nell'annuncio del giudizio sul popolo e della effettiva conversione vedono l'ultima possibilità di sfuggire al "fuoco" (Mt 3,10s; Lc 3,9.16). È presente nel Battista l'influsso della corrente apocalittica; però, contrariamente ai circoli apocalittici intertestamentari, Giovanni non sottolinea il carattere cosmico del cataclisma messianico. I tratti particolari che fanno del Battista un'apparizione unica nella storia religiosa palestinese sono: una chiara coscienza del giudizio imminente, il ritorno alla predicazione morale profetica, l'apertura universalistica ed il messianismo, che non è di tipo davidico né deutero-isaiano né danielico né essenico.

GIUDA

La lettera di Giuda è uno dei più brevi scritti del NT: appena 25 versetti. Questo fatto forse spiega in parte lo scarso interesse e la poca conoscenza che ha avuto questo testo nella storia dell'esegesi fino ai giorni nostri. Ma l'autorità

spirituale del mittente, «Giuda fratello di Giacomo», e la forza incisiva del suo stile, nonché la proposizione del messaggio in forma essenziale, lo raccomandano all'attenzione dei lettori cristiani.

I - ORIGINE STORICA E LETTERARIA — Ambedue questi aspetti dello scritto sollevano dei problemi che meritano di essere illustrati brevemente prima di intraprenderne la lettura.

1. CANONICITÀ - La lettera di Giuda, che fa parte attualmente del gruppo delle sette lettere cattoliche, è nota e accolta come canonica a Roma già nel II secolo (Canone Muratori del 180 ca.). Essa è inoltre conosciuta come testo canonico da Clemente di Alessandria e da Origene, nonostante che esistano dei dubbi sulla sua canonicità. Eusebio di Cesarea la colloca tra gli scritti "controversi", ma nota che molte chiese conoscono la lettera di Giuda e la leggono *(Hist. Eccl.* II, 23,25; III, 25,3). Nella chiesa africana, Tertulliano la considera canonica, e come tale è riconosciuta dal concilio di Cartagine e da Agostino. Dubbi e incertezze sulla canonicità di Giuda si riscontrano nelle chiese di Siria (Antiochia). Le ragioni di questa perplessità sono in parte dovute al ricorso del nostro scritto ai testi apocrifi giudaici. Esse però sono controbilanciate dall'autorevolezza del mittente che si presenta come un personaggio importante della prima tradizione cristiana.

2. AUTORE, DATA E LUOGO DI COMPOSIZIONE - Il mittente della lettera si autopresenta come «Giuda, servo di Gesù Cristo, fratello di Giacomo» (Gd 1). Dalle quattro persone che nel NT portano il nome Giuda, procedendo per esclusione, si arriva ad uno dei quattro fratelli o parenti di Gesù (cf. Mt 13,55; Mc 6,3). Questo Giuda non appartiene al gruppo dei dodici, conosciuti come apostoli, altrimenti non mancherebbe questo titolo nell'indirizzo. D'altra parte l'autore non si presenta come "fratello di Gesù", ma di Giacomo, facendo riferimento al personaggio più noto negli ambienti dei giudeo-cristiani della prima generazione, sotto il cui nome e autorità è posta una lettera [Giacomo]. Per l'identificazione di questo Giuda non vi sono all'interno dello scritto indizi precisi. Esistono invece delle difficoltà reali per far coincidere l'autore del nostro scritto con il Giuda storico: il buon livello della lingua greca, l'esplicita collocazione nel periodo post-apostolico (Gd 17). Anche il contesto storico-culturale, a cui allude la lettera, suppone un periodo successivo alla prima generazione cristiana. Invece alcuni dati orientativi per tracciare la figura dell'autore possono essere desunti dall'uso dell'AT e di alcuni testi apocrifi giudaici. Mettendo insieme questi elementi si può pensare che l'autore della lettera di Giuda sia un anonimo cristiano, forse un discepolo di Giuda o che comunque si richiama all'ambiente e alla tradizione di Giacomo. Anche il luogo di composizione dello scritto è connesso con questi dati: l'ambiente siro-palestinese oppure quello egiziano-alessandrino. Per quanto riguarda la datazione si deve tener conto del probabile uso o della conoscenza della lettera di Giuda da parte dell'autore della 2Pt. Quindi il nostro scritto esisteva ed era in circolazione alla fine del I secolo.

3. SITUAZIONE VITALE - Lo scopo dello scritto è esplicitamente indicato subito dopo il saluto: «Carissimi, usando ogni sollecitudine nello scrivervi sulla nostra salvezza comune, non posso fare a meno di scrivervi per esortarvi a combattere per quella fede che fu consegnata ai santi una volta per tutte. Si sono infatti infiltrati tra voi alcuni individui, i quali già da tempo sono prenotati per questa condanna, empi, che stravolgono la grazia del nostro Dio in dissolutezza e rinnegano il nostro unico padrone e Signore Gesù Cristo» (Gd 3-4). I due obiettivi perseguiti dall'autore sono: la denuncia polemica di un gruppo di "empi", infiltrati nella comunità, con lo scopo di mettere in guardia i cristiani fedeli e consolidarli nella fede tradizionale. Il fronte avversario è difficilmente identificabile sulla base del testo che fa ricorso ai modelli della denuncia di stile profetico. Il discorso su questi dissidenti non obbedisce ad una preoccupazione di fornire un ritratto obiettivo, quanto invece di smascherarli e denunciarli davanti alla comunità cristiana. Si tratta di tendenze sincretistiche

teorico-pratiche, caratterizzate da uno spiritualismo gnosticheggiante, che sfocia nel libertinismo etico. Il gruppo dei dissidenti, che vive ancora all'interno della comunità (Gd 12), sembra che non riconosca l'assoluta signoria di Gesù Cristo, mentre fa assegnamento piuttosto sulle speculazioni esoteriche circa gli esseri spirituali, gli angeli. Forse prendendo lo spunto da una falsa concezione della libertà dello Spirito e da un'antropologia dualistica, i fautori della dissidenza indulgono ad un certo lassismo e permissivismo che sfocia nei disordini sessuali (Gd 8.11). Anche l'identificazione dei destinatari rimane precaria, data la genericità delle formule adoperate. L'indirizzo suona così: «Ai chiamati, amati in Dio Padre e custoditi per Gesù Cristo» (Gd 1). Si può pensare ad una comunità cristiana della seconda generazione di origine giudaica, o comunque familiarizzata con i testi della tradizione biblica e con alcuni scritti dell'apocalittica giudaica, ma esposta anche alle tendenze sincretistiche. L'insieme di questi elementi fa propendere per una o più comunità formate da ebrei convertiti, con una presenza di etnico-cristiani.

4. GENERE LETTERARIO E FONTI - Lo scritto, posto sotto il nome e l'autorità di Giuda, si presenta come una lettera nella sua forma esterna. Lo stile è quello di un discorso o predica di esortazione, ma con forti accenti di carattere profetico apocalittico. Lo scritto di Giuda si distingue per l'uso citazioni, allusioni, espressioni caratteristico dell'AT, interpretato in chiave attualizzante e tipologica (Gd 5.7.11). Alcune affinità e parentele si riscontrano anche con gli scritti del NT, in particolare con la lettera di Giacomo e le lettere pastorali. È invece un fatto unico ed eccezionale non solo il riferimento implicito a testi apocrifi giudaici, ma l'esplicita citazione di uno di questi apocrifi: *1 Enoch* 1,9 Gd 14-15; cf. *Assunzione di Mosè* Gd 9; *Testamenti dei 12 Patriarchi* Gd 6-7.

2. MESSAGGIO TEOLOGICO-SPIRITUALE - L'intento polemico del nostro scritto non esclude del tutto il rimando sia pure discreto alle motivazioni della fede tradizionale. Sullo sfondo si può intravvedere sia una cristologia, richiamata dalle formule e dai titoli tradizionali, come anche un progetto di vita cristiana. Gesù Cristo è proclamato come unico Signore (Gd 4.17.21). È notevole nell'ultima esortazione la struttura trinitaria dell'esistenza cristiana: «Ma voi, carissimi, costruendo voi stessi sulla vostra fede santissima, pregando nello Spirito Santo, mantenetevi nell'amore di Dio aspettando la benevolenza del Signore nostro Gesù Cristo in vista della vita eterna» (Gd 20-21). Fa eco a questa calda esortazione di solido impianto teologico lo splendido testo della dossologia finale, dove lo stile efficace dell'autore si coniuga con un'impostazione teologica sicura: «A colui che ha il potere di conservarvi immuni da cadute e di porvi davanti alla sua gloria senza macchia nella gioia, al Dio unico, nostro salvatore per mezzo di Gesù Cristo Signore nostro, gloria, grandezza, potenza prima di ogni tempo, ora e per tutti i tempi avvenire. Amen» (Gd 24-25).
Sulla base di questa essenziale cristologia e teologia tradizionale si può intravvedere il progetto di vita cristiana, sia in termini negativi come contrapposizione alle devianze dei dissidenti, sia in termini positivi come invito a conservare la fede in una santità di vita e coerenza etica che ha il suo centro nella carità (Gd 23-24). In breve, il piccolo scritto di Giuda, dettato dall'urgenza polemica, ripropone l'esperienza cristiana nei suoi tratti tradizionali contro il rischio di deformazioni tipiche di un ambiente di frontiera religiosa e culturale.

GIUDAISMO

PREMESSA — Ordinariamente gli storici designano col termine "giudaismo" la forma assunta dalla religione del popolo ebraico dopo la distruzione del primo tempio a opera di Nabucodonosor (nel 586 a.C.) c l'esilio babilonese, mentre per il periodo anteriore si suole parlare di "religione ebraica". L'uso di queste designazioni non deve fare perdere di vista la continuità al di là delle rotture e delle tappe di una grande evoluzione; ma non si devono neppure coprire le differenze, a volte profonde, che distinguono questi due periodi.

Per stendere i tratti salienti della storia dell'ebraismo che sfocia nel giudaismo occorrerebbe un'ampia documentazione con materiale selezionato e disposto in

modo cronologico: lavoro praticamente impossibile. La documentazione che abbiamo è vastissima, ma soltanto in rarissimi casi possiamo rispondere alle esigenze cronologiche. Ogni esame che volesse seguire il metodo esclusivamente cronologico condurrebbe solo a dubbi e nebulosità. Nell'impossibilità di fissare la successione cronologica degli eventi, la presente esposizione ritiene opportuno considerare cumulativamente prima tutto il periodo dell'esilio e poi quello del post esilio, e trattare nell'ambito di ogni parte la documentazione appropriata. È importante tenere presente che i libri della Bibbia, apparentemente unitari e apparentemente datati in un certo periodo prima dell'esilio, saranno trattati con metodo critico in accordo con la maggioranza degli studiosi dei nostri giorni.

I - IL PERIODO ESILICO — L'importanza dell'epoca che iniziò con l'ebraismo e sfociò nel giudaismo e poi nel cristianesimo è vasta e complessa; molte sono le incertezze storiche e sociali sia a proposito degli esiliati sia a proposito di coloro che rimasero in Palestina: la maniera e i motivi per cui avvennero le trasformazioni che apportarono cambiamenti così notevoli negli uni e negli altri e il modo col quale si realizzarono sono dati ai quali si può giungere soltanto attraverso un cumulo di osservazioni.

1. IN PALESTINA - I fatti che precedettero e quelli che seguirono l'assedio e la caduta di Gerusalemme dall'anno 598 agli anni 582-581 segnano la cosiddetta terza deportazione degli ebrei in Babilonia (Ger 52,30) e aprono uno squarcio sulla storia ebraica dal quale constatiamo quante profonde divisioni dilaniavano il popolo e come le deportazioni abbiano avuto carattere selettivo, limitate cioè alle persone che "contavano", mentre la grande massa del popolo restò nel paese, ed è quella che più tardi, dopo l'esilio, sarà chiamata "il popolo della terra".

Gerusalemme, che in un primo tempo era stata abbandonata, ritornò in qualche modo a essere il centro verso il quale tendeva l'animo di tutti. Da una breve notizia dell'epoca di Godolia veniamo a sapere che dalla Samaria una settantina di uomini si recarono al "tempio di Jhwh", allora distrutto, «con la barba rasa, le vesti stracciate e incisioni sul corpo» (cioè in lutto), portando incenso e offerte (Ger 41,4ss). È verosimile che viaggi del genere, verso la città e il tempio in rovina, non fossero un caso isolato e abbiano seguitato a compiersi lungo tutto il periodo dell'esilio da quanti erano rimasti in patria. Certo però che la desolazione era pungente. In questo periodo e tra questa popolazione rimasta si può, con verosimiglianza, inquadrare la redazione di alcuni salmi del genere delle "lamentazioni individuali" e "collettive". Così ad es. le aggiunte finali al Sal 51: «...Poiché non gradisci il sacrificio e, se offro l'olocausto, tu non lo accetti. Il mio sacrificio a Dio è uno spirito contrito, un cuore affranto e umiliato tu, o Dio, non disprezzi. Nel tuo amore fa' grazia a Sion, rialza le mura di Gerusalemme...» (51,18-20); e ancora il Sal 40 ove il salmista riconosce di essere stato «tratto dalla fossa della morte, dal fango della palude», di avere compreso che Dio non gradisce sacrifici e offerte, ma domanda che si faccia la sua volontà.

Fu probabilmente in questo periodo che un ignoto letterato ha composto l'una o l'altra delle cinque "Lamentazioni" che nella nostra Bibbia troviamo allegate al libro del profeta Geremia: forse i capitoli 1.3.5; ma si tratta soltanto di ipotesi, anche se molto probabili.

2. IN BABILONIA - La gente che "contava" dal punto di vista amministrativo, politico, sociale, intellettuale e religioso era stata deportata in Mesopotamia, come attestano le fonti di cui disponiamo. Si tratta tuttavia di una visione, che diremmo "classica", che riflette le condizioni dei reduci dall'esilio e l'impostazione che costoro diedero alla restaurazione, ma assai meno le condizioni reali. Tra i deportati e i rimasti si era, infatti, creata una differenziazione profonda che andò sempre approfondendosi. Mentre i deportati si trovavano in un centro vivacissimo e dirompente di dinamismo ove potevano sviluppare la loro identità e approfondire le linee della loro storia antica e recente arricchendola sia dal punto di vista religioso sia dal punto di vista sociale gli altri restarono in larga misura isolati in un paese piombato nella tristezza e nell'immobilismo, con quel certo sincretismo religioso che caratterizzò gli ultimi

anni dei due regni ebraici (il regno del nord, o d'Israele, e il regno del sud, o di Giuda), privo del dinamismo intellettuale e religioso dei profeti, che invece era vivo tra i deportati. Molto apertamente il pensiero degli esiliati sui rimasti è espresso dal presente testo: «Ai vostri fratelli che non uscirono con voi nella deportazione, così dice Jhwh degli eserciti: ecco io manderò in mezzo a loro la spada, la fame e la peste e li renderò come quei fichi cattivi... li perseguiterò... li renderò oggetto di spavento...» (Ger 29,16-19). Parole che denunciano a chiare lettere la valutazione religiosa di questo esilio, come si vedrà appresso.

3. L'IDEA DELL'ESILIO - L'esilio è un fatto storico, sebbene la precisa datazione di ogni evento sia irta di difficoltà. Come fatto storico dell'esperienza storica d'Israele, inevitabilmente esercitò un enorme influsso sul suo pensiero religioso. La trattazione del periodo dell'esilio e del post-esilio non è tanto un problema di ricostruzione storica, ma di comprensione della varietà di atteggiamenti assunti verso un fatto storico. In due testi il profeta Geremia propone la comune professione di fede e ne indica una nuova: «Giorni verranno, oracolo di Jhwh, nei quali non si dirà più: "Per la vita di Jhwh che ha fatto uscire i figli d'Israele dalla terra d'Egitto", ma piuttosto: "Per la vita di Jhwh che ha fatto uscire i figli d'Israele dalla terra del nord e da tutte le regioni nelle quali li aveva dispersi". E li ricondurrò nella loro terra che avevo dato ai loro padri» (23,7-8). La prima parte della "confessione" punta sull'evento decisivo dell'esodo, ma nella seconda il riferimento all'esodo non c'è più, a differenza di quanto si vedrà appresso nel Deutero-Isaia. Come constatiamo in altri testi che senza dubbio si riferiscono all'esilio, la liberazione non è presentata come un nuovo atto paragonabile all'esodo: «Perciò tu li hai messi in potere di popoli stranieri, ma nel tuo immenso amore non li hai sterminati e non li hai abbandonati completamente, perché tu sei un Dio clemente e misericordioso» (Ne 9,30-31); e ancora: «Ma quando si allontanarono dalla via che avevi imposto loro, nelle guerre soffrirono distruzioni tremende, furono deportati in terra non propria, il tempio del loro Dio fu distrutto dalle fondamenta e le loro città furono conquistate dai loro avversari» (Gdt 5,18-19).

Esilio e restaurazione furono presentati in termini di una continua grazia e favore di Dio operante a dispetto della realtà, che, in termini di giustizia, avrebbe richiesto la distruzione del popolo e del paese. E una plausibile ragione vi era. La permanenza in Egitto non è mai presentata come risultato dei peccati del popolo; l'esilio non poteva essere presentato allo stesso modo. Le riflessioni non sono sempre uguali e la maggiore concentrazione la si scorge nel senso di punizione, nel riconoscimento della rettitudine divina e, d'altra parte, nella convinzione della colpevolezza del popolo. Anche la restaurazione postesilica non fu considerata come una "liberazione" dall'oppressione delle nazioni nemiche (sebbene anche questo non manchi), ma come un atto di bontà realizzato liberamente da Dio che voleva riavere il suo popolo nuovamente sulla sua terra, «per amore del suo nome» (Ag 2,7-9; Zc 2,1 ss).

Con questo sviluppo non bisogna perdere di vista quello delle Cronache: il Cronista, profondamente cosciente della provvidenziale cura divina, cerca anche una più precisa comprensione dell'esilio indagando sul suo significato profondo. L'atto finale della distruzione di Gerusalemme è accompagnato dai motivi del disastro: «Jhwh, Dio dei loro padri, mandò ad avvertirli senza posa per mezzo dei suoi messaggeri, perché aveva avuto compassione del suo popolo e della sua dimora. Essi però si fecero beffe dei messaggeri di Dio e disprezzarono le sue parole e si burlarono dei suoi profeti, finché l'ira di Jhwh non salì contro il suo popolo a tal punto che non c'era più rimedio. Allora fece salire contro di loro i re dei caldei... e non risparmiò né giovane né fanciulla né vegliardo... Egli deportò in Babilonia chi era sopravvissuto alla spada... Così si adempiva la parola di Jhwh predetta per bocca di Geremia. Fino a che il paese non ebbe scontato i suoi sabati per tutto il tempo della sua desolazione restò in riposo, fino cioè al termine di settant'anni» (2Cr 36, 15-21). E altrove: «Ti ho purificato per me come argento, ti ho provato nel crogiolo dell'afflizione. Per riguardo a me, per riguardo a me lo faccio: come potrei lasciare profanare il mio nome?» (Is 44,22); «Mi hai

dato molestia con i tuoi peccati, mi hai stancato con le tue iniquità... per questo ho votato Giacobbe all'esecrazione» (Is 43,24-28).

L'esilio era dunque conseguenza del peccato: «Ah! Avessi tu badato ai miei comandamenti, il tuo benessere sarebbe come un fiume... Io sono Jhwh, il tuo Dio, colui che ti ammaestra, colui che ti guida» (Is 48,17-18). L'esilio fu visto anche come castigo. Ma colui che castigava vegliava sul castigato e a suo tempo gli dirà: il tempo della tua servitù è finito, la tua iniquità è stata scontata, per mano di Jhwh hai ricevuto un «doppio castigo per tutti i tuoi peccati» (Is 40,2). Sarà quindi Dio a dare l'annunzio del ritorno: «Uscite da Babilonia!» (Is 48,20).

Nel testo sopra citato delle Cronache, il riferimento al profeta Geremia è limitato ai "settant'anni" (Ger 25,11 e 29,10); e il Levitico addita un'altra motivazione per l'esilio: «Abbandonata da essi, la terra nella desolazione si rifarà dei suoi sabati ed essi sconteranno le proprie colpe» (Lv 26,43). È in relazione a questo pensiero che il Cronista vede nell'esilio la conseguenza della disobbedienza del popolo, ma anche di una più precisa mancanza: l'inosservanza del sabato. Il periodo dell'esilio fa scontare i sabati o anni sabatici non osservati; perciò nella restaurazione dovrà essere scrupolosa l'osservanza del sabato: e l'enfasi è sulla punizione e sull'espiazione. Il verbo ebraico usato per "scontare" e per "rifarsi", rispettivamente nelle Cronache e nel Levitico, è uguale e può essere preso in senso di "scontare" come anche in senso di "godersi- rifarsi": in tal caso l'esilio non è presentato soltanto come punizione, ma anche come periodo di ricupero necessario per la nuova vita dopo di esso. Le parole di Daniele: «Settanta settimane di anni sono fissate per il tuo popolo e la città santa» (Dn 9,24), sorpassano abbondantemente il periodo dell'esilio babilonese in senso stretto, e con esse la consacrazione del tempio nel periodo di Giuda Maccabeo (nel 167), sotto Antioco Epifane, segna definitivamente la fine dell'esilio e l'inizio del post-esilio. Se è così, quelle parole ci danno un'interpretazione dell'esilio che ne sottolinea la straordinaria importanza in quanto divide i tempi antichi dai presenti e lo propone come un periodo che era necessario attraversare.

4. IMPORTANZA DELL'ESILIO - Soltanto quanti lo avevano provato storicamente o spiritualmente appartenevano veramente al popolo. La riedificazione del tempio fu portata avanti dai "ritornati" e da quanti «sì erano tolti dalla contaminazione del popolo della terra per unirsi a loro» (Esd 6,21). L'esilio divenne così un concreto elemento di incontro per adunare la comunità che aveva conosciuto quella esperienza (elemento che dovette essere provato per mezzo di genealogie, vere o fittizie: Esd 2,3ss; 8,2ss; Ne 7,6ss; 10,lss; 12,lss). Questa linea di pensiero che denuncia la necessità dell'esilio l'incontriamo sia nel Cronista che nel Deuteronomista, come s'è visto.

Il Deutero-Isaia è l'unico autore a descrivere il ritorno dall'esilio come un ideale e trionfale esodo: «Nel deserto preparate la via a Jhwh... Farò scaturire fiumi su brulle colline, cambierò il deserto in un lago... Non soffriranno la sete mentre li conduce per il deserto: acqua dalla roccia egli farà scaturire per essi» (Is 40,3; 41,18; 43,19; 48,21; ecc.). Ma anche in questo entusiasmo il profeta ci offre uno squarcio di vita reale tra i deportati: vi sono degli scoraggiati, dei dimentichi di Gerusalemme, delle persone che si sentono schiave e non si scuotono la polvere di dosso, non v'è chi si metta alla guida degli altri e infonda coraggio (46,12; 51,17-20; 52,1-2): «I tuoi figli giacciono privi di forze agli angoli di tutte le strade» (51,20). Di fronte a questo stato di cose il profeta contrappone la volontaria discesa del popolo in Egitto all'esilio in Babilonia, effetto secondo il Deutero-Isaia di una deportazione immotivata: «L'assiro lo ha oppresso senza motivo, il mio popolo è stato deportato senza motivo» (Is 52,4-5).

Sulla scia di questa valutazione si giunse a considerare il periodo dell'esilio come il versante per una nuova comprensione del "giorno di Jhwh". Fino all'esilio, ogni volta che si trovava in difficoltà, Israele sperava nell'intervento punitivo di Dio contro i suoi nemici, ma i profeti minacciavano il castigo divino a motivo dei suoi peccati e si servivano dell'espressione "il giorno di Jhwh", che venne così a costituire una minaccia proprio contro Israele. Dall'esilio in poi l'espressione non fu più un sinonimo di collera divina contro Israele, ma contro i

suoi nemici, contro le nazioni: quindi giorno atteso da Israele come quello della restaurazione, della rinascita (cf. Gl 3-4); per Israele era una volta giorno di giudizio e castigo, ma dall'esilio in poi divenne giorno di promessa, di liberazione.

Una nuova meditazione di Israele su sé stesso la si può scorgere anche nella elaborata allegoria del libro di A Giona, vedendo Israele nel profeta e Babilonia nel pesce. A prima vista sembra che si faccia violenza alla semplicità del messaggio del racconto. Tuttavia è difficile sottrarsi all'impressione che responsabile di questa singolare presentazione sia, in parte, la situazione del popolo in esilio: esso riflette sulla parte che ha nei disegni divini rispetto agli altri popoli. L'esperienza dell'esilio lo condusse a riflettere sulla sua vera missione. Il libro esprime così assai bene le considerazioni, tutt'altro che uniformi, che occupavano le riflessioni dei deportati. Profonda intuizione pratica del monoteismo e quindi del valore universale dell'uomo, da una parte, ma anche repulsione naturale di fronte alla conversione di Ninive (già distrutta nel 612 e qui tipo di Babilonia), dall'altra, infine una mal valutata ma allora in voga comprensione della elezione: onde il libro termina con il disappunto del protagonista.

Sarebbe interessante poter collocare in questo periodo il grazioso libretto di Rut; esso sarebbe una voce di protesta che si affiancherebbe, con motivazioni proprie, al libro di Giona. Durante l'esilio crebbe la fede in una rinascita e si approfondì la convinzione della diversità di Israele rispetto agli altri popoli: due temi ricorrenti, in parte accennati, che incontriamo, ad es., nei profeti Gioele e Zaccaria: «Saprete ch'io sono Jhwh vostro Dio e che abito in Sion, mio monte santo. Gerusalemme sarà santa e gli stranieri non vi passeranno più» (Gl 4,17). Ed ancora: «Sii forte, Zorobabele... sii forte, Giosuè... sii forte, popolo tutto della terra... poiché io sono con voi» (Ag 2,4). «Sono grandemente geloso di Gerusalemme e di Sion, ma sono grandemente sdegnato contro le genti superbe giacché, mentre io ero un poco sdegnato, esse hanno compiuto il disastro... Io mi rivolgo nuovamente a Gerusalemme con misericordia: la mia casa sarà riedificata... Le mie città traboccheranno ancora di beni, Jhwh consolerà ancora Sion» (Zc 1,14-17). La ricostruzione del tempio è presentata dal profeta Zaccaria con le seguenti espressioni: «Prima di questi giorni non c'era ricompensa per l'uomo... non c'era pace a causa del nemico... Ora, verso il resto di questo popolo, non sono più come nei giorni passati... Seminerò la pace, la vigna darà il suo frutto, il suolo i suoi prodotti...» (Zc 8,9-11). Nei termini "ritornati" e "resto", si scorge l'insistenza sulla necessità del passaggio attraverso l'esilio, considerato momento divisorio di due epoche diversamente caratterizzate.

5. OPERE LETTERARIE –

a. *Ezechiele* - Tra i deportati, e in particolare negli ambienti colti, ebbe un influsso notevole il profeta Ezechiele. Dopo avere inizialmente insistito sulla ineluttabilità della rovina, egli una volta realizzata iniziò a infondere fiducia tra gli esiliati: la comunità rimarrà, ritornerà nella sua terra. Il profeta cooperò in modo determinante a suscitare e illustrare la coscienza dell'esilio come un meritato castigo, ma anche ad irrobustire la speranza che in futuro la vita non sarà più come prima, non sarà la ripresa della vita anteriore all'esilio, bensì nascerà una nuova comunità religiosa in una nuova società. Alcuni temi presentati per la prima volta nel suo libro fanno di Ezechiele il fondatore del giudaismo: la menzione di alcuni di questi temi è importante in quanto ebbero echi e sviluppi in futuro. Così, ad es., il carro divino con i quattro ammali (Ez 1; 9-10), il rotolo dolce al primo assaggio, ma duro da digerire (2,8-3,3), il segno *tau* (9,6), la visione della gloria che dopo la distruzione del tempio e la deportazione si trasferisce tra i deportati perché addita in essi il vero santuario (c. 11), la responsabilità individuale presentata come sostitutiva di quella collettiva fino allora dominante (c. 18), le prospettive per il futuro presentate in maniera scultorea nei cc. 36-37, le immagini apocalittiche della definitiva vittoria del bene sul male nei mitici paesi di Gog e Magog (cc. 38-39), infine la radicale riforma del culto, del sacerdozio e delle strutture del tempio futuro (cc. 40-48).

b. *Scuola sacerdotale* - La cosiddetta scuola sacerdotale riprese nell'esilio le antiche tradizioni e le proiettò nel futuro con una inevitabile dose di idealismo profetico e anche con spirito pratico: è questo il periodo nel quale si gettano le basi concrete della sistemazione di tradizioni e documenti in un'unica opera tessuta sulla filigrana del codice sacerdotale. Si pensi, ad es., alla "legge di santità" (Lv 17-26), che nella sua forma arcaizzante è un programma e un progetto della pianificazione di una nuova vita per il popolo, non già basata sullo spirito profetico ma sulla legge e sull'organizzazione. La vita fuori della Palestina non era, forse, come quella della generazione che visse nel deserto all'epoca di Mosè con la prospettiva di una nuova terra? Da questa intuizione in avanti la legge fu considerata dono di Dio sul monte Sinai per mezzo di Mosè. Eloquente, in questo senso, è il *Rotolo del Tempio* scoperto tra i manoscritti esseni di Qumran: in esso è contenuta la legge nella formulazione di discorsi diretti di Dio in prima persona.

c. *Scuola deuteronomista* - Anche la scuola deuteronomista redasse le sue tradizioni cercando di chiarire ai deportati che la condizione nella quale si trovavano corrispondeva, come naturale conseguenza, alla loro condotta antecedente e al volere divino manifestatosi assai prima con richiami e minacce. Per il Deuteronomista l'unico mezzo di liberazione dall'esilio era il ritorno all'alleanza, ritorno presentato letterariamente da tre discorsi messi sulla bocca di Mosè, ma aggiornati alla società fuori del deserto e bisognosa di ricordi del passato, incoraggiamenti, minacce e confronti con l'ambiente circostante (Dt 1,1-4,40; 9,7-10,11; 29-30). Con espressioni autorevoli, suadenti e decise il Deuteronomista seppe presentare agli esiliati una via paradigmatica del ritorno e della vita nuova che segnerà per secoli le aspirazioni e la condotta di Israele; creò, tra l'altro, anche il genere letterario del "testamento" che ebbe in seguito tanta fortuna. «Osserva i suoi statuti e i suoi ordinamenti... e sarai felice tu e i tuoi figli dopo di te» (4,40); «Quando su di te si saranno realizzate tutte queste parole, la maledizione e la benedizione che ti ho presentato, se le mediterai... se ritornerai... se ascolterai... quand'anche tu fossi stato condotto a una estremità del cielo, di là Jhwh tuo Dio ti raccoglierà e di là ti prenderà...» (30,1-4). Mai come nel Dt furono sottolineati l'elezione di Israele, i suoi obblighi e doveri morali e religiosi, e più che in ogni altro libro della Bibbia si appalesa il ripensamento dell'esilio in tutto il contesto della storia dell'esodo fino alla prigionia.

Il ripensamento sperimentato nei giorni dell'esilio e prolungatosi appresso giovò anche alla figura del profeta Geremia. I poemetti pieni di lirismo dei cc. 50-51 celebranti la caduta di Babilonia (nel 539) a opera di Ciro, inseriti nell'opera di Geremia, che a suo tempo fu giudicato "collaborazionista" dei caldei o neobabilonesi, attestano come l'esilio abbia giovato per fare comprendere il suo messaggio in una luce più giusta. Ed è in questa luce che, verosimilmente, si inquadrano le riflessioni del libro di Baruc e la lettera di Geremia agli esiliati in Babilonia, nonché le parole che echeggeranno per secoli nella storia ebraica, specialmente tra gli ebrei della diaspora: «Edificate case e abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti. Prendete moglie e generate figli e figlie, scegliete mogli per i vostri figli e maritate le vostre figlie... moltiplicatevi e non diminuite» (Ger 29,5-6).

d. *Il Deutero-Isaia* - Intorno all'ultimo periodo dell'esilio incontriamo la possente personalità del Deutero-Isaia (Is 40-55). Teorico del monoteismo, egli è il primo che nega espressamente l'esistenza di altri dèi: «Io ho formato la luce e creato le tenebre, concedo il benessere e creo la sciagura. Io sono Jhwh che compio tutto questo... Guai a chi discute con chi lo ha plasmato... lo ho fatto la terra e su di essa ho creato l'uomo; le mie mani hanno disteso i cieli...» (45,7-12); «Io sono il primo e io sono l'ultimo, fuori di me non c'è dio» (44,6). Questo messaggio non solo fa tacere le voci e i dubbi di chi pensava di iniziare un confronto tra Jhwh, Dio degli sconfitti, e Marduk, dio dei vincitori, ma rivendica per il Dio dei vinti la padronanza del presente e del futuro in quanto è lui che ha creato l'umanità, lui che ne ha stabilito il destino e sarà lui che viene alla fine. Il Deutero-Isaia è anche il sostenitore di un chiaro e aperto universalismo e fa

osservare che, se Dio accorda dei favori a Israele, questi impongono l'obbligo di farlo conoscere a tutti i popoli. Al di là della fiducia e della speranza che infonde ai deportati, il profeta indica loro anche un dovere che potremmo dire "missionario": riflessione, questa, che avrà ulteriori sviluppi nella storia del giudaismo. A più riprese tratteggia la misteriosa figura del Servo di Jhwh; e qualunque interpretazione se ne voglia dare, resta comunque una personalità individuale o collettiva, il cui influsso fu notevole ed è pensabile che lo sia stato anche tra i deportati: il trionfo attraverso la sofferenza subita ingiustamente. Ecco quanto un testo dell'AT non aveva mai detto! Di fronte ad esso i primi cristiani videro, dopo la Pasqua e la Pentecoste, la missione di Gesù (At 8,27-34).

Si è già detto che tradizioni storico-legali antiche durante l'esilio furono raccolte, ripensate e coordinate nelle magistrali compilazioni della scuola sacerdotale e della scuola deuteronomistica, alle quali risale, con buona approssimazione, la forma letteraria definitiva giunta fino a noi. Ma anche altri scritti antichi furono riletti, ritoccati e ripensati *nell'atmosfera dell'esilio*. Antichi salmi, della cui remota origine non v'è ragionevole dubbio, sono stati reinterpretati in modo che i riferimenti alle passate calamità fossero visti nella luce di quest'ultimo e più vasto disastro. Ecco qualche esempio: «Svegliati, perché dormi, o Signore? Svegliati, e non respingerci per sempre. Perché nascondi il tuo volto, dimentichi le nostre miserie e le nostre oppressioni?» (Sal 44); «Il nemico ha tutto guastato nel santuario... mettono a nudo le sue porte, con la scure e l'ascia distruggono. Misero a fuoco il tuo santuario...» (Sal 74,5-7); «Dio, sono penetrate le nazioni nella tua eredità, hanno profanato il tuo tempio santo, hanno fatto di Gerusalemme una rovina... Versa il tuo furore sopra le nazioni... sopra quei regni che non invocano il tuo nome, poiché hanno divorato Giacobbe e hanno distrutto la tua dimora» (Sal 79,1-7). Altri salmi, nella forma presente, alludono al ritorno dall'esilio: «Fece loro trovare compassione dinanzi a coloro che li tenevano schiavi... Raccoglici di tra le genti per rendere grazie al tuo santo nome» (Sal 106,46-47); «Quando Jhwh rovesciò i destini di Sion fummo come trasognati... Coloro che seminarono in lacrime, mietono in giubilo. All'andare, se ne va piangendo..., ma al tornare, torna in giubilo...» (Sal 126,1.5-6).

II - IL POSTESILIO — Tra l'esilio e il post-esilio non c'è frattura: per un verso vi fu il tentativo di porre in via di realizzazione quanto era stato oggetto delle meditazioni esiliche, per un altro verso l'applicazione alla situazione nuova e in evoluzione delle idee maturate. Portatori delle idee maturate erano ormai le grandi composizioni e scuole su menzionate e costituenti l'anima del giudaismo. Animatori sulla via di rinnovamento furono i profeti Aggeo, Zaccaria, il Trito-lsaia (l'autore della terza parte del libro di Isaia, cc. 56-66) e Malachia e con essi i rappresentanti della letteratura sapienziale. La ricchezza delle reazioni agli eventi e il diverso modo di comprendere la restaurazione postesilica attestano la profonda coscienza che di essa aveva la comunità e quanto sia stata fertile la mente dei ritornati nell'interpretazione del disastro nazionale e delle forme che doveva assumere la nuova vita nella terra promessa. Non trattandosi soltanto di un giudizio, il periodo dell'esilio e della restaurazione fu visto anche come una stasi di riflessione per ulteriori approfondimenti partendo dall'espressione di Ezechiele: «Conosceranno che io, Jhwh, ho parlato...» (5,13; cf. 6,10; 17,21; ecc.).

1. OPERE LETTERARIE –

a. *Qohelet* - Un ulteriore esempio della ricchezza e varietà del pensiero ebraico nel postesilio lo si coglie dalla letteratura sapienziale. Qohelet si distingue subito dai profeti per il distacco che dimostra dalla sua comunità e per quella vena di pessimismo che lo avvicina a Marco Aurelio. Non ha riferimenti alla storia d'Israele, non usa mai il nome divino Jhwh, preferendo *'Elohtm,* con l'articolo (cioè non intendendolo come nome proprio), snazionalizza così il Dio di Israele e sottolinea l'universalismo delle sue riflessioni; addita nel mondo un

indovinello insolubile, natura e storia gli appaiono un circolo vizioso senza senso. Eppure, nonostante le apparenze, la sua “sapienza” è radicalmente ancorata all’AT.

b. *Siracide* - Una posizione assai diversa è quella che incontriamo in Ben Sira (Ecclesiastico) con i suoi detti tradizionali e inni didattici (1,1-10; 4,11-19; 14,20-15,8; 24, 1-34; 51,13-21). L’attaccamento alla storia del suo popolo è magnificato nella “lode dei padri” (44,1-49,16). I suoi interessi politici nel senso del nazionalismo giudaico culminano nell’attesa della salvezza totalmente terrena (a quanto pare) del popolo. Protesta contro l’arroganza degli aristocratici, ma consiglia silenzio e prudenza davanti ai potenti: «Non litigare con l’uomo potente... non litigare davanti ai potenti... piega il capo a chi governa la città» (4,7). Presenta a colori vivaci i tratti salienti delle trasformazioni in atto nella società giudaica e gli influssi dell’ellenismo facendo opera apologetica e polemica insieme. Ben Sira è un autorevole esponente del conservatorismo nazionalistico, che egli vedeva impersonato dagli Asmonei; anteriore alle differenziazioni che prestissimo esploderanno, presenta nel suo scritto i primi accenni degli ulteriori sviluppi. La sua attitudine rivela donde venne al giudaismo la forza per superare la crisi acuta dello scontro con l’ellenismo: «Non trascurare i dettami dei sapienti, i loro ammaestramenti ti siano familiari, perché da ciò apprenderai la disciplina... Non trascurare i discorsi dei vecchi: essi appresero dai loro padri e tu ne riceverai senno...» (8,8-9). È Ben Sira che, per la prima volta, presenta chiaramente l’identificazione della sapienza con la legge; la sapienza, che in origine era universale, si è «attestata presso Giacobbe», è diventata proprietà di un piccolo popolo: «La legge fu data a noi da Mosè, l’eredità della comunità di Giacobbe... Essa è piena di sapienza... ribocca d’intelligenza... spande istruzione... il suo pensiero è più vasto del mare, il suo consiglio più profondo dell’abisso» (24,8-27). Gli inizi dell’integrazione tra legge e sapienza sono già in Dt: nella legge «sta la vostra sapienza e il vostro senno agli occhi dei popoli...» (4,6), e nei Sa) 1 e 119. Più tardi un detto attribuito a Simo- ne dà alla legge un significato cosmico: «Simone il Giusto... soleva dire: “Il mondo sussiste per tre cose: per la legge, per il culto (del tempio) e per la misericordia”» (*Abòth* 1,2).

c. *Sapienza* - Tratteggiata con lo sguardo rivolto agli egiziani è la presentazione trionfalistica della storia nel libro della Sapienza di Salomone che, verso la fine, rivela apertamente i sentimenti dell’autore (appartenente alla diaspora ebraica dell’Egitto) contro gli altri popoli (idolatri): «Il tuo popolo attendeva la salvezza dei giusti e lo sterminio dei cattivi» (Sap 18,7). A questo modo di vedere il corso della storia si associano altri scrittori ebrei dell’epoca scrivendo anch’essi in lingua greca, come Demetrio, Eupolemo, Artapano, lo Pseudo-Eupolemo e Aristobulo (tutti della stessa epoca del nostro libro, II-I secolo a.C.); tutti concordano nel presentare la storia passata alla luce del presente vantandone l’antichità rispetto agli altri popoli e additando i propri antenati come altrettanti araldi di civiltà, non di conquiste territoriali.

2. DIASPORA - Come si vede, l’immagine del giudaismo non la si può trarre solo dalla Palestina. Dall’esilio babilonese in poi si sviluppò una forte corrente migratoria, a volte spontanea a volte forzata, che si concretizzò nella costituzione di importanti colonie ebraiche in tutto il bacino mediterraneo, fino alle frontiere orientali dell’impero, in Mesopotamia e in Persia.

All’inizio dell’era cristiana la maggioranza degli ebrei risiedeva nella diaspora e aveva i principali punti di appoggio nelle grandi metropoli: Antiochia, Alessandria, Cartagine, Roma. Ovunque erano liberi di praticare la loro religione: godevano di una propria organizzazione religiosa accentrata nelle sinagoghe, e una propria amministrazione civile. Gli ebrei della diaspora si sentivano solidali con quelli della Palestina; Gerusalemme per essi era la capitale del popolo ebraico e la città santa. Filone Alessandrino scrive: «Gerusalemme non è soltanto la metropoli della regione Giudea, bensì di moltissime altre a motivo delle colonie da essa fondate» (*Legat. ad Caium* 36). Pagavano al tempio l’imposta cultuale, riconoscevano l’autorità del sinedrio e, in seguito, quella del patriarca

[*A*sotto, II, 5 b]; chi poteva, in occasione delle feste liturgiche, si recava in pellegrinaggio nella città santa.

La mentalità di questi ebrei della diaspora non era proprio identica a quella dei residenti in Palestina: messianismo e nazionalismo avevano forme meno acute, e i sentimenti verso i pagani erano molto più benevoli. Non mancarono tuttavia violente spinte rivoluzionarie a sfondo messianico in Egitto, in Cirenaica e a Cipro fomentate da elementi venuti dalla Palestina. Nel suo insieme la diaspora non si associò né alla rivolta del 66-70 né a quella del 132-135. Anche nella lingua erano più vicini ai concittadini non ebrei: in genere ignoravano l'ebraico e l'aramaico, e parlavano greco e latino. In questo ambiente ebbe origine la versione greca della Bibbia detta dei Settanta, in Egitto; secondo qualche studioso anche una parziale versione latina e la versione siriaca.

All'inizio dell'era cristiana il giudaismo conduceva una vasta campagna di propaganda, che aveva come centro la diaspora, e in Palestina era sostenuta dai farisei (cf. Mt 23,15). Il proselitismo si proponeva di condurre dentro la barriera eretta intorno a Israele dalla legge il maggior numero possibile di pagani per affrettare l'avvento del regno, nel quale c'è posto per tutti i giusti. Un detto attribuito al grande *rabbi* Hillel raccomanda: «Ama tutte le creature e conducile alla legge». Nella tradizione rabbinica emersero poi due tendenze: una favorevole al proselitismo, l'altra contraria, ed è questa che prevalse.

3. ESCATOLOGIA - Nelle prime decadi dell'esilio il pensiero teologico di Ezechiele tracciò quelle che in seguito apparvero le prime linee dell'escatologia (cf. Ez 38-39) e trovarono nel Deutero-Isaia la piena formulazione, sicché da lui in poi l'escatologia ebbe un valore determinante per la profezia e diede un ulteriore impulso alla futura fisionomia della religione ebraica. Fin dalle prime battute il Deutero-Isaia propone uno schema: la fine del passato (tempo di colpa), e l'inizio del futuro (tempo della liberazione e della salvezza); schema che si manifesta più chiaramente allorché il profeta contrappone al passato (tempo dell'ira, della "coppa dello stordimento": Is 51,17-23) il presente (tempo di grazia, giorno di salvezza: Is 43,18-19; 49,8) e vede se stesso e la sua generazione alla fine di un'epoca e alle soglie di una nuova: «Dimenticate le cose passate, non badate più alle cose antiche! Ecco sto per fare una cosa nuova, essa già germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò nel deserto una strada, farò scorrere fiumi nella steppa» (43,18-19; cf. 49,8; 51,17-23).

a. *Profeti anteriori* - Per i profeti anteriori la salvezza dipendeva dal cambiamento dell'uomo per opera del ritorno a Dio (della conversione) o anche grazie alla liberazione operata da Dio; questi profeti non parlavano di due tempi, ma di un aut-aut: o salvezza o distruzione. L'escatologia presenta invece unilateralmente il volere salvifico di Dio: il Dio unico, che ha creato il mondo e ne ha stabilito il destino, sarà quegli che viene all'ingresso di una nuova epoca. Perciò il profeta parla di "salvezza eterna" (45,17; 51,6.8), di "felicità eterna" (51,11), di "amore eterno" (54,8), di "alleanza eterna" (55,3), di "segno eterno" (55,13). L'elezione divina non viene più considerata come una possibile minaccia, ma come l'evento di un fatto il cui corso finale è soltanto salvezza.

b. *Deutero-Isaia* - Gli atti del dramma escatologico proposto dal Deutero-Isaia vai la pena di menzionarli perché vengono spesso a galla negli scritti posteriori: 1) vittoria sulla potenza babilonese da parte di Jhwh per mezzo di Ciro (43,14-15; 41,24; ecc.);
2) liberazione di Israele ed esodo o fuga di Israele attraverso il deserto (49,25-26; 55,12-13; ecc.); adunanza dei dispersi di tutto il mondo a Gerusalemme (40,9-11; 41,8; ecc.);
3) ritorno di Jhwh a Sion, ricostruzione, benedizioni paradisiache, accrescimento della comunità (44,1-5; 44,26; 51,3; ecc.);
4) tutti gli uomini riconoscono l'inanità degli dèi e si convertono a Jhwh (51,4; ecc.). Sulle due epoche, la prima e la futura, ritorna con chiarezza il profeta Aggeo che, prendendo come punto divisorio e di transito la posa delle fondamenta del secondo tempio (o tempio postesilico) e guardando al futuro, scrive: «Prima... ma da oggi in poi riflettete bene in cuor vostro... Da oggi

benedirò...» (Ag 2,15-19); l'atteso mutamento dovrebbe iniziare con uno scossone al cielo, alla terra e al mare e a tutti i popoli, con l'annientamento delle potenze nemiche, con l'afflusso a Gerusalemme di tutte le loro ricchezze e l'elevazione di Zorobabele a sovrano messianico: «Mio servo... farò di te un sigillo...» (2,6.23).

c. *Zaccaria 1-8* - Anche la prima parte della profezia di Zaccaria (cc.1-8) prospetta prima la distruzione delle genti colpevoli delle sfortune di Giuda (Zc 2,4): «Mentre io ero un poco sdegnato, esse hanno compiuto il disastro» (Zc 1,15), ma a loro volta saranno preda di Israele (2,13). Seguono le condizioni meravigliose nelle quali si troveranno gli ebrei: «Le città traboccheranno ancora di beni, Jhwh consolerà ancora Sion e sceglierà ancora Gerusalemme» (Zc 1,17; 2,5-9; 8,4-5.12), vi saranno mutazioni nella vita sociale e il ritorno dei dispersi nelle varie diaspore (5,1-4; 5,5-12; 6,1-8; 8,7-8); finalmente si realizzerà il regno messianico e molti popoli verranno a Gerusalemme: «Verranno molti popoli e nazioni forti a cercare Jhwh... in Gerusalemme» (8,20-22).

d. *Apocalisse di Isaia* - All'incirca nello stesso periodo, a queste prospettive si associa anche *VApocalisse di Isaia* (Is 24-27) con la proposizione di tre quadri: un giudizio universale della terra e dei suoi abitanti, e la sconfitta di tutti i nemici (24, 1-20); un convito di Jhwh sul monte Sion col quale avrà inizio la teocrazia (25,6.8.12); finalmente, la lotta finale nella quale Israele sarà difeso e protetto, e da ogni luogo ritorneranno i suoi figli dispersi: «A uno a uno sarete raccolti... in quel giorno suonerà la grande tromba, verranno gli sperduti... i dispersi...» (27,13).

e. *Zaccaria 9-14 e Malachia* - Al di là di alcuni passi non chiari, nella seconda parte di Zaccaria riscontriamo le stesse aspettative: libertà, ricchezza, abbondanza, ritorno dei dispersi, salvezza, trionfo di Israele su tutti i popoli, ma anche Gerusalemme sarà "colpita" e si salveranno "i resti" di Israele, mentre i resti delle genti saliranno a Gerusalemme per festeggiare la festa delle capanne (14,1-21). Sulle stesse linee si muove il profeta Gioele. L'ultima appendice di Zaccaria, cioè lo scritto di *Malachia,* rappresenta l'ultima voce dei profeti ed è improntato alla stessa tonalità escatologica: richiami e rimproveri verso i sacerdoti, contro i matrimoni misti, contro l'avarizia nelle offerte al tempio, richiami per una maggiore giustizia si avvicendano con promesse e minacce, che sottolineano come la salvezza sia solo per i giusti, non per tutto Israele: «Vedrete di nuovo la differenza tra il giusto e l'empio... tutti gli empi e tutti coloro che fanno il male saranno come la paglia... non lascerò loro né radice né ramo» (MI 3,18-19).

f. *Alle soglie del NT* - Questa escatologia iniziata con promesse e visioni trionfalistiche prosegue con toni più modesti: le promesse non sono eliminate, ma si dà uno spazio di volta in volta maggiore alla condotta sociale e individuale. Alle soglie del NT l'escatologia era sotto l'epidermide di ogni pio ebreo. Per lo più la salvezza è vista con occhio particolaristico; non mancano però i testi che, conforme alla teologia dei grandi profeti, proseguono una visione universalistica (Sof 3,9-10; Is 51,4-6; 52,13-53,12); più spesso incontriamo sia la visione universalistica sia quella particolaristica con Gerusalemme sempre centro nazionale religioso (Zc 8,20; 14,16-17; Is 2,2-4; 25,6ss; 56,7).

Normalmente l'escatologia dei profeti non implica la fine del mondo, ma ne addita la sua realizzazione nel contesto geografico-politico presente, nonché la partecipazione della natura a tale rinnovamento (e questo proprio a motivo della fede ebraica sulla creazione). Alla fine del mondo antico corrisponde la creazione di un mondo nuovo che sarà intramontabile (Zc 14,6; Is 65,17-18; 66,22) e nel quale Jhwh sarà la luce eterna (Is 60,19-20). A volte la salvezza è presentata come un ritorno ai tempi passati o come un rinnovamento dell'antico: visione singolarmente chiara nel Trito-Isaia (Is 60,1-2; 62,1-12). Le descrizioni erano così rosee e così palesemente contrastate dalla realtà presente che Zaccaria poté scrivere: «Se qualcuno farà ancora il profeta, suo padre e sua madre... gli diranno: "Tu non devi più vivere perché hai detto menzogne in nome di Jhwh"» (Zc 13,3). L'escatologia sorta dal Deutero-Isaia trovò, nel post-esilio, aderenti

i

fino a quando ci si accorse dell'errore insito nell'aspettativa vicina; tuttavia restò viva anche dopo all'interno di piccoli gruppi ove trovò sempre sostenitori.

4. MESSIANISMO - Nel clima escatologico sorse e si sviluppò il messianismo. Per alcuni scrittori l'epoca della salvezza è contrassegnata dal diretto intervento di Jhwh (Is 24,23; 33,22; 43,15; 44,6; Zc 9,1-8); per altri Jhwh avrebbe designato un re terreno come suo rappresentante o sostituto (generalmente un discendente di Davide). Aggeo e Zaccaria additano il messia nel commissario (davidico) Zorobabele (Ag 2,20-22; Zc 6,9-15). Zaccaria è il primo a dividere in due parti la missione del messia: una l'attribuisce a un messia politico, l'altra a un messia religioso; addita nel primo il commissario Zorobabele, nel secondo il sommo sacerdote Giosuè; ad essi si rivolge come a due ulivi, due ramoscelli, due figli dell'olio; addita Zorobabele come "germoglio" (termine che nelle versioni, dalla greca alla latina, passerà come "Oriente"): Zc 3,8; 6,12; cf. anche Ger 23,5 e Lc 1,78; divisione che sarà presto seguita dagli esseni e da alcuni rami della tradizione messianica ebraica. Il messianismo si alimentò in un ambiente che pensava in modo escatologico e voleva essere fedele alla discendenza regia di Davide. Il giudaismo proseguì la linea anticotestamentaria che mirava a un messia nazionale, politico, terreno, apportatore di salvezza soltanto per gli ebrei. Vi era tuttavia chi mirava a un messia sopramondano, universale: il Figlio dell'uomo prospettato già dal libro di Daniele [Daniele VII], Raramente si è cercato di fondere i due (vedi, ad es., le *Apocalissi* apocrife di Esdra e di Baruc). Per una strana convergenza, escatologismo e messianismo nella rispettiva attenzione non mettevano in conto un sostanziale cambiamento della vita e della condotta quotidiana dell'uomo, ma sognavano un'epoca nella quale la vita si sarebbe svolta in un mondo nuovo e diverso dall'attuale: Dio non cambierà l'uomo e, per mezzo sue, il mondo, bensì cambierà il mondo e, con esso, gli uomini. Dopo che l'escatologia aveva sbagliato mira additando prossima la fine (nonostante le prospettive dei profeti, le situazioni erano sempre le stesse) e il messianismo stentava a trovare una sua fisionomia, restava negli animi un complesso di sfaccettature dell'una e dell'altro, spesso assai più in profondità che in superficie, proprio a motivo delle delusioni vissute e di quelle temute nell'additare tempi e persone. Rimase sempre viva l'escatologia come espressione di un anelito che aiutava a vivere e dava senso ai giorni presenti.

Sotto la spinta della letteratura sapienziale e di immagini nuove connesse al dualismo cosmico ed etico di origine iraniana, sorse e si sviluppò l'apocalittica. Voleva scoprire i segreti della fine, tendeva a svelare il futuro e il passato dell'età del mondo, per giungere alla determinazione del momento finale di tutta la storia e del presente. Furono così congiunti il futuro giudizio finale e l'inizio del regno di Dio. La concezione dualistica della divinità e del mondo si unì con le immagini dell'eliminazione del mondo presente e una nuova creazione, con l'ideale dello stabilimento della teocrazia alla quale sarebbero appartenuti fin da ora quanti vivevano le attese escatologiche, oppure dopo la loro risurrezione. L'antico profetismo fu accantonato da una nuova fede e da un nuovo pensiero che cercava di comprendere il termine ultimo della storia e, insieme, il momento presente nel quale viveva.

Il movimento apocalittico rimase ai margini dei pensieri e delle speranze di molti a motivo della sua fisionomia non bene integrata, sebbene la sua lunga preistoria risalga a Ezechiele, al Deutero-Isaia e, più pienamente, a Daniele e alle parti più antiche del testo etiopico del *Libro di Enoch.*

5. LA LEGGE - Forte della sua chiara visione di Dio, del mondo, della storia d'Israele e dell'uomo, la tradizione sacerdotale constatava la realtà inattaccabile della sua dottrina sulla quadruplice manifestazione di Jhwh caratterizzante altrettanti doveri dell'israelita e dell'uomo in generale: il primo stadio ha inizio dalla creazione dell'uomo e dalla partecipazione al dominio divino nella reggenza del mondo, con i doveri di vitto vegetariano e osservanza del sabato; il secondo stadio data dal diluvio con i precetti dati a Noè e l'arcobaleno come segno di Dio all'uomo; il terzo stadio è contrassegnato da Abramo con il precetto e il segno della circoncisione; il quarto e ultimo è la rivelazione sinaitica con il

patto (o alleanza) e la legge: l'uno e l'altra valevoli per ogni tempo. Sulle linee di quanto precede, si possono rileggere le frasi con le quali termina l'AT secondo il canone cristiano: «Ricordate la legge di Mosè, mio servo, al quale diedi sull'Oreb precetti e ordinamenti per tutto Israele. Ecco, prima che venga il giorno di Jhwh, giorno grande e terribile, vi manderò il profeta Elia affinché volga il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri, ed io, venendo, non abbia a colpire la terra di anatema» (Ml 3,22-24).

Come Ezechiele nel periodo dell'esilio, così Esdra e Neemia furono pilastri del giudaismo nell'epoca del suo inizio concreto, cioè nell'immediato post-esilio. La loro azione difficilmente è coordinabile dal punto di vista cronologico, ma ha molte convergenze dal punto di vista sociale e religioso: niente matrimoni misti tra ebrei e non ebrei, quelli già esistenti si devono sciogliere; Gerusalemme deve essere riedificata al più presto e circoscritta da mura il cui valore è doppiamente difensivo, cioè dai nemici e quale segno delle rigide limitazioni che dovevano regolare i residenti ebrei dai circostanti non ebrei.

Quanto alla religione, si ufficializzò l'assunzione del Pentateuco, che allora non era ancora come il nostro, ma sostanzialmente uguale: fu accolto come "la legge" perenne. Da allora in poi si guarderà al Pentateuco come i cristiani ai vangeli. Al vertice della comunità, dopo i primi tentennamenti, si stabilisce la gerarchia sacerdotale. La riforma religiosa di Esdra indirizzò la corrente centrale della religione jahwista su di una strada che si discostava dai valori fino allora più considerati e, soprattutto, dal pensiero dei profeti; più che di una nuova formulazione religiosa, si trattava della via per una nuova religione. Quanto più in essa dominava la prescrizione legale, tanto più indeboliva la fede dei profeti. La legge doveva coprire in concreto tutte le particolari circostanze della vita, anche le più minute. Così crebbero le prescrizioni, si imposero delle tradizioni fino allora libere o, più spesso, se ne creavano delle altre; e poco alla volta subentrò il dovere di estrarre prescrizioni precise dalle singole norme della legge.

a. *I dottori della legge* - Si avviò così l'affermazione dei dottori della legge, dei giuristi e rabbini, i quali acquistarono sempre più credito; non v'è dubbio alcuno a proposito della loro scrupolosa conoscenza e studio della legge. Crebbe guadagnò sempre più credito la credenza di una tradizione sviluppatasi dall'insegnamento orale di Mosè, conservata e proseguita ora da varie scuole. In base a questa dinamica secondo la quale sia il culto sia la vita sociale e l'espressione religiosa dovevano corrispondere in ogni momento alle prescrizioni della legge, se ne accrebbe il numero con minute specificazioni: si contavano 365 proibizioni e 245 comandi positivi, e la trasgressione di una prescrizione era valutata come infrazione di tutta la legge.

Il ritratto del dottore della legge fu tramandato e celebrato dal Siracide così: «Chi si applica alla legge dell'Altissimo e la medita, investiga la sapienza di tutti gli antichi e si occupa dei profeti, ripensa ai racconti di uomini celebri e penetra le sottigliezze delle parole, esplora gli aspetti nascosti dei proverbi e vive negli enigmi delle parabole, svolge il suo compito tra i grandi» (Sir 39,1 ss).

b. *Targum, MiSnah, Gemara', Talmud*. Secondo una tradizione assai diffusa, ma forse leggendaria, *rabbi* Johanan ben Zakkai, fuggito all'assedio di Gerusalemme (70 dC.), fondò nella città di Iabne (Iamnia) il primo centro importante di studi rabbinici, che fu un nuovo sinedrio composto unicamente da dottori della legge: la loro autorità si estese per tutta la diaspora; il presidente di questa assemblea di dotti qualificati si chiamava "patriarca" e l'autorità romana lo considerò come rappresentante qualificato del popolo ebraico. Fu questo nuovo sinedrio che, poco dopo la sua costituzione, fece mettere per iscritto gli insegna- menti di antiche tradizioni orali: ne venne fuori una grande opera collettiva alla quale lavorarono più generazioni di dottori e si sviluppò in varie grandi collezioni fondamentali per il giudaismo di tutti i tempi.

Anzitutto il *targum,* plur. *targumìm,* traduzioni aramaiche parafrasanti, libro per libro, il testo del Pentateuco. Frutto della liturgia sinagogale, attestano non solo che il popolo non capiva più l'ebraico lingua nella quale veniva sempre letto il testo della Bibbia ma testimoniano soprattutto le spiegazioni che venivano

impartite dopo ogni lettura e le diverse sfumature che sottostanno alla versione o parafrasi aramaica.

La *Misnah* (o "ripetizione") è un'opera che consta di 63 brevi trattati che sono la classica compilazione delle tradizioni orali giudaiche redatte per iniziativa del grande *rabbi* Giuda ha-Nasi (135-217). La *Misnah* è scritta in lingua ebraica e i rabbini dei quali è riferita l'opinione sono detti "Tannaiti": l'opera, frutto del lavoro di molti maestri durato molti anni, fu accolta da tutto il giudaismo e divenne oggetto di spiegazioni e commenti, come la Bibbia; tali commenti, posti in iscritto, sono detti *Gemara'* ("complemento") e costituiscono l'opera di rabbini detti "Amoraim": la *MiSnah* ebraica e la *Gemara'* aramaica formano il *Talmud* (un *Talmud* è palestinese, l'altro molto più lungo è babilonese). Le parti normative di tutti gli scritti rabbinici formano la *halakah,* "cammino" sulle vie di Dio; quelle narrative, omiletiche, edificanti costituiscono la *haggadah* (narrazione, racconto). Il *Talmud* rappresenta il trionfo di un legalismo senza compromessi e il ripiegamento di Israele su se stesso. Protetto dall'osservanza della legge, osservanza rinforzata da queste due opere, il giudaismo si stabilizzò come religione del popolo ebraico e grazie anche ad esse sopravvisse per secoli durante una storia spesso molto tragica. Si tratta di opere redatte posteriormente all'epoca che ci interessa; il loro contenuto, però, era già stato formulato parecchio tempo prima, in particolare qualche *targum,* e l'uno o l'altro trattato della *Misnah.*

Fu in questo ampio contesto di revisione e codificazione delle antiche tradizioni che il giudaismo palestinese stabilì il "suo" canone biblico dopo un accuratissimo esame, sotto gli influssi di recenti moti popolari dimostratisi catastrofici (il che portò alla eliminazione, ad es., di testi chiaramente messianici e apocalittici), di uno stretto sentimento della propria identità (come attesta anche l'eliminazione di testi scritti in lingua greca), e di una presa di posizione nei riguardi del dinamismo del sorgente cristianesimo, anche per ovviare a facili confusioni religiose che assumevano, in pratica, conseguenze sociali e politiche. [Lettura ebraica della Bibbia]

6. TEMPIO E COMUNITÀ - Geremia (c. 7) ed Ezechiele avevano criticato duramente la visione materialista e quasi magica del tempio; Ezechiele poi promise agli esiliati che la Gloria allontanatasi dal tempio (cc. 9-10; 11,22-24) sarebbe stata il loro santuario «Sarò il loro santuario nei paesi ove sono pervenuti...» (11,16) e intravide infine la Gloria ritornare con i reduci (43,1-5). Nel post-esilio il Deutero-Isaia introdusse un alto grado di spiritualizzazione del tempio. Tuttavia in Aggeo, Zaccaria e Gioele si ha l'impressione che la loro insistenza per la ricostruzione del tempio sia più vicina al biasimo di Geremia che alla spiritualizzazione del Deutero-Isaia. Si tratta di un'impressione. Questi profeti vedevano nell'erezione del tempio la concretizzazione della presenza di Dio e la mediazione della potenza divina; perciò il tempio era fonte di gioia e di amore, come attestano non solo i due libri delle Cronache ma un buon numero di salmi (per es. i salmi delle "ascensioni", o *maalòt,* 120-134, e i cosiddetti "canti di Sion", 46; 48; 76; 87).

a. *Il culto nel tempio* - Per principio, al culto nel tempio partecipava tutta la popolazione, ma essa era in pratica rappresentata dalle 24 classi di sacerdoti, istituite, secondo i libri delle Cronache, dal re Davide. Tutte le cerimonie dipendevano dalla casta sacerdotale discendente da Aronne; i sacerdoti erano assistiti dai leviti, discendenti da Levi e dalla sua tribù. Qualche studioso ritiene che tutto il Salterio sia la raccolta liturgica ufficiale del secondo tempio.

Sebbene l'ufficio di sommo sacerdote sia passato attraverso molte peripezie, negli ultimi secoli prima della distruzione del tempio godeva del più grande prestigio. Soltanto il sommo sacerdote poteva entrare nella parte più sacra per intercedere in favore del popolo, una volta all'anno nel "giorno dell'espiazione"; era il presidente del sinedrio e, presso gli stranieri, rappresentava tutta la nazione.

Negli ultimi anni prima del sorgere del cristianesimo l'altera aristocrazia sacerdotale era alquanto in declino: sia in Palestina sia nella diaspora guadagnava ascendente l'autorità dei dottori della legge, e questo bipolarismo si

rifletteva nelle istituzioni: da una parte il tempio, dall'altra la sinagoga.

Nel tempio il culto era singolarmente affascinante e solenne sia per il mistero di certi rituali (come quello del "giorno dell'espiazione") sia per la musica e i canti ai quali partecipavano i sacerdoti, i leviti e il popolo, quest'ultimo con le risposte "amen", "alleluia" e altre nei salmi antifona- li. Delle festose funzioni parlano, ad es., lCr 15,16ss; 29,20; 2Cr 5,12ss; 20,21ss; 23,15ss; 29,27; ecc. L'elogio del sommo sacerdote Simone II (220-195 a.C.) è un'attestazione dell'ammirazione con la quale erano seguite le funzioni nel tempio (Sir 50, 1-21).

b. *Venerazione del tempio* - La venerazione del tempio ebbe anche toni superstiziosi, come è attestato dai vangeli e dagli Atti (7,48), ma questo non era un atteggiamento caratteristico; come è indirettamente dimostrato dal fatto che dopo la sua distruzione nel 70 d.C. il giudaismo sopravvisse bene al disastro e non perse nulla dell'ideale del tempio.

Il pensiero dell'abitazione di Dio nel tempio portò all'idea della città santa e della terra santa, nonché alla centralità di Gerusalemme, considerata non soltanto centro del giudaismo ma di tutto il mondo, come si legge già negli ultimi capitoli del profeta Zaccaria (14,20-21), che additano una moltitudine di devoti che si recano alla città da ogni parte del mondo per celebrare la festa delle capanne. Un altro aspetto della stretta relazione tempio-Gerusalemme lo troviamo nella visione della "nuova Gerusalemme" e della "Gerusalemme celeste", come attestano le denominazioni con le quali venne chiamata guardando al suo sognato futuro: «Jhwh è là», «città di giustizia - città fedele» (Is 1,26), «città di Jhwh - Sion del Santo di Jhwh» (Is 60,14), «mio compiacimento» (Is 62,4), «città della fedeltà - monte santo» (Zc 8,3). I molteplici sviluppi rabbinici e cristiani hanno le loro radici in questi e in altri passi (Is 54,10-13; 60-62; Ag 2,1-9; Zc 1,12-13.16; 2,15): si tratta di testi che si riferiscono alla Gerusalemme terrena, ma da essi emerse l'ideale della città celeste. La comunità essena di Qumran aveva assunto e approfondito questa ideologia del tempio e si riteneva il "santuario umano" di Dio, allacciandosi ai citati passi arditi di Ezechiele a proposito della Gloria divina tra gli esiliati. Anche i cristiani ricorreranno alla stessa ideologia del tempio additandone la realizzazione ora in Gesù ora nella comunità e nei suoi fedeli (Gv 1,14; 4,20-21; Ef 2,20-21; lPt 2,4-8; ICor 6,19; /Chiesa II, 3).

c. *La comunità della restaurazione* - 1 rosei colori con i quali i profeti dell'esilio e del post-esilio e restaurazione descrissero una nuova epoca destarono attese politiche, sociali e materiali che trovarono sempre larga udienza tra il popolo; speranze che andarono anche ad alimentare l'attesa del ritorno di una particolare presenza divina. Il tutto cooperò a costituire un aspetto del pensiero giudaico che ebbe sempre ulteriori sviluppi attestati sia dagli scritti apocalittici canonici sia nella letteratura apocrifa e nelle reinterpretazioni di testi antichi tratti specialmente dai salmi e dai profeti.

Si tratta di un fenomeno importante per afferrare più compiuta- mente alcune situazioni del NT, come sottolineano i manoscritti esseni di Qumran. La comprensione che la nuova era aveva un valore cosmico, nella realizzazione delle promesse divine a Israele, involveva un totale rinnovamento della vita quaggiù: e questo viene espresso con il rovesciamento della presente condizione della vita (Is 55,12-13; 65,25; 11,6-9); rovesciamento che si vuole vedere anche quando il contesto di un dato passo biblico è, almeno a prima vista, contrario a quello che gli si vuole far dire: in verità, un testo può sempre dire più di quanto intendeva l'autore. Un esempio singolarmente chiaro sono i primi capitoli della Genesi ai quali nell'attuale forma definitiva in verità piuttosto recente sono assegnati significati di singolare importanza, come: l'espressione della bontà del Dio creatore, le ripetute asserzioni della grandezza dell'uomo, ma anche le sue mancanze e le divine promesse, le conseguenze delle primordiali mancanze anche sulla natura (cf. Gen 6,1-4.5-7; 11,1-9 e Rm 8,12-22), e al di sopra di tutto la centralità del Dio d'Israele, centralità che è anche una promessa universale per tutta l'umanità.

L'importanza della linea regia davidica nella nuova era fu espressa in vari modi da Ezechiele, dal Deutero- Isaia, da Aggeo e da Zaccaria. Questi testi

furono letti con un più vasto orizzonte sulla base di altri passi di possibile ispirazione reale. L'enfasi su questo soggetto varia: difficile da scoprire nella storia deuteronomista, ad essa il codice sacerdotale sostituisce il sacerdozio della linea di Aronne; mentre le Cronache avviano una linea di compromesso: nonostante le sue realizzazioni, Davide non esiste più e la sua linea monarchica non ha ragionevole speranza di tornare a rivivere; l'essenza delle sue realizzazioni per la vita della comunità postesilica è costituita dal tempio e dal culto; e le Cronache mirano assai più al significato teologico di queste realizzazioni che alle realtà storiche. Altre linee di pensiero culminano invece in speranze davidiche di tipo politico e di stampo nazionalistico: in parte questo pensiero prese corpo nella dualità dei messia prospettata dai profeti postesilici Aggeo e Zaccaria, dei quali si è parlato sopra.

d. *La nuova era* - Un terzo elemento di interesse è la dilazione della nuova era: preconizzata da pensatori esilici e postesilici, non si realizzò. Non pare che tale dilazione abbia prodotto soltanto un ulteriore allontanamento nel futuro; è probabile invece che, col passare del tempo, alla prima concezione siano stati incorporati altri aspetti, forse più profondi e anche realizzabili: così il riconoscimento di quanto era già venuto realizzandosi rispetto sia alle condizioni dell'esilio sia poi al primo post-esilio. I profeti della restaurazione erano degli idealisti, ma si dimostrarono anche capaci di vedere nelle realtà di una situazione poco incoraggiante il pegno di quanto essi anelavano per l'era nuova nella quale la Gloria divina sarebbe stata al centro della vita della comunità. Come d'altronde, più tardi, il fatto che la nuova era cristiana non era ancora giunta alla sua pienezza non modificò la speranza e permise di vivere, con la fede, già nel contesto dell'era nuova. E parliamo di "parusia".

Il problema affrontato dai pensatori dell'esilio e, soprattutto, del post-esilio fu quello di trovare i mezzi che portassero il popolo a una vita quotidiana aderente il più possibile alla volontà divina. Visto che anzitutto ha priorità l'azione divina e la legge che la incorpora, furono scelti tre mezzi per ottenere quel genere di vita: l'enfasi sull'importanza del tempio, la fedele osservanza del culto, la perseveranza nella preghiera. Queste forze e tendenze coalizzate crearono un approfondimento e individuale e comunitario della vita interiore. La scrupolosa osservanza della legge con tutti i precetti particolari che la accompagnavano era tale da coprire ogni aspetto della purità del popolo e comportava un inevitabile sviluppo della casuistica; e come ogni casuistica in campo religioso, finì presto col non riconoscere la realtà dell'unica prerogativa divina con la quale avviare un confronto con Dio.

Anche la letteratura sapienziale postesilica era parte del meccanismo che tendeva a ordinare rettamente la vita, e i consigli dei saggi affiancavano la legge e i profeti, seppure con tante varianti di tono.

7. SINAGOGA E FESTE - Dall'esilio, ove probabilmente ebbe inizio, a tutto il periodo del post-esilio la sinagoga ebbe una parte sempre più importante nella vita religiosa. Non era un surrogato del tempio, che restò sempre un *unicum,* senza pari e senza rivali.

a. *La sinagoga* - All'inizio la *sinagoga* era un'adunanza, all'aria aperta, per la lettura comunitaria della legge e per le sue spiegazioni: «Tutto il popolo si radunò come un sol uomo nella piazza... Fu chiesto a Esdra, lo scriba, di portare il libro della legge di Mosè... Esdra portò la legge... e la lesse...» (Ne 8,1-3). La lettura della legge avveniva in ebraico ed era accompagnata dalla versione in aramaico: poco alla volta tutto ciò assunse un suo rituale; al termine vi era una predica, inizialmente assai corta (cf. Ne 8). Le testimonianze più celebri di questa parte didattica ci sono pervenute nei *targumìm.*

Agli edifici sinagogali si affiancò la scuola. Il giudaismo è definito come la "religione del Libro", cioè della Bibbia, non solo perché questo libro costituisce la sua ragion d'essere, il suo cuore, e la sinagoga ne rappresenta l'espressione più completa: essa è insieme "il luogo", il santuario e la scuola ove il Libro è letto, meditato e commentato. Qui non ci sono sacerdoti, al loro posto ci sono i saggi, i rabbini (maestri) versati nella conoscenza del Libro; non sacrifici, ma un culto

spirituale ove si alternano preghiere, letture, canti di salmi e commenti. Nelle sue grandi linee, la liturgia sinagogale divenne poco alla volta quella che è oggi. La sinagoga non sorse, certo, in contrapposizione al tempio, ma come sostitutiva e complementare; tuttavia a mano a mano che cresceva la rivalità tra sadducei e farisei, ai primi restava il predominio del tempio, ai secondi l'esclusività della sinagoga.

La recita quotidiana dello *Sema'* (composto dai testi del Dt 6,4-8; 11,13-21 e dei Nm 15,37-41) è molto antica e attestata dai manoscritti esseni di Qumran; a questa recita si affiancavano altre preghiere. Il calendario non era uniforme per tutti, ma differiva secondo i gruppi: l'esempio più attestato e completo è offerto dal calendario del tempio (e quindi in certo senso "ufficiale") che era lunare, e il calendario degli esseni che era solare: qui l'anno era di 364 giorni, 12 mesi di 30 giorni, più un giorno intercalare ogni tre mesi.

b. *Feste* - Tra le feste e solennità si osservavano puntualmente il sabato, la pasqua e gli azzimi *(pesah* e *masót),* celebrate con una solennità senza pari; la festa delle settimane *(Sabuòt),* detta poi Pentecoste perché si celebrava 50 giorni dopo la pasqua; la festa delle capanne (*sukkót*) o dei tabernacoli (cf. Gv 7,2); dall'esilio in poi si aggiunse la festa del nuovo anno (*ros hasanahy,* grande festa che comportava il suono del caratteristico corno era il giorno dell'espiazione *(Jóm hakippurim),* altre feste sono postesiliche: la dedicazione (*hanukkah*) a ricordo della riconsacrazione del tempio dopo la profanazione dei Seleucidi (IMac 4,36-59); la festa dei *purim* (sorti) introdotta dal libro di Ester (3,7; 9,7-23 e 10,3k; cf. anche 2Mac 15,36-37); il giorno di Nicànore a ricordo della vittoria di Giuda Maccabeo sul generale seleucide Nicànore (IMac 7, 43-49). L'osservanza dell'anno sabatico e del giubileo non è attestata con sicurezza.

Vi erano anche delle pratiche che poco alla volta divennero comuni. Ecco le principali: i *tefillim* o filatterie che erano, allora come adesso, pezzi di pergamena contenenti tratti brevi della legge, facenti parte dell'abbigliamento ordinario (da togliere in particolari circostanze); i passi biblici sono: Es 13,1-10.16; Dt 6,4-9; 11,13-21; tra i manoscritti esseni di Qumran se ne trovò un piccolo rotolo completo e frammenti di altri; *tefillah* o preghiera recitata tre volte al giorno; formata da una serie di benedizioni, all'epoca cristiana si costituì in una serie di 18 benedizioni (*semonehesreh),* tra le quali se ne inserì almeno una contro i cristiani (o ebreo-cristiani, i *minim* = apostati); la *mezuzah,* piccolo rotolo di pelle posto in un loculo all'ingresso della porta di casa, sullo stipite destro, contenente di regola i testi di Dt 6,4-9 e 11,12-21; questa pratica venne in uso in ossequio al testo di Dt 6,9 e 11,20: «Le scriverai sugli stipiti della tua casa»; la *sisit,* o frange che pendono ai quattro iati del mantello di lana o di lino indossato sopra la tunica, frange sistemate in modo da rappresentare otto fiocchi.

8. I PARTITI - L'avvento dei Scleucidi (197 a.C.) di Siria aprì presto una ferita profonda nel giudaismo con la persecuzione religiosa e l'ellenizzazione forzata: proibito tenere in casa rotoli della legge, vietata l'osservanza della circoncisione, del sabato, delle feste, ecc.; il sommo sacerdote e il suo clero cessarono di offrire sacrifici, l'altare fu profanato da carni suine, e il tempio dedicato a Zeus Olimpio.

a. *Asideì* - Questo stato di cose dà l'avvio alla reazione giudaica nell'ambito della quale si formano correnti dì pensiero, da tempo latenti, ma non ancora organizzate. La reazione si espresse in tre diverse direzioni. Una minoranza si adattò alle nuove misure e rinnegò la propria fede; questa minoranza contava seguaci tra la gente comune, ma soprattutto tra persone ben qualificate, socialmente ed economicamente importanti. Altri opposero una resistenza passiva e almeno all'inizio segretamente, in casa propria, seguitavano a osservare le loro pratiche religiose, o si ritiravano in luoghi deserti ove potevano vivere la propria fede; ma preferivano morire piuttosto che venire meno alla legge: «Molti che ricercavano la giustizia e il diritto si rifugiavano nel deserto, essi e i loro figli, le loro mogli e i loro greggi»; e all'intimazione di trasgredire il sabato rispondevano: «Non usciremo né eseguiremo l'ordine del re profanando il giorno del sabato», e deliberarono: «Moriamo tutti insieme nella nostra innocenza» (IMac 2,34-38). A questo tipo di resistenza passiva si riferisce

l'atteggiamento dei tre fanciulli di fronte all'ordine di "Nabucodonosor", cioè di Antioco IV Epifane: «Il Dio che serviamo può salvarci dalla fornace... Non abbiamo intenzione di venerare il tuo dio» (Dn 3,17-18). I rappresentanti della resistenza passiva erano detti *hasidim,* cioè "pii". La loro condotta era sostenuta da una illimitata fiducia in Dio e molti furono martirizzati, come i sette fanciulli e la loro madre (2Mac 7; 14,6; IMac 2,42; 7,13-14).

Una terza reazione è quella di coloro che scelsero la sfida armata. All'inizio fu necessaria la fuga nel deserto e la coordinazione di movimenti sotto un solo capo e la lotta aperta. La scintilla venne dallo spettacolo dei martiri che suscitò la reazione di Mattatia e la sua riflessione: «Se tutti faremo come hanno fatto i nostri fratelli e non combatteremo contro i gentili per la nostra vita e per le nostre tradizioni, in breve ci stermineranno dalla faccia della terra... Combatteremo contro chiunque venga contro di noi per non morire come sono morti i nostri fratelli nei nascondigli» (IMac 2,40-41). Così iniziò il movimento dei fratelli Maccabei. Sebbene distinti dalla diversità di atteggiamento, tutti coloro che sfuggirono alla sciagura iniziale si aggregarono ai Maccabei; si associò loro «anche un gruppo di asidei, che erano in Israele uomini valorosi, ognuno pronto alla difesa della legge» (IMac 2,42).

Intorno all'epoca dei Maccabei incominciamo a conoscere la fisionomia di correnti religioso-politiche organizzate, che comunemente denominiamo "sette". Applicato alla realtà giudaica il termine "setta" è approssimativo e improprio. Una setta cristiana è un raggruppamento dissidente dalla grande chiesa; nel giudaismo, nonostante le differenziazioni secolari, solo eccezionalmente si può parlare di scismi e sette. Il giudaismo, infatti, ha un contenuto dottrinale assai piccolo, ed è privo di un'autorità che possa imporsi a tutti e determinare con autorità le interpretazioni legittime sui punti fondamentali della fede.

Giuseppe Flavio nella *Guerra giudaica* (scritta tra il 75 e il 79 d.C.) afferma: «Presso gli ebrei la filosofia è coltivata sotto tre forme: i seguaci della prima forma sono detti farisei, quelli della seconda sadducei e quelli della terza esseni, i quali sono giudei di nascita, legati dal mutuo amore più strettamente degli altri » (II, 119); e nelle *Antichità giudaiche* (XVIII, 16) aggiunge che «un'intrusa quarta scuola filosofica» fu introdotta da Giuda il Galileo e da Sadoc, cioè quella degli zeloti. Nell'epoca che qui ci interessa i sadducei e i farisei rappresentavano il giudaismo ufficiale.

b. *Farisei* - Gli antecessori dei farisei, probabilmente, sono stati per qualche tempo nelle file degli asidei all'epoca dell'insurrezione maccabaica. All'inizio erano un gruppo minoritario, ma poco alla volta estesero il loro influsso su tutta la vita religiosa sia in Palestina sia nella diaspora. Dopo la catastrofe del 70 d.C. le altre tendenze rimasero pratica- mente eliminate dagli stessi eventi, mentre il fariseismo andò sempre più identificandosi col giudaismo.

È maggiormente ai farisei che il giudaismo deve la sua sopravvivenza. I vangeli presentano i farisei come ipocriti, maniaci del formalismo e di una sterile casuistica, incapaci di distinguere l'accessorio dall'essenziale, legati alla lettera e non attenti allo spirito. Questa non è un'immagine falsa, ma incompleta: rilevando soltanto i lati più superficiali e appariscenti, tralascia gli elementi positivi. Gli studi moderni hanno in larga misura riabilitato i farisei.

La vita religiosa dei farisei era accentrata sulla meditazione e sulla pratica della legge. Si preoccupavano delle situazioni particolari non previste dalla legge per determinare quando e come si doveva agire in conformità delle norme della tradizione. Perciò la casuistica diventò un elemento essenziale del loro insegnamento e, nello sforzo di precisare le norme della legge, sono a volte condotti al di là del testo; di qui l'importanza da loro assegnata alla tradizione come complemento necessario della legge. Tradizione che si trasmette oralmente, si arricchisce incessantemente degli insegnamenti dei rabbini ed è oggetto di incessanti discussioni che portano anche a una pluralità di tendenze, più rigorose le une, più accomodanti le altre. Queste tradizioni finirono, più tardi, per essere codificate in scritti tuttora di alto valore nel giudaismo, la *Misnah* e il *Talmud* [sopra, II, 5 b].

Di fronte all'immobilismo dell'aristocrazia, la tradizione farisaica sotto molti aspetti era un fattore di sviluppo. Sul piano pratico si traduceva in una moltiplicazione di osservanze e una severità estesa a tutta la pratica della legge, le une e l'altra considerate come destinate ad accentuare la separazione del popolo eletto dagli "impuri pagani", e testimonianza altissima delle divine benedizioni.

Professavano anche idee che avevano un appoggio strutturale molto tenue, a volte negato da altri. Credevano, in particolare, alla risurrezione di tutti gli uomini o solo dei giusti; seguivano una angelologia molto precisa e sviluppata: dalla sottolineatura dell'unicità e trascendenza di Dio giunsero alla fede in un mondo intermedio che copriva il vuoto tra Dio e l'uomo, una corte celeste composta da angeli ai quali aggiunsero più tardi spiriti cattivi. L'isolazionismo rituale dei farisei e il loro carattere aperto nelle posizioni dottrinali non sono contraddittori: il primo li proteggeva dal sincretismo, il secondo li obbligava a trovare un appoggio nei testi biblici. Ed è forse dal loro isolazionismo singolare che traggono il nome: *peruisim* = farisei = "separati" dagli altri. Ebbe certo un grande influsso popolare l'eroismo col quale più volte i farisei furono costretti a dimostrare col martirio la loro fedeltà alla legge. Basti un esempio. Al tempo di Alessandro Janneo, sommo sacerdote, vi furono clamorosi scontri tra i suoi sostenitori e gli antagonisti capeggiati dai farisei; in un'occasione i soldati di Janneo compirono una strage, in un'altra (nell'anno 88 a.C.) il sommo sacerdote fece trasportare ottocento farisei e li fece crocifiggere sotto gli occhi delle mogli e dei figli, mentre lui banchettava (Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche XIII, 13-14; Guerra giudaica 1,4).*

c. *Sadducei* - Rappresentavano quasi esclusivamente l'aristocrazia sacerdotale. Il loro nome si collega al prestigioso sommo sacerdote Sadoc (Zadoc) dell'epoca di Salomone. Dopo la distruzione del secondo tempio (70 d.C.) scomparvero dalla scena. Non è detto che i sadducei fossero tutti sacerdoti, tutti aristocratici e tutti abitanti in Gerusalemme. Anche se le testimonianze a noi pervenute non lo dicono espressamente, si ritiene che avessero seguaci e simpatizzanti anche in altre classi.

Preoccupati di mantenere l'ordine pubblico, col potere in mano sia ai Seleucidi sia ai romani, non sembra che si preoccupassero delle correnti religiose se non per stroncarle: così accadde, ad esempio, dei movimenti messianici e farisaici. Erano conservatori non solo in politica ma anche in religione, ove si attenevano a una interpretazione letterale della legge: fatto, questo, largamente dovuto alle loro origini. Era un movimento che, a quanto pare, continuava antiche tradizioni e si opponeva, sia in materia di fede sia nei riti, a tutte le novità.

Col sorgere di movimenti nuovi videro ridursi sempre più la propria importanza e accrescere il loro isolamento dal popolo, mentre si cacciavano sempre più in mene politiche. Alla morte di Alessandro Janneo il potere andò alla vedova Alessandra (76-67 a.C.), che volse le sue preferenze ai farisei. Quand'ella morì, scoppiò una guerra civile che contrappose sadducei e farisei e preparò, in pratica, l'avvento dei romani.

Pare che quello che fu poi il "canone" biblico (stabilito nel II secolo dC.), fosse presso i sadducei più limitato di quello dei farisei. Giuseppe Flavio non nasconde la sua antipatia verso i sadducei e nei passi in cui parla di loro non è molto chiaro *(Antichità giudaiche* XIII, 173; 297-298; XVIII,16-17; XX,199; *Guerra giudaica* 11,164-166). Dice comunque che essi non credevano al destino e affermavano la libertà umana; pensavano che, alla morte, l'anima scomparisse, non accettavano l'idea della retribuzione nell'aldilà; accoglievano esclusivamente le leggi scritte e respingevano le tradizioni orali. Giuseppe afferma ancora che spesso erano obbligati a piegarsi al volere dei farisei e che nei tribunali erano molto severi.

Nel I secolo dell'era cristiana i sadducei avevano un grande potere a Gerusalemme grazie al tempio e alla persona del sommo sacerdote, capo della nazione e presidente del sinedrio, ove godevano di grande ascendente.

Se Gesù ha criticato i farisei a motivo delle loro tradizioni, non fu certo per un

qualche influsso da parte dei sadducei. Si può pensare che, se fosse rimasto in Galilea, probabilmente i farisei non l'avrebbero eliminato in modo così brutale. La sua coscienza messianica lo spinse a salire a Gerusalemme e qui, nella loro fortezza, avvenne Io scontro con i sadducei. Aveva cacciato i venditori dal tempio; era stato accolto dalla folla con acclamazioni messianiche: i sadducei videro in pericolo la tranquillità della nazione giudaica sotto il controllo romano. In tutta la storia della passione non si parla dei farisei, non si sa quale atteggiamento assunsero nel sinedrio. Apparentemente, almeno, tutto si svolse in ambiente sadduceo.

d. *Esseni* - La forma più originale del giudaismo nell'epoca che ci interessa è l'essenismo. Gli esseni, noti un tempo quasi esclusivamente grazie alle testimonianze di Filone Alessandrino e di Giuseppe Flavio, dal 1947 cioè dall'inizio delle scoperte dei loro manoscritti nella regione desertica di Qumran sulle rive nord-occidentali del Mar Morto sono balzati alla ribalta. I manoscritti trovati a giudizio della maggioranza degli studiosi sono tutti anteriori al 68 d.C. e da essi abbiamo informazioni e testimonianze di ogni genere. Il nostro interesse qui si accentra sulla *Regola della Comunità* (=1QS), sulla *Regola della Guerra* (1QM) e sugli *Inni* (= 1QH). Ciò che colpiva gli scrittori antichi e i lettori moderni è il genere di vita singolarmente elevato e diverso, per quanto sappiamo, rispetto alle altre correnti giudaiche del tempo. Donde derivi il loro nome è dubbio: Filone, scrivendo in greco, li chiama *essatoi,* Giuseppe Flavio *esserteli;* è verosimile che questi termini derivino da *hesénhasaja,* "santo-venerabile". Essi si professavano «figli del nuovo patto».

Strettissima era l'osservanza delle leggi mosaiche. Dall'ultimo documento pubblicato (*Rotolo del Tempio)* appare anzi come avessero riscritto la parte legale del Pentateuco unendo più strettamente le varie leggi, ampliandone alcune, e ponendole tutte sulla bocca di Dio, eliminando cioè la mediazione di Mosè. Non vivevano nella società, ma segregati in piccole comunità e in luoghi solitari. Nella regione di Qumran vi era probabilmente una comunità più numerosa delle altre con le persone che erano a capo del movimento, cioè la direzione e l'accettazione generale. I membri erano divisi in tre classi: sacerdoti, leviti, laici. La comunità più piccola era costituita da 10 membri con a capo un sacerdote. Nelle riunioni comunitarie ognuno aveva il suo posto e prendeva parte al consiglio seguendo un ordine stabilito. Le questioni generali della comunità venivano trattate da un consiglio di 12 membri e tre sacerdoti. Tutta la comunità era comandata da sacerdoti, ai quali spettava sempre la precedenza. Nella comunità vi era un ispettore *(paqid)*, un sovrintendente *(mebaqqer)* e un saggio *(masktl)*.

L'ammissione nella comunità era molto complessa. Il postulante veniva esaminato dall'ispettore, che decideva l'ammissione o il rifiuto: «Se è capace di disciplina l'introdurrà nel patto» (1QS VI,14). Ma l'ammissione non comportava l'introduzione alla vita della comunità: il candidato aveva davanti un primo periodo di prova di un anno. Al termine erano "i molti" (cioè l'assemblea) a decidere se farlo proseguire o se espellerlo; se fatto proseguire, era ammesso al primo grado della vita comunitaria per un altro anno (ivi, VI,16-17). Al termine del secondo anno veniva nuovamente esaminato per constatare se aveva acquistato una valida comprensione della legge e se la sua vita si era dimostrata conforme alle regole della comunità (ivi, VI,18-19); se il giudizio era positivo, veniva introdotto parzialmente nella comunità, alla quale da allora passavano i suoi beni e il suo lavoro, ma non ancora nel "tesoro della comunità" e non gli era ancora concesso di prendere il vitto con i membri della comunità. Solo al termine del terzo anno veniva integrato veramente nella comunità, alla quale andava tutto il suo sapere, tutto il suo lavoro e tutti i suoi beni (ivi, 1,11-12). Al nuovo adepto veniva assegnato un posto; con una singolare cerimonia avveniva il suo ingresso nel "nuovo patto", era benedetto dai sacerdoti e prestava un solenne giuramento.

La giornata, che iniziava all'aurora con una preghiera al sole levante, era divisa tra il lavoro manuale e le attività spirituali. Il pomeriggio era occupato da preghiere, letture e commenti alla legge e ad altri testi che consideravano sacri;

un terzo della notte era passato in una veglia comune di preghiera e di studio. Avevano il dovere di mangiare insieme, pregare insieme e prendere consiglio insieme. La loro comunità era retta da una rigida disciplina e in modo piramidale. Le loro dottrine non erano divulgate, ma tenute segrete; nessun estraneo poteva unirsi a loro nella preghiera, nella mensa, nei bagni rituali e nel lavoro.

Questi esseni di Qumran non sono proprio uguali a quelli descritti da Giuseppe Flavio e da Filone; ci si fa la convinzione che i due scrittori ebrei ne abbiano data una descrizione alquanto idealizzata.

Ecco alcune caratteristiche di questi esseni di Qumran. La purità legale è spinta fino ai limiti estremi: non solo è contaminante il contatto con i pagani, ma anche con gli ebrei non appartenenti alla comunità o con persone di classe inferiore. A loro giudizio, intendono restare fedeli al giudaismo tradizionale, rinnovandolo da un certo decadimento per viverlo nella sua purezza, con esasperato nazionalismo, con anti-paganesimo e in netta opposizione alla classe giudaica allora dominante, giudicata così corrotta che l'unico rimedio lo videro nel ritiro nel deserto, nell'attesa di un intervento straordinario di Dio: per essi è indispensabile un ritorno rigoroso alla legge e agli ideali di purità. Dualismo e predestinazionismo dominano tutto il corso della vita dei singoli e della storia: lotta tra Dio e Belial nell'interno dell'uomo e nell'universo. Alla vena di pessimismo e fatalismo che caratterizza il loro pensiero sull'umanità si sovrappone una illimitata fiducia in Dio, ma soltanto per loro figli della luce mentre gli altri figli delle tenebre sono votati allo sterminio.

Avevano un senso profondo dei divini misteri e la persuasione che essi erano stati rivelati alla loro comunità per mezzo di lumi speciali, per mezzo dello studio assiduo delle sacre Scritture e delle interpretazioni spirituali e attualizzanti del loro Maestro di giustizia: personalità, questa, che diede certo un colorito singolare alla comunità, forse contrassegnò il periodo di maggiore splendore, ma di cui non ci tramandarono il nome. Fu uno spirito profondo ed eccezionale sia nella spiritualità sia per l'influsso che ebbe sul movimento esseno. Non è verosimile che con l'espressione gli esseni designassero il "fondatore".

L'atteggiamento problematico verso il culto ufficiale del tempio fu per qualche tempo argomento di discussione tra i qumranisti; oggi non più. Secondo il giudizio degli esseni, nelle condizioni in cui si trovava, il tempio non era da frequentare: questo giudizio ha accentuato e approfondito gli aspetti religiosi della comunità, considerata tempio-uomo. Santità e verità erano considerate le vere espiatrici del peccato. «Il tributo delle labbra ha il gradito profumo della giustizia, e la vita perfetta è come un'offerta spontanea» (1QS X,3-5). Volutamente separati dal tempio, si sentono più vicini agli angeli e sviluppano molto l'angelologia: «Sulla polvere hai effuso il tuo spirito di santità affinché siamo in comunione con i figli del cielo» (1QH, framm. 2,9-10); «Hai purificato uno spirito perverso affinché se ne stesse in servizio... con l'esercito dei santi ed entrasse in comunione con l'assemblea dei figli del cielo» (1QH 111,21-22). Febbrili erano le attese escatologiche degli esseni: erano convinti della prossimità della fine e di vivere le ultime fasi che precedono la lotta finale, dopo la quale si aspettavano una felicità paradisiaca quaggiù. A quanto pare non avevano la credenza in una immortalità felice per i giusti, almeno tale credenza non l'hanno mai espressa chiaramente nei manoscritti che abbiamo. In questo contesto si inserisce il loro messianismo, accentuato soprattutto negli ultimi periodi. Sarebbe singolarmente interessante sapere di più sul prospettato convito dei membri della comunità «quando Dio avrà fatto nascere il messia in mezzo a loro» (lQSb 1,11-12), convito durante il quale il "messia di Aronne" benedirà il pane e il vino; come si è detto sopra, pare certo che gli esseni aspettassero due messia, uno laico (o di Israele) e uno sacerdote. Gli esseni possedevano anche raccolte di testi biblici che interpretavano in accordo alle loro attese messianiche, raccolte che anticipavano quelle che, dopo di loro, sono attestate dai cristiani e che conosciamo come "testimonia". Anche la loro metodologia esegetica dei testi biblici anticipa, per vari aspetti, quella che vediamo nel NT.

Da una attenta lettura della *Regola della Comunità* si constata come il

i

movimento esseno abbia avuto un suo interno sviluppo riflesso anche dagli altri manoscritti, anche se le tappe indicate da qualche studioso sono piuttosto soggettive. Alcuni testi danno adito alla deduzione che gli esseni fossero celibi, mentre altri parlano di famiglie; alcuni testi sottolineano l'esigenza della comunione dei beni, mentre altri ne rilevano la libera disponibilità.

La scoperta dei manoscritti esseni di Qumran offre nuovi e inattesi strumenti per la lettura dei vangeli e per lo studio degli inizi e dei primi sviluppi del cristianesimo. Nonostante vari tentativi, è tuttora senza spiegazione il fatto che gli esseni non siano mai menzionati espressamente nei vangeli. La figura del Maestro di giustizia offre alcuni tratti che si possono accostare a Gesù, ma le contrapposizioni sono molteplici, per cui la sovrapposizione delle due persone (che per un certo tempo fu proposta da alcuni studiosi) è certamente arbitraria. L'essenismo è un capitolo nuovo che completa la fisionomia del giudaismo e la storia degli inizi del cristianesimo. Il suo inquadramento storico si può riassumere come segue:

1) divisione dal movimento degli asidei, ritiro nel deserto di Qumran, formazione di un movimento autonomo: dal 168 al 134 circa a.C.;

2) grande sviluppo negli anni dal 134 al 31 a.C.;

3) parzialmente interrotto da un terremoto e da un incendio, il movimento si riprende e, sotto Erode il Grande, gode di una grande e libera attività: dal 31 al 4 a.C.;

4) dalla morte di Erode fino alla distruzione degli edifici di Qumran (nell'anno 68 d.C.) acquista nuovi adepti e simpatizzanti, presenta una fisionomia ibrida, accentua le attese escatologiche e nazionaliste, pare che una parte sia pervasa da un'ondata antiromana e aderisca ai movimenti oltranzisti degli zeloti e dei sicari.

Una presentazione degli esseni dettata da uno scrittore non ebreo attesta l'ammirazione della quale erano oggetto e dà i tratti essenziali geografici e morali del movimento: «A occidente (del Mar Morto) gli esseni si tengono lungi dalle rive per quanto sono nocive. È un popolo unico nel suo genere e ammirevole nel mondo intero più di tutti gli altri: non ha donne, ha rinunziato interamente all'amore, è senza denaro, amico delle palme. Di giorno in giorno rinasce in ugual numero, grazie alla folla dei nuovi venuti. Affluiscono, infatti, in gran numero coloro che, stanchi delle vicissitudini della fortuna, la vita indirizza all'adozione dei loro costumi. E così, per migliaia di secoli, incredibile a dirsi, vi è un popolo eterno nel quale nessuno nasce» (Plinio il Vecchio, *Natur. hist.* V,15,73).

d. *Zeloti* - A differenza delle altre province d'Oriente, la Giudea non si volle rassegnare al dominio romano, non si prestò mai a essere integrata nel sistema dell'impero. Dall'inizio della conquista romana la sua storia si svolse in una continua tensione accompagnata da rivolte contro i romani, dal tempo di Pompeo (63 a.C.) a quello di Bar Kosba' (135 d.C.). Le principali cause del conflitto sono di carattere religioso e ideologico: la convinzione dei giudei nella elezione ("il popolo eletto" e quindi unico), e l'amara realtà della soggezione alle leggi di un impero idolatra, che accordava onori divini ai suoi imperatori, erano incompatibili. Ne risultò una situazione di completa antitesi alle concezioni giudaiche. La tensione trovò come naturale canalizzazione il rafforzamento nella fede messianico-escatologica, al centro della quale stava la speranza di una rinascita della gloria di Israele e il tramonto del "regno dell'arroganza". L'intensità di questo sentimento crebbe col passare del tempo e maturò col deterioramento delle relazioni con l'amministrazione romana.

Secondo la notizia di Giuseppe Flavio, che è il nostro più antico testimone, il movimento degli zeloti prese le mosse per la sua costituzione dal censimento indetto dal legato della Siria Quirino (nel 6-7 d.C.). Il censimento costituiva il primo atto dell'organizzazione della Giudea come provincia romana. Sotto la guida di Giuda il Galileo (di Gamala) e Sadoc il Fariseo si reclutarono forze per una rivolta armata, poiché ai loro occhi l'adesione rappresentava una schiavitù insopportabile; intanto si assicurava che Dio sarebbe giunto in loro aiuto e

avrebbe salvato le loro vite. Questa insurrezione armata fece molti proseliti, il numero dei seguaci aumentò fino a coinvolgere la politica giudaica e a spargere i semi della catastrofe che iniziò con la rivolta del 66 d.C. ed ebbe termine nel 70. Gli zeloti (nome che deriva in ultima analisi dall'ebraico *kennatm,* "gelosi") divennero presto inquieti e aggressivi, rifiutavano con ogni mezzo di pagare le tasse e di censirsi, si fecero assertori del diritto di uccidere chiunque oltrepassasse i limiti dei cortili del tempio riservati ai non ebrei.

Riassumendo le loro dottrine, Giuseppe Flavio scrive: «Certo che Giuda e Sadoc iniziarono tra noi un'intrusa quarta scuola filosofica... Questa scuola concorda con tutte le opinioni dei farisei, a eccezione di una invincibile passione per la libertà, essendo convinti che solo Dio può essere la loro guida e il loro sovrano» (*Antichità giudaiche* XVIII, 9 e 23). Erano pronti a sopportare le più terribili torture e pure la morte, anche a vedere i loro parenti e amici torturati piuttosto che assoggettarsi al dominio romano. Più che di una forma di anarchismo, gli zeloti erano assoluti assertori di una teocrazia la cui instaurazione presupponeva l'eliminazione di ogni potere in mano dei pagani. Si sentivano in dovere di promuovere con la forza l'avvento di questa teocrazia, predicavano l'odio verso gli stranieri e spingevano alla violenza. Di violenza in violenza, di agitazione in agitazione contribuirono a suscitare la brutale incomprensione di alcuni governatori romani e così si arrivò alla rivolta del 66 (Giuseppe Flavio, *o.c.* XVIII,23-25).

Le condizioni economiche e sociali ebbero certo la loro parte nella genesi di queste agitazioni fomentate dagli zeloti, reclutati prevalentemente negli strati più miserabili del proletariato palestinese. In loro spiccava certo la fede religiosa e il patriottismo, l'una fomentava l'altro, ma il loro fanatismo fu funesto. Non appena si sentirono abbastanza forti, seminarono il terrore a Gerusalemme per costringere i ricchi a combattere contro Roma e a deporre il sommo sacerdote. Uno dei loro capi, Menahem figlio di Giuda di Gamala, pare che si fosse arrogato anche un potere messianico e si sia presentato nel tempio per essere incoronato re, ma fu ucciso da un suo rivale (Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica* II, 3-10).

Gli zeloti esportarono anche nella diaspora, specie in Egitto e in Cirenaica, la loro ideologia; ma la parte più accanita si rifugiò infine nella fortezza di Masada, dove poi (nel 73) si uccise piuttosto che arrendersi ai romani (Giuseppe Flavio, *o.c.* VII, 320-401). È importante osservare che non v'è dubbio sulle relazioni tra qualche frangia, anche notevole, di esseni con il movimento degli zeloti, come attestano gli scavi archeologici di Masada (vedi anche Giuseppe Flavio, *o.c.* 11,4; 111,1-2). Anche i farisei nel segreto dei loro pensieri detestavano i romani che occupavano la Palestina, e attendevano con fiducia la liberazione, ma non pensavano di poterne affrettare la realizzazione se non con la preghiera e la pietà, anche se la loro speranza era ardente.

Punta di diamante degli zeloti erano i sicari (da *syca,* pugnale), estremisti dell'ideologia zelota. Il nome, dato probabilmente dai romani e usato correntemente da Giuseppe Flavio, deriva dal fatto che sotto le vesti nascondevano sempre un pugnale col quale facevano giustizia. Al dire di Giuseppe Flavio, rappresentano un fenomeno apparso nel periodo in cui era procuratore Felice e anche gli Atti degli Apostoli li menzionano nello stesso periodo (At 21,38). La novità consisteva nella tecnica impiegata per eliminare i loro nemici. Scrive Giuseppe Flavio: «I sicari ordirono una congiura contro quelli che volevano accettare la sottomissione ai romani e li combatterono in ogni modo come nemici, depredandoli degli averi e del bestiame e appiccando il fuoco alle loro case» (*Guerra giudaica* VII,254). Per le loro azioni assassine sceglievano di preferenza le assemblee festive, si mescolavano tra la folla, uccidevano la vittima scelta e fuggivano senza possibilità di essere identificati. La loro prima vittima fu un certo Jonathan ben Anan che era stato sommo sacerdote (Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* XX,162-166; *Guerra giudaica* 11,254-257).

Anche un discepolo di Gesù era stato tra questi gelosi custodi della legge e dell'indipendenza politica: è Simone detto anche "cananeo" (Lc 6,15; At 1,13),

i

che in ebraico e in aramaico equivale appunto a zelota (Mt 10,4; Mc 3,18).

e. *I partiti e Gesù* -, In queste condizioni storiche effervescenti, non improvvisate ma risultato di una secolare preparazione d'insieme, era ben poco in accordo con gli insegnamenti quotidiani contrapporre la condotta di un sacerdote e di un levita a quella di un samaritano e proporre quest'ultimo come esempio di amore del prossimo (Lc 10,25-37). E quando Gesù disse: «Avete inteso che fu detto: "Amerai il tuo prossimo" e odierai il tuo nemico [così dice la *Regola* degli esseni]; io invece vi dico: amate i vostri nemici, pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro...» (Mt 5,43-45), chi l'ascoltava capiva assai bene che questa non era una norma astratta: "il nemico" l'aveva ognuno sotto gli occhi, erano i romani.

L'apparizione di Gesù nella società ebraica diede luogo a un evento singolare. La coscienza di essere il Figlio dell'uomo gli conferiva un'autorità senza precedenti e tuttavia non si comportò come se di precedenti non ne avesse. La sua posizione non fu di monolatria o culto della legge, ma neppure di antinomismo od opposizione alla legge: «Non sono venuto ad abrogare (la legge), ma a compiere» (Mt 5,17). Comunque si intenda questo passo tanto discusso, è chiaro che la solenne dichiarazione indica che per Gesù la legge restava norma fondamentale di condotta. Tuttavia egli ne dà l'interpretazione a volte anche in senso rivoluzionario o scandaloso per i suoi uditori: a volte l'attenua, a volte l'inasprisce. A volte l'attenua fino all'abrogazione di osservanze rituali (Me 2,23-28; 3,1-6; 7,1-23); a volte inasprisce il rigore di prescrizioni morali (cf. Mt 5-7). Stabilisce tra i comandamenti una stretta gerarchia e sulla linea dei profeti interiorizza e spiritualizza l'etica giudaica; al di là delle azioni, scruta le intenzioni e tiene in maggior conto la rettitudine della mente che non l'esteriore correttezza di un formale legalismo. Davanti al suo pubblico e anche ai suoi discepoli Gesù è continuamente esposto alla febbre messianica e alla tentazione zelota, sempre attento a tracciarsi una linea di demarcazione accurata e sottile tra il religioso e il politico e a sottolineare che il potere romano era instaurato da Dio e verso di esso vi era l'obbligo della lealtà (Mc 12,17). Il suo insegnamento, vicino per molti aspetti a quello dei rabbini, contiene anche visioni chiaramente deludenti, anche per coloro che erano sensibili alle sue parole e al suo comportamento. Scoprire che questo o quel detto evangelico ha riscontro in altrettanti detti rabbinici non significa nulla: si tratta di espressioni cronologicamente incerte e attribuite non alla stessa personalità, ma estratte dai ricordi di molte persone; altre volte tali detti si trovano in contesti che ne cambiano il significato e la somiglianza è solo apparente; la stessa tonalità delle parole di Gesù non ha riscontro. Il suo comportamento è inquadrato molto bene nelle condizioni storiche e sociali di allora, e proprio per questo possiamo misurare, almeno in parte, le difficoltà che incontrava il suo uditorio e i fraintendimenti che a volte ne nascevano. Se si tengono presenti le condizioni politiche, sociali, religiose del giudaismo, il rifiuto di accogliere Gesù non desta meraviglia e si comprendono vari atteggiamenti suoi e degli apostoli.

A parte ogni considerazione teologica, dalla quale non si può comunque prescindere, Gesù è nato e ha operato in un periodo difficile. Cosciente di quanto lo attendeva, si recò a Gerusalemme ove fu accolto trionfalmente come messia, e ufficialmente si dichiarò Figlio dell'uomo offrendo così ai sadducei un duplice motivo di condanna a morte per attestare la loro fedeltà a Roma e la loro devozione all'unico Dio. Tra i suoi discepoli e la loro predicazione c'è la risurrezione e la Pentecoste, e con esse la rivelazione della divinità del Maestro. Ma tutto ciò non comportava per nulla l'allontana- mento dalla sinagoga, cioè dal giudaismo. L'allontanamento fu lento e penoso per il nascente cristianesimo, che fu portato a un passo che felicemente non fece mai con due piedi, e scontò presto con dolore (ma senza esitazione) l'attestazione che faceva necessariamente valere delle sue radici ebraiche difendendo strenuamente una parte di sé nell'AT, anche se era conscio che costituivano un permanente problema. La chiesa sentiva che il giudaismo era un vestito che si rivelava sempre più stretto; ma di volta in volta nel corso della storia dovette pagare la sua troppa vicinanza o la sua

eccessiva lontananza [Gesù Cristo 111].

9. GIUDEO-CRISTIANI - Definire il giudeo-cristianesimo è tutt'altro che facile. Raffigurarlo come un'amalgama più o meno felice di giudaismo e di cristianesimo non ha senso. Per questa via ogni forma di cristianesimo è ebreo-cristiana, in quanto rivendica per sé il patrimonio spirituale di Israele e in particolare l'AT. In questo senso tutta la grande chiesa è ebreo-cristiana; ma si tratta di una conclusione troppo facile.

Ai nostri giorni alcuni studiosi hanno compiuto ricerche per una definizione più accurata, ma con risultati che evidenziano la difficoltà della strada finora percorsa; le motivazioni sono, in sostanza, due: il termine ebreo (giudeo) è da prendere in senso etnico o in senso religioso? Quali osservanze legali distinguono i giudeo-cristiani? Al di là di qualche aspetto particolare, ebraismo e cristianesimo segnano anche l'incontro di due civiltà; basti il confronto tra la forma assunta dal cristianesimo nell'Oriente semitico (molto contrassegnato dalle sue origini palestinesi) e la forma assunta nei paesi di cultura greco-latina; la stessa storia della chiesa di Gerusalemme, per noi molto confusa a motivo delle scarse notizie che ci è dato raccogliere, ne è una riprova. Il cristianesimo dell'Oriente semitico (o siro-palestinese) della grande chiesa si distingue, ad es., da quello della chiesa greco-latina per una valutazione assai minore dei concetti fondamentali del paolinismo e per un attaccamento a criteri disciplinari e liturgici e a schemi del pensiero giudaico e rabbinico.

Fin dai primi anni il cristianesimo si è incontrato con il problema della chiusura e dell'apertura a tutti i popoli, problema che appare con sufficiente chiarezza da una lettura dei vangeli e degli Atti degli Apostoli. Per Gesù l'elezione di Israele costituisce un fatto incontestabile: egli limitò la sua azione quaggiù a Israele e si volse ai pagani solo eccezionalmente (cf. Me 7,24-30; Mt 8,5-13); volle limitare la sua azione alle «pecore perdute della casa di Israele» (Mt 15,24) e anche ai dodici diede la consegna: «Non andate verso i pagani...» (Mt 10,5). Ma verso pagani e samaritani egli non solo non dimostra disprezzo e odio, ma volentieri propone singole persone come esempio ai suoi uditori giudei, e previde anche il rifiuto ufficiale: «Molti verranno da Oriente e da Occidente per sedere a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno gettati fuori, nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti» (Mt 8,11-12). Tutto il confronto misterioso giudaismo-cristianesimo è espresso in termini tuttora validi da san Paolo nell'epistola ai Romani (cc. 9-11).

GIUDICI

Nome ebraico, del secondo dei cosiddetti "profeti anteriori" deriva dall'appellativo *sopetìm* ('giudici', appunto) ch'esso conferisce ai vari personaggi di cui narra le gesta.

Il termine 'giudice' ha un significato particolare e nel nostro libro (= Gdc) designa una persona scelta da Dio, dotata di un particolare carisma e temperamento, ripiena di spirito divino per una specifica azione salvifica, cioè la liberazione dai nemici. Dopo la vittoria ogni giudice godeva di una certa venerazione in campo religioso, suscitando nel popolo maggiore fedeltà all'alleanza. L'autorità del giudice non aveva alcun carattere regale: egli non emanava leggi, non imponeva tributi; il suo ufficio era temporaneo, non si tramandava ai posteri e neppure veniva conferito mediante elezione popolare. I giudici resero anche giustizia nel senso usuale dell'espressione, ma questo era un aspetto secondario del loro ufficio; la stessa radice ebraica *safat,* donde deriva il termine 'giudice', ha un significato più pratico che teorico: 'stabilire' il diritto più che 'dire' il diritto; sicché con maggiore precisione si può parlare di 'salvatori' (Gdc 2,16; 3,9.15; ecc.). Di regola la 'giudicatura' non si estendeva al di là dei confini di una sola tribù; soltanto Eli e Samuele ebbero un'autorità più ampia, ma a differenza degli altri giudici costoro non furono condottieri di eserciti, e di loro si parla in ISam. Le gesta dei giudici, normalmente vittoriose, erano di breve durata: non si registrano fatti bellici di vasta portata, né conquiste

di carattere notevole; le loro azioni erano difensive e differivano, senza eliminarli, dal senso di inquietudine e dall'individualismo propri dell'epoca.

II - IL LIBRO — Gdc è la storia, soprattutto religiosa, che va dalla morte di *z* Giosuè alla instaurazione della monarchia in Israele: a Gdc vanno infatti uniti per un certo verso anche i cc. 1-12 di ISam, che trattano di Eli e di Samuele.

1. ARGOMENTO GENERALE - L'opera offre un florilegio schematico, non una narrazione legata e continua. È una storia prammatica con la quale l'autore-redattore vuole illustrare il concetto fondamentale della giustizia divina verso il popolo dell'alleanza: mediante i vicini nemici, Dio punisce Israele ogni volta che si dimostra infedele. A questo scopo l'autore sceglie sei quadri sui quali si ferma alquanto con ineguale selezione di episodi (sono i casi dei cosiddetti "giudici maggiori") e altri sei quadri brevissimi dei quali sono date soltanto le linee generali, senza alcun particolare (sono le vicende dei "giudici minori"). Abbiamo così una serie di dodici giudici, numero corrispondente a quello delle tribù. Come apparirà meglio appresso, il libro è anzitutto un ammaestramento, il risultato del ripensamento profetico deuteronomistico su un periodo storico che di solito si pone tra l'anno 1225 e l'anno 1040 circa.

2. ANALISI - Si offre spontanea la divisione del libro in tre parti, più una parte introduttoria e due appendici.

a. *Le introduzioni (1,1—3,6)* - Sono chiaramente due e ognuna ha proprie peculiarità. La prima (1,1-2,4) ha carattere storico-geografico. Riassume la parzialità dell'occupazione della terra di Canaan: al sud le tribù ottennero successi in montagna e insuccessi in pianura; la tribù di Beniamino non riuscì a conquistare Gerusalemme; al centro le tribù di Efraim e Manasse non ebbero successo contro cinque metropoli cananee (Meghiddo, Taanach, Dor, Ibleam, Bet-Sean) e contro Ghezer; al nord si registrarono parziali successi e insuccessi, e la piccola tribù di Dan, quando vi giunse, non riuscì a installarsi nella pianura marittima. Nel complesso la situazione prospettata appare molto realistica, soprattutto se confrontata con certe pagine di Gs.

La seconda introduzione è dottrinale (2,11-3,6). Funge da sutura tra le due un tratto di notevole interesse (2,1-5), in cui l'autore annuncia una spiegazione religiosa degli insuccessi e confronta il comportamento religioso del popolo sotto Giosuè con quello dell'epoca che qui lo interessa. È appunto il tema che svolge la seconda introduzione: il motivo fondamentale degli insuccessi va ricercato nel comportamento d'Israele nei confronti dei popoli vicini: ha stretto alleanze con loro ed ha accolto i loro culti.

b. *Storia episodica dei giudici (3,7-16,31)* - I giudici minori sono: Samgar (3,31), Tola (10,1-2), Iair (10,3-5), Ibsan, Elon, Abdon (12, 8-15). 1 giudici maggiori sono: Otniel (3,7-11), Eud (3,12-30), Debora e Barak, Gedeone, Iefte, Sansone. Mediamente sviluppata è la narrazione sulla giudicatura di *Debora* e *Barak* (4,1-24), e di notevole interesse letterario e religioso è il canto di Debora (5,1-31). Notevole sviluppo invece è dato alla storia di *Gedeone:* 6,1-8,28. Si apre con una introduzione storicoreligiosa (6,1-10) e con una apparizione divina che rivela all'interessato la sua elezione (6,11-24). Subito dopo l'eletto distrugge un altare pagano eretto dal padre (6,25-32); quindi dirige una prima guerra di liberazione da vandalismi e razzie di tribù vicine (6,33-7,25). In questo contesto sono narrati il duplice prodigio del vello: (6,36-40); la singolare scelta dei trecento guerrieri: (7,1-8), e il sogno del madianita: (7,9-14). Sono poi descritte varie vendette di Gedeone contro nemici (8,4-21) e il primo tentativo di instaurare la monarchia, che però Gedeone rifiuta (8,22-28).

Abimelech non fu un giudice, ma è oggetto di un lungo racconto (9,1-57) proprio perché egli, figlio di Gedeone, fu il primo nella storia d'Israele (secondo il nostro autore) che cercò di diventare personalmente re.

Singolare e memorabile la giudicatura di *Iefte:* 11,1-12,7. Figlio di una prostituta, è cacciato di casa e conduce la sua vita con dei fuorilegge dedicandosi a razzie; una tribù si rivolge a lui per essere liberata dai razziatori, egli accetta a condizione di essere reintegrato nella sua tribù; prima della battaglia fa il voto di sacrificare «colui che uscirà per primo dalle porte di casa mia per venirmi

incontro...» (11,31); e così sacrificherà la figlia (11,34-40).
Alla giudicatura di Gedeone è ancora annessa la guerra fratricida fra Efraim e Galaad e l'episodio della pronuncia della parola ebraica *sibbolet* (= spiga di frumento) che gli efraimiti pronunciavano *sibbolet* (12,1-6).
Con particolare compiacenza fautore-redattore narra la storia del singolare giudice *Sansone*: cc. 13-16. E della tribù di Dan; non recluta uomini, ma combatte personalmente e individualmente contro i filistei. La sua nascita è preceduta da una duplice teofania ai suoi genitori; sarà nazireo fin dal seno materno e Dio lo investirà del suo spirito (c. 13). Sposa una filistea e propone i suoi primi indovinelli (14,1-20). Con trecento volpi dà fuoco alle messi dei filistei (15,1-8). Legato con funi, si libera e mena una strage di filistei con una mascella d'asino (15,9-20). A Gaza svelle la porta di una prigione e la scarica su di una collina (16,1-3). Una donna gli recide la chioma mentre egli dorme e lo consegna ai filistei (16,15-20). Condotto in prigione a Gaza, gli crescono i capelli; invitato a una festa dei filistei nel tempio del dio Dagon, afferra le colonne che reggevano l'edificio e nel suo crollo li uccide tutti morendo pure lui (16,21-30).
c. *Le appendici (cc. 17-21)* - La prima appendice narra l'origine del santuario di Dan (cc. 17-18). Si apre con la storia di Mica, del suo idolo, dell'*efod* e dei *terafim* e del suo santuario privato (17,1-6); un giovane levita accetta di adempiere l'ufficio di sacerdote nel santuario di Mica (17,7-13); la tribù di Dan si trasferisce dal sud fino alla città di Lais, sulle pendici del monte Ermon (18, 1-26); Dan erige qui il proprio santuario (18,27-31; cf. IRe 12,28ss).
La seconda narra il crimine perpetrato dai cittadini di Gabaa (cc. 19-21). Storia del levita che abitava nel territorio della tribù di Efraim (19,1-14); sua sosta nella città di Gabaa durante la notte e delitto perpetrato nei confronti della sua concubina (19,15-28); appello a tutto Israele perché vendichi il delitto (19,29-20,14); guerra contro la tribù colpevole (20,15-48); riparazione, affinché non si estingua una tribù per mancanza di donne; stratagemma per dare delle donne alla tribù colpevole, quella di Beniamino (21,1-24).
III - LA CHIAVE TEOLOGICA DELL'OPERA — Un esame attento di Gdc pone in rilievo quanto le diverse narrazioni siano pervase dallo scopo prammatico-religioso propostosi dall'autore-compilatore deuteronomista, che racchiuse i suoi racconti nella rete di quattro caratteristici tempi.
1. IL PECCATO - La prima delle quattro fasi ci presenta il popolo che si è allontanato con aperta infedeltà dal Dio dell'alleanza; incontriamo tre formule: «Gli israeliti facevano ciò che è male agli occhi del Signore...» (2,11; 3,7.12ecc.); «Prestavano il culto a Baal, abbandonando il Signore...» (2,1 lb-12; 3,7; 10,6ecc.); il peccato d'Israele è presentato come prostituzione e adulterio (2,17; 8,27.33).
2. IL CASTIGO - È la reazione divina al cattivo comportamento del popolo. Il castigo è presentato sotto un triplice aspetto: «Divampava contro gli israeliti lo sdegno del Signore» (2,14.20; 3,8; 10,7); «Il Signore li abbandonò in potere di...» e «restarono in potere di... per anni...» (2,14; 3,8.14; ecc.); la prosperità dei popoli vicini e le loro incursioni contro Israele sono descritte come permesse da Dio per provocare la fedeltà del suo popolo: «Per questo il Signore aveva lasciato quelle popolazioni senza cacciarle subito...» (2,23); «Queste popolazioni restarono per mettere alla prova gl'israeliti...» (3,4).
3. IL PENTIMENTO - Sotto il castigo divino gli israeliti si ravvedono e ritornano al loro Dìo: è la terza fase. «Poi gli israeliti alzarono il loro grido al Signore...» (3,9; 4,3; 6,6; ecc.); «Il Signore si muoveva a compassione dei gemiti» (2,18; 10,16).
4. LA LIBERAZIONE - È la fase finale. Dio dimostra la sua compassionevole bontà inviando un 'salvatore', un 'liberatore', un giudice. Ma il ritorno del popolo è effimero; di qui l'uso corrente di espressioni come: il Signore suscitò un liberatore per...; il nemico fu umiliato dagli israeliti per...; ...giudicò per anni...; la terra fu in pace per anni...

IV - IL LIBRO DEI GIUDICI E LA STORIA — È un dato comunemente accolto dagli studiosi che il libro non fu composto di getto: è verosimile invece

che abbia avuto almeno due redazioni. Le ragioni addotte per la sua datazione nel periodo del re Saul
0 nel periodo di Davide non giungono neppure ai limiti di una semplice probabilità; una prima redazione all'epoca di Ezechia o di Giosia (cioè intorno al 716-600) è probabile; la redazione definitiva va ritenuta opera della grande scuola deuteronomista (a cavallo tra il pre-esilio e il primo post esilio) [Per la storiografia deuteronomista Giosuè II].

1. EPOCA DEI GIUDICI - Per determinare il periodo descritto dal libro i dati in esso contenuti non sono sufficienti: è necessario ricorrere ad altri mezzi. Purtroppo però non disponiamo di elementi sufficienti né dall'archeologia né dalle date convenzionali a proposito del periodo che va dall'esodo dall'Egitto fino all'epoca monarchica. Basandoci appunto su datazioni convenzionali possiamo ritenere ragionevolmente probabile che il periodo interessante Gdc si estenda all'incirca tra il 1225 e il 1040, comprendendovi anche le giudicature di Eli e di Samuele. Una prima lettura dà l'impressione che l'autore-redattore annoti meticolosamente il periodo di ciascuna giudicatura, ma un esame più attento rivela facilmente l'artificiosità delle date: ogni studioso che vi si cimenta non approda neppure a risultati verosimili. Si pone convenzionalmente l'ascesa di Samuele intorno all'anno 1040 e l'elezione di Saul quale re di Israele all'incirca nell'anno 1030. È un notevole risultato che con tali date sia pure approssimative concorda il quadro generale che si deduce dagli scavi archeologici in tutta la regione.

2. LA TESI DEL LIBRO - Tutto fa ritenere che, nella intelaiatura delle idee deuteronomiste che sostengono Gdc, i redattori-autori abbiano convogliato una lunga serie di documenti scritti e, soprattutto, di tradizioni orali formatesi sia nella Palestina settentrionale che in quella meridionale, adattandole poi alle idee riassunte spesso nel libro ed esposte ampiamente in un celebre testo (10,6-16), che qualche studioso addita come tratto corrispondente al pensiero del profeta Osea. La tesi fondamentale era particolarmente accetta nel periodo del post-esilio: l'apostasia è sempre castigata; per nessun motivo ci si può accostare ai vicini pagani; Dio è sempre pronto a perdonare colui che si pente e ritorna a lui, ma fa sempre sentire la sua assenza o lontananza con punizioni e castighi; non sono i vicini che agiscono da nemici, ma è Dio che per mezzo loro punisce.

L'autore della lettera agli Ebrei dovette meditare a lungo l'insegnamento derivante da Gdc per poter scrivere: «E che dirò ancora? Mi mancherà infatti il tempo, se vorrò discorrere di Gedeone, Barak, Sansone, Iefte i quali mediante la fede vinsero i regni, esercitarono la giustizia, conseguirono le promesse, chiusero la bocca dei leoni» (Eb 11,32-33).

GIUDITTA

I - GIUDITTA, "LA GIUDEA" PER ECCELLENZA — Il canto della protagonista di questo volume (forse del II sec. a.C.), affine per atmosfera e personaggi a quello di A Ester, si chiude con un'esplosione di collera nazionalistica che può fare da sigla all'intero scritto: «Guai alle nazioni che insorgono contro il mio popolo; il Signore onnipotente le castigherà nel giorno del giudizio, immettendo fuoco e vermi nelle loro carni ed essi piangeranno di dolore per sempre» (16,17). Infatti Gdt è il documento di un giudaismo perseguitato ma anche 'sionisticamente' orgoglioso delle sue capacità e della sua ansia di libertà. Non per nulla l'eroina si chiama Giuditta, in ebraico "la giudea" per eccellenza, vera "madre della patria" come Debora, Giaele ed Ester. Lo stesso sfondo topografico è emblematico: Betulia in pratica equivale a Betel, "casa di Dio". Emblematica è anche la tesi dominante del racconto, quella del ribaltamento delle situazioni: il debole sarà esaltato e il potente umiliato.

Il testo di Gdt è giunto a noi in greco secondo quattro recensioni differenti corrispondenti ai codici A, B, S e ad un quarto gruppo omogeneo di codici. Il documento più antico resta, però, un *óstrakon* egiziano del Faiyùm (III sec. d.C.) contenente Gdt 15,2-7. Il forte colorito semitico della narrazione ha fatto da sempre ipotizzare un originale ebraico o aramaico (Dubarle). La Vulgata, come sempre per i deuterocanonici, offre una versione molto trasandata e libera, frutto di una revisione della Vetus Latina su un testo aramaico perduto e di un quinto più breve del greco. [8] (cronologicamente) medi e persiani (1,1; 1,16; 2,5.7; 7,2.4; 16,3); emergono personaggi quasi mitici come Arioch (1,6; cf. Gen 14,1) e Arfacsad (1,5; cf. Gen 10,22), Fud e Lud (2,23; cf. Gen 10,6.13.22) e tutti i classici nemici di Israele: Ismael, Moab, Canaan, Edom. Si prepara in questo modo l'allegoria del trionfo di Israele debole e insignificante su una specie di ostilità planetaria.

Lo sfondo storico reale del racconto è, però, maccabaico-ellenistico-giudaico. È *maccabaico* a causa del riferimento alla purificazione del tempio (4,3) operata da Giuda Maccabeo nel 164 a.C. (IMac 4,36-59) e a causa dei contatti linguistici col Daniele greco, opera dell'epoca maccabaica. Lo sfondo è *ellenistico* a causa delle strutture socio-politiche che il volume offre (gli arconti: 5,2; 6,14; la *gerousia:* 4,6.8; 15,8; le corone di ulivo: 15,13; gli strumenti musicali: 16,1; la persecuzione di Antioco IV Epifane) ma anche a causa del tema di fondo del racconto. L'ellenismo, infatti, aveva tentato di incrinare l'identità del giudaismo provocando forme di sincretismo ma anche durissime reazioni giudaiche, di stampo quasi integralistico. Lo sfondo dell'opera è, perciò, anche *giudaico* perché essa si risolve in un appello alla fedeltà letterale alla legge e alle sue prescrizioni rituali (8,6; 10,5; 11,13; 12,2-7.9-19) e in un impegno per la guerra santa (16,17).

2. LA STRUTTURA LETTERARIA - Su questo sfondo storico si sviluppano tre quadri abilmente intessuti da molteplici scene e pause (cc. 1; 3; 4; 6; 9; 12) e scanditi da un tempo lento, maestoso, dilatato, interrotto solo dal "presto" finale, la morte di Oloferne (vedi il parallelo Gdc 5).

Nell'atto *di apertura* (cc. 1-7) vengono introdotti in scena i personaggi principali, la città e il coro dei giudei.

Nell'afro *centrale* (cc. 8-13) il dramma è dominato dalla figura a tutto tondo di Giuditta. Al centro c'è il festino di Oloferne e l'audacia sanguinaria della vedova che spicca il capo al generale. Una scena tanto cara all'arte cristiana.

Nell'atto *conclusivo* (cc. 14-16) si ha la celebrazione dell'eroina. Tutto è sigillato da un inno nazionale articolato secondo tre dimensioni, storica (16,1-12), cosmica (16,13-16), escatologica (16,17).

La tradizione cristiana ha semplificato gli umori e le passioni dell'opera facendola diventare un'allegoria mariologica. Gdt è, però, un testo letterario vivace e interessante in cui i quadri corali e il gusto per l'enumerazione trionfale

i

si accompagnano armonicamente all'attenzione ai singoli attori e a scene-miniatura (vedi, ad es., 10,10). L'enfasi nazionalistica è temperata dalla tensione drammatica. I personaggi come Nabucodonosor infatuato di sé (2,2.7) o Oloferne volgare e sensuale o il coro dei politici pavidi e codardi di Betulia sono abbozzati con finezza psicologica. Ma su tutti c'è lei, Giuditta, splendida (10,4.7.14.19.23; 11, 21.23; 12,13; 16,6.9), intelligente e libera (9,10; 10,13-14; 11,5-6.16-17; 12,4.14-15). «Tu sei la gloria di Gerusalemme, sei il grande orgoglio di Israele, sei lo splendido onore della nostra stirpe», si dice nell'antifona di 15,9.

III - MEZZO LETTERARIO E MESSAGGIO — Mai come in questo caso la definizione del mezzo letterario (il genere dell'opera) favorisce la comprensione del messaggio che da esso è sostenuto. Gdt è innanzitutto uno scritto *antologico,* sembra un vero e proprio condensato di allusioni, di temi e di modelli biblici. Se il linguaggio storiografico è quello di Gs, Gdc e l-2Sam, la tesi dominante è quella classica del ribaltamento delle situazioni (Pr 16,18; Sap 11,16; Gb 1-2; 42; Ester): il debole è difeso da Dio (9,11) e quindi la donna, simbolo di debolezza, prevale sul guerriero violento. Si ha la tipologia dell'Israele perseguitato e disperato ma salvato (Sal 44,18; Dn; l-2Mac). Il tema altrettanto classico del *herem* è sintetizzato simbolicamente dalla scimitarra di Giuditta. Altre testimonianze di questo riferimento alla Bibbia possono essere la concezione pedagogica del dolore (8,11-27; Gb 32-37; Tb), lo spunto dell'astuzia femminile (Rebecca, Tamar, Dalila); la superbia di Sennacherib dipinta in 2Re 18-19 è comparabile a quella del re "assiro" Nabucodonosor; anche l'inattesa venatura di universalismo nella conversione di Achior l'ammonita ci rimanda a Balaam, Raab, Is 56, Giona, Tb 14,6, ecc. Non manca un preciso riferimento al tema esodico sia nello schema narrativo (la scena notturna, la scoperta del cadavere del nemico e la liberazione all'alba, la danza e il canto di vittoria della protagonista) sia a livello lessicale (Israele "eredità", 4,12; 8,22; "figlio di Dio", 9,4; "popolo dell'alleanza", 9,13; liberazione "per mano di...", ecc.).

Possiamo, allora, sostenere che l'opera si colloca nella linea tradizionale giudaica del *midras,* linea testimoniata anche dal processo di tipizzazione subito dai personaggi: Giuditta, la giudea Israele fedele, Betulia casa di Dio Gerusalemme, la vedova Israele sofferente (Is 54,4-5), Nabucodonosor antidio (3,8; 6,2), Oloferne oppressore, segno dell'orgoglio e della concupiscenza, la vita di Giuditta espressione della vita giudaica di fede, di preghiera e di penitenza. Siamo, quindi, in presenza di una meditazione teologica che usa una parabola con elementi storici e letterari veterotestamentari per lanciare un messaggio antico e sempre nuovo da incarnare nella storia di Israele. La fiducia in Dio, l'osservanza della legge, la fedeltà all'alleanza sono lo scudo di Israele: Dio interviene accanto al suo popolo dirigendo personalmente la lotta e portando i giusti alla vittoria trionfale contro le superpotenze e i loro idoli inerti.

Ma questa dimensione midrasica, che sostanzialmente accomuna Gdt, Tb ed Ester, non esaurisce tutte le sfumature letterarie ed ideologiche del volume. C'è infatti anche un aspetto *nazionalistico-parenetico* che si manifesta come caloroso invito al la resistenza e alla ribellione contro Antioco. Epifane e la sua 'normalizzazione' ellenizzante imposta ad Israele. Gdt diventa, allora, un appello camuffato sotto il passato remoto di una narrazione storica e sotto i riferimenti biblici. In questa prospettiva è inevitabile il ricorso al tono *oratorio* che brilla nella collezione di discorsi teologici distribuiti nell'interno dell'opera. Essi rivestono una funzione ermeneutica: hanno lo scopo di interpretare la storia anche quando essa sembra opaca e contraddittoria. Significativo è l'intervento del convertito Achior (c. 5): si tratta di una vera e propria sintesi della storia santa strutturata sull'asse deuteronomistico della retribuzione. Stupenda è anche la riflessione di Giuditta (c. 8) che celebra Dio come creatore sapiente e potente, insondabile nei suoi piani: «Non pretendete di ipotecare i disegni del Signore, nostro Dio, perché Dio non è come un uomo cui si possano fare minacce o un figlio d'uomo sul quale si possano esercitare delle pressioni» (8,16).

Il clima di crisi che suppone l'epoca maccabaica fa sì che il libro di Gdt sia

percorso anche da tonalità *apocalittiche* (cf. Dn). La storia è spartita nettamente in due settori dialettici: bene e male, Israele e nemici, Dio e potenze terrene, secolo presente e secolo futuro, con inevitabile trionfo del bene. I due eserciti assolutamente impari, presenti nel racconto, e l'esito assolutamente inatteso del confronto (1,16; 2,5.7; 7,2.4; 16,3) sono il compendio simbolico di tutta questa interpretazione apocalittica della storia. Una storia dominata da Dio i cui interventi sono decisivi. Si tratta, perciò, di una visione anche trascendente che fa nascere spontaneamente la *preghiera* come rimedio a tutte le situazioni drammatiche e come implorazione dell'apparire trionfale e liberatore di Dio. Affiorano, allora, nel testo inni di lode (8,25ss; 15,13ss; 16), suppliche (9,12-14; 12,8; 13,7), preghiere (6,19; 7,19; 13,4-5.7), liturgie (11, 12ss; 12,2), riti penitenziali (4,9-12). Al centro della scena, nonostante il contributo delle astuzie e dello sforzo umano (16,5-6), domina il *Kyrios Pantokràtòr* (4,13; 8,13; 15,10; 16,15.17), celebrato in un'intensa litania di attributi come Dio Altissimo (13.18), Dio del cielo (5,8; 6,19; 11.17), creatore del cielo e della terra (13.18), re della creazione (9,12), vincitore delle guerre (16,2), Dio dei padri (9,12; 10,8).

i

GIUSTIZIA

I - LA GIUSTIZIA NELLA CULTURA DI OGGI — 'Giustizia' è parola di grande consumo nella cultura contemporanea, ma anche una nozione proteiforme, che si specifica diversamente a seconda del quadro ideologico e culturale in cui viene collocata. È presente soprattutto nel linguaggio giuridico, politico ed etico con significati differenti.

Sul piano giuridico, la nozione di giustizia, che ci sembra più corrente, è quella elaborata dal diritto romano antico e così formulata da Ulpiano: *«Iustitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi»* (*Dig.* 1,1,10). Il 'suum' che spetta a ciascuno è un complesso di diritti umani. Far valere la 'giustizia' significa allora riconoscere e difendere i diritti di ogni persona. La determinazione di tali diritti dipende da pregiudiziali opzioni ideologiche, politiche e sociali.

Sul piano etico-religioso, la nozione corrente di giustizia riprende sostanzialmente la definizione ulpianea, come nel caso di s. Tommaso di Aquino per il quale la giustizia è *«habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate iussuum unicuique tribuit»* (S. *Th.* II- II, q. 58, a. I). La giustizia così intesa, in senso cristiano, è la prima esigenza della carità quale riconoscimento della dignità e dei diritti del prossimo. Notiamo la difficoltà di accordare tale definizione con la mancanza nei vangeli di regole sui diritti di giustizia; anzi, sembra una definizione più giuridica che cristologica: manca il riferimento a Gesù Cristo.

La giustizia e l'ingiustizia possono riguardare anche strutture o situazioni socio-politiche oppressive e negatrici dei diritti della persona oppure promotrici della dignità e dei diritti dell'uomo.

Questa semplice allusione alla diffusa accezione di giustizia ha soltanto lo scopo di preparare il terreno per la nostra inchiesta biblica. Ci chiediamo infatti se il termine/concetto ebraico di *sedaqah* o quello greco di *dikaiosynè* corrispondano esattamente a quelle definizioni di giustizia sopra richiamate e comunemente accettate. Apparirà così più chiaramente la specificità e l'originalità della concezione biblica della giustizia.

II - ANTICO TESTAMENTO —

1. TERMINOLOGIA - Il termine ebraico, che noi traduciamo solitamente con 'giustizia', è carico di due significati fondamentali, dai quali poi derivano connotazioni differenti a seconda dei contesti in cui viene usato. Da un lato, esso designa una relazione non primariamente con la norma etica o giuridica, ma con la comunità: indica un atteggiamento fedele, leale e costruttivo nei confronti della comunità e non tanto obbedienza a una norma. D'altro lato, la giustizia biblica indica anche una condizione ottimale della comunità, uno stato di salute comunitario, per cui il singolo si trova a vivere entro una rete di relazioni pubbliche armoniose e salutari. Ci sembra, quindi, che il termine *sedaqah* possa essere reso in italiano come ha già proposto più di un esegeta con "fedele/leale con la comunità" o con "solidarietà con la comunità". Si tratta perciò di un termine/concetto che è sempre connesso con l'idea di relazioni sociali armoniose che danno origine a un benessere, a un 'ordine' comunitario. In riferimento alla definizione ulpianeo-tommasiana, diremmo che non interessa tanto il lato soggettivo della 'voluntas', ma piuttosto il lato oggettivo dell'unicuique, posto che indichi la comunità. L'essere-giusto non è misurato da una norma astratta e assoluta, ma dalle concrete esigenze di relazioni di comunione con Dio e con gli uomini. Alcuni autori vorrebbero distinguere, nell'ebraico, tra *sedaqah,* indicante più un 'atto' giusto, e *sedeq,* che designerebbe piuttosto una qualità, un ordine giusto. Ma tale distinzione non sembra plausibile.

2. LA 'GIUSTIZIA' DI ABRAMO (GEN 15) - Abramo è senza figli. Quale sarà la sua discendenza, forse un suo domestico? Dio gli promette: «Guarda il cielo e conta le stelle, se le puoi contare. (Tale sarà la tua discendenza» (Gerì 15,5). Già è paradossale promettere un figlio a un vecchio di 99 anni (Gen 17,1), ma ancor più incredibile è la promessa di una discendenza numerosa come le stelle del cielo. Evidentemente si vuole rimarcare precisamente la paradossalità della

promessa divina e l'esigenza di una fede a tutta prova.

Ebbene, Abramo credette al suo Dio. Il verbo 'credere' significa letteralmente, in ebraico, "mettere il proprio fisso appoggio in qualcosa". Abramo rinuncia a cercare in sé un appoggio, una sicurezza, e si affida totalmente a Jhwh, per quanto paradossale e incredibile gli appaia la sua promessa. Abramo, dunque, credette al Signore che glielo accreditò a giustizia (Gen 15,6).

II verbo reso con 'accreditare' deriva dal linguaggio cultuale (cf. Lv 7,18; 13,17.23.28.37.44; 17,4; Nm 18,27), dove indica l'accettazione di un sacrificio che è gradito a Dio oppure serve per designare la dichiarazione di purità o impurità di una cosa. Qui, in Gen 15, il contesto non è cultuale, ma riguarda la relazione tra Abramo e Dio in un contesto di vita quotidiana familiare.

Dio dichiara che la fede di Àbramo è 'giustizia', ossia un atteggiamento di disponibilità alla comunione con lui. Credere, infatti, vuol dire essere pronti e disposti lealmente alla comunione con Jhwh; e ciò è essere giusti. Soltanto il giusto è veramente credente. La 'giustizia', in questo brano, designa dunque una condotta che si attua all'interno di una relazione di comunione tra due partners, Dio e Abramo. La giustizia instaura, garantisce e mantiene la comunione: Abramo è giusto perché si apre alla comunione con Dio, ma la sua giustizia è riconosciuta e accolta dal Dio giusto. Tra Dio e Abramo regna la giustizia perché è stato tolto ogni ostacolo alla comunione tra i due.

3. I GIUSTI DI SODOMA E GOMORRA - Con Jhwh Abramo ha una disputa circa la sorte della città di Sodoma (Gen 18,22-33). L'immagine dominante è quella di un processo: Dio è accusatore e giudice, Sodoma è l'accusata, Abramo è l'avvocato difensore. Il problema era di trovare 50, 45, 40, 30, 20 o 10 giusti tra i sodomiti, ossia gente che, nel processo intentato da Dio, risultasse innocente.

Per capire il brano genesiaco è necessario chiedersi: chi è 'giusto' in un processo? Come stabilire il criterio della giustizia? Che cos'è la giustizia? Per rispondere, mi permetto di riportare una lunga citazione di G. von Rad: «Anche la convivenza degli uomini era giudicata in tutto dal punto di vista della fedeltà comunitaria. Quando Saul diceva che Davide era più giusto di lui, intendeva dire che aveva preso sul serio il rapporto comunitario esistente tra i due e ne aveva tenuto più conto (ISam 24,18). Il fatto che Davide non avesse toccato Saul mentre questi si trovava indifeso in suo potere, viene designato come sua giustizia (ISam 26,23). Naturalmente era anche spesso compito dei tribunali locali esaminare il comportamento di un uomo in base alla sua fedeltà comunitaria e dichiararne l'incensurabilità o la punibilità. Tuttavia non si può affatto dire che questo concetto veterotestamentario di giustizia sia un concetto specificamente forense; abbracciava tutta la vita degli israeliti, ovunque si trovassero in un rapporto comunitario. E, soprattutto, un comportamento di fedeltà comunitaria include molto di più di una semplice correttezza o legalità, più di una giustizia, appunto, nel senso nostro del termine. Quel rapporto di interdipendenza richiedeva prove di bontà, di fedeltà e secondo le circostanze di compassione caritatevole nei confronti del povero o del sofferente (Pr 12,10; 21,26; 29,27)».

Chi sono dunque, stabilito il senso di 'giustizia' come fedeltà comunitaria, i 'giusti' del brano genesiaco? Da Sodoma e Gomorra sale a Dio un "grido grande" degli oppressi, dei deboli, degli sfruttati dalla violenza altrui: il peccato o il male per cui giunge a Dio il grido di lamento e di invocazione è un agire violento e distruttore dei rapporti comunitari. La violenza è il peccato di Sodoma (cf. Gen 19,1-29), ossia un atteggiamento anticomunitario.

I giusti, che Dio cerca anche a Sodoma e Gomorra, sono uomini solidali con gli altri, capaci di edificare la comunità rinunciando alla violenza, e non solo alla violenza sessuale (Gen 19) ma ad ogni violenza.

4. TAMAR È GIUSTA - La saga di Tamar (Gen 38) è un altro esempio che illustra il senso biblico di giustizia. Tamar sposa Er, ma questi muore senza lasciare discendenza. Allora Giuda le dà come marito l'altro suo figlio, Onan, che agisce in modo da non avere figli e il Signore lo fa morire. Allora Tamar si veste da prostituta, adesca Giuda che non riconosce la sua nuora e concepisce un

figlio da lui.

Accusata di prostituzione e condotta davanti al giudice Giuda, Tamar subisce un verdetto di morte: «Sia bruciata». Ma ella dimostra di non essere una prostituta, bensì di aver voluto un figlio dalla famiglia di suo marito. E Giuda esclama: «Essa è più giusta di me» (Gen 38,26).

Giuda non aveva voluto dare il suo figlio più giovane come sposo a Tamar (Gen 38,26). Egli infatti temeva che il figlio Seia morisse come gli altri (Gen 38,11). Non si preoccupa della famiglia e, quindi, delia discendenza. Tamar, invece, sebbene ricorrendo a mezzi estremi, ha dimostrato fedeltà alla famiglia di suo marito, cercando a tutti i costi di darle una discendenza. Secondo certi criteri morali, si direbbe che Tamar ha agito male, ingiustamente. Ma giudicando dal punto di vista della fedeltà comunitaria, occorre riconoscere che ella è stata più giusta di Giuda. Il rapporto comunitario è il criterio per valutare se una persona è giusta.

5. LA GIUSTIZIA NELL'OPERA DEUTERONOMISTICA - L'opera storica deuteronomistica (Dtr), comprendente i libri da Dt a 2Re e redatta probabilmente in due fasi tra l'epoca
del re Giosia (640-609 a.C.) l'esilio [Deuteronomio I, 3; Pentateuco I-VII], ci offre la possibilità di verificare ulteriormente il senso di 'giustizia'.

a. *Il compito del re* - Ih 2Sam 8,15 si legge: «Davide fu re su tutto Israele e amministrò rettamente *[mispat]* la giustizia *[sedaqah]* per tutto il suo popolo». Ecco (compendiato il compito proprio de) re: far valere il diritto *(mispat),* cioè un prospero ordine sociale, e la *sedaqah,* cioè un'ordinata vita comunitaria.

La regina di Saba, di fronte al re Salomone, esclama: «Sia benedetto il Signore, tuo Dio, che ti ha mostrato il suo favore ponendoti sul trono d'Israele! Perché il Signore che ti ha costituito re per esercitare il diritto *[mispat]* e la giustizia *[sedaqah],* ama Israele per sempre» (IRe 10,9).

Spesso si parla della giustizia come compito del re (cf. ISam 24,18; 26,33; IRe 3,6). La giustizia rappresenta la sintesi dei compiti del re e non è soltanto una qualità accanto alle altre. La giustizia del re, che è anche la suprema corte di appello per i processi, non è nemmeno soltanto l'equità dei giudizi, ma la condotta con cui il re si rende garante e promotore della prosperità, della pace, del benessere della comunità nazionale. Anche però come giudice *(Sófet),* il re interviene per dirimere un conflitto che minaccia la vita della comunità (cf. 2Sam 14; IRe 3).

Come nell'uso giuridico così per il re, la giustizia riguarda non solo la condotta del re, ma anche la restaurazione delle relazioni comunitarie che erano state sconvolte da un delitto o altri comportamenti ingiusti. Per questo il salmista prega: «O Dio, dà al re il tuo statuto *[mispat],* al figlio del re la tua giustizia *[sedaqah]*» (Sal 72,1). La giustizia e il diritto appartengono a Dio ("tuo diritto - tua giustizia"), che le concede al re. C'è qui un ridimensionamento radicale della figura del re perché si riconosce che se il re fa valere il diritto e la giustizia, come era suo compito, è soltanto perché li ha ricevuti in dono da Dio. Ultimamente, quindi, non è tinto il re, ma il Signore la fonte dell'armonica costruzione della società «Giustizia e diritto formano la base del trono (di Dio)» (Sai 89,15; 97,2); «La giustizia cammina davanti (a Dio), il diritto sulla via dei suoi passi» (Sal 85,14).

La giustizia significa anche 'pace' *(salóni),* cioè integrità e pienezza salutare dell'esistenza. Sia la giustizia sia la pace sono dono di Dio, inseparabili l'una dall'altra: «Giustizia e pace si baceranno» (Sal 85,11). Dio può far sgorgare la pace e la giustizia, ossia istituire una società nuova: «1 monti portino pace al popolo, giustizia le colline» (Sal 85,3).

È dunque compito del re far valere e attuare, all'interno del popolo di Israele, una condotta fedele alla comunità, la lealtà e la solidarietà, la pace e la giustizia ricevute in dono da Dio.

b. *La 'tórah'* - Il concetto di giustizia compare più volte nel contesto dei codici di leggi. Giusto è chi è fedele alla *tórah* e la osserva, colpevole è chi non la segue (cf. Es 23,7: «Non ucciderai l'innocente e il giusto, perché non dichiaro giusto il

colpevole»). Si è voluta vedere una derivazione cultuale del concetto di giustizia, nel senso che esso farebbe sempre riferimento alla dichiarazione dei sacerdoti che riconoscevano nei partecipanti al culto l'osservanza dei precetti della legge (cf. Sal 24). Mi pare che non si possa far derivare sempre ed esclusivamente dal culto il concetto di giustizia, che è connesso invece, a mio avviso, con la vita concreta della società del popolo di Dio. Ciò vuol dire che giusto non è semplicemente colui che agisce conformemente alla norma o legge e ingiusto chi vive senza legge (cf. i LXX che traducono *rs',* malvagio, con "senza legge").

Dio ha dato al suo popolo «prescrizioni e decreti giusti» (Dt 4,8). Tutta l'opera storica Dtr esorta con calore e insistenza all'obbedienza alla 'legge' data da Dio. Ma che cosa è la *tórah*? Si usa tradurre questo termine ebraico con 'legge' o 'istruzione', ma a ben guardare non si tratta semplicemente di un 'ordine' o comando né di una pura istruzione nel senso di insegnamento dottrinale astratto. La *tórah* è un'istruzione teorico-pratica data in vista dell'edificazione della comunità di Jhwh. Potremmo quindi tradurre con "ordinamento comunitario". Essa riguarda infatti tutti i comportamenti giusti, ossia costruttivi, della comunità. È dunque giusto colui che osserva la *tórah,* non tanto e non solo perché obbedisce a una legge, ma perché realizza la sua fedeltà alla comunità obbedendo e praticando la *tórah.* D'altra parte, bisogna ricordare che Israele non è capace di osservare la *tórah* se Dio non gli circoncide il cuore: «Il Signore tuo Dio circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, affinché tu ami il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta la tua anima e viva» (Dt 30,6).

La giustizia perciò è grazia di Dio e non un vanto di Israele, è un dono e non una conquista: «Non dire nel tuo cuore, quando il Signore tuo Dio li caccerà dinanzi a te: "Per la mia giustizia il Signore mi ha condotto a conquistare questa terra". Ma per la perversità di quelle nazioni il Signore tuo Dio le spossessa davanti a te. Non per la tua giustizia né per la rettitudine del tuo cuore tu vai a conquistare la loro terra, ma per la perversità di quelle nazioni il Signore le spossesserà davanti a te, per mantenere la parola che ha giurato ai tuoi padri. Sappi che non per la tua giustizia il Signore tuo Dio ti dona in possesso questa terra buona; perché sei un popolo dal collo rigido» (Dt 9,4-6). Sia Israele, che ha "il collo rigido", sia i cananei sono 'peccatori': nessuno può rivendicare il possesso della terra per la sua giustizia. Il possesso della terra è dato gratuitamente da Dio a Israele soltanto perché Dio è fedele alle promesse fatte ai padri. Dio si rivolge a Israele peccatore, che non ha una propria 'giustizia', e lo 'rende giusto', gli dà una giustizia donandogli la terra. Israele è 'giustificato' per pura grazia. Se osserva la *tórah,* Israele mostrerà che è stato 'giustificato' da Dio: «Noi saremo giusti (davanti a Dio) se osserveremo e metteremo in pratica interamente questi comandi davanti al Signore nostro Dio, come ci ha prescritto» (Dt 6,25).

La 'giustizia' si manifesta, nel modo più chiaro, nella condotta sociale del singolo: «Se fai un prestito qualsiasi al tuo prossimo, non entrerai in casa sua per prenderti il suo pegno; rimarrai fuori e l'uomo al quale hai fatto il prestito ti porterà fuori il pegno. Ma se è un uomo povero, non dormirai col suo pegno: devi restituirgli il pegno al tramonto del sole; dormirà nel suo mantello e ti benedirà e ciò sarà per te una giustizia al cospetto del Signore tuo Dio» (Dt 24,10-13). La comunione con Dio è mantenuta attraverso la fedeltà alla sua *tòrah,* che esige fedeltà sociale alla comunità.

6. LA PREDICAZIONE DEI PROFETI PREESILICI - Il profeta Amos è stato giustamente definito "il profeta della giustizia". Egli infatti si scaglia contro coloro che «sovvertono in assenzio il giudizio *[mispat]* e la giustizia *[sedaqah]* a terra abbattono» (5,7; cf. 6,12). Il *mispat* e la *sedaqah* sono le colonne portanti della convivenza comunitaria, sono il fiume di acqua viva che parte da Dio e risanerebbe, se accolto, la società, com'è il sogno di Amos: «Zampilli come acqua il giudizio (*mispat*] e la giustizia [*sedaqah*] come fonte perenne» (5,24). L'innocente, che è vittima dell'oppressione dei potenti, è chiamato 'giusto' (2,6; 5,12) perché la sua povertà e miseria è una denuncia silenziosa, ma potentemente concreta, dell'ingiustizia. Il povero, ingiustamente calpestato, è definito giusto,

i

perché è solo dai poveri non colpevoli di violenza e oppressione che può partire un rinnovamento della società e l'instaurazione della giustizia. Notiamo che, per Amos come per gli altri profeti, la 'giustizia' è un comportamento che va al di là del principio del puro "dare a ciascuno il suo" o del puro "dare e ricevere", ma implica la compassione, la misericordia, la solidarietà, ossia la fedeltà comunitaria.

Per Osea, la giustizia è il prezzo nuziale che Jhwh versa pei unire a sé, come sposa, Israele: «Io ti unirò a me per sempre; ti unirò a me a prezzo della giustizia e del diritto, della benevolenza e dell'amore; ti unirò a me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore» (2,21-22). Il Dio giusto versa, come prezzo nuziale, un salutare e vivificante ordinamento sociale per Israele, la giustizia. La giustizia è dono di Dio ed è la condizione per la comunione con Dio e la prosperità sociale ed economica pacifica di Israele.

Isaia denuncia la corruzione di Gerusalemme, una volta città fedele e ora divenuta una meretrice (Is 1,21-27): «Era piena di rettitudine, la giustizia abitava in essa, ora invece gli assassini» (v. 21). Ora, la città è piena di assassini, ladri, prìncipi corrotti che «non fanno giustizia all'orfano e la causa della vedova non giunge fino ad essi» (v. 23). Dio interverrà per rendere giusta la città, simbolo dell'intero popolo di Israele: «Renderò i tuoi giudici di nuovo come all'inizio ed i tuoi consiglieri come al principio; dopo di ciò sarai chiamata "città della giustizia", "città fedele". Sion sarà redenta attraverso il giudizio e i suoi convertiti attraverso la giustizia» (v. 27). La giustizia, ossia la condizione nuova in cui Gerusalemme potrà vivere prospera e felice, non può venire se non da Dio per coloro che si convertono, cioè si aprono ad accogliere il dono della giustizia.

7. PROFETI DEL PERIODO BABILONESE - Geremia denuncia la scomparsa della fedeltà comunitaria nel regno di Giuda, che è divenuto più perfido del corrottissimo regno del nord che, al confronto, appare addirittura più giusto (3,11). In Ger 23 leggiamo: «Così dice il Signore: non si glori il sapiente per la sua sapienza né si glori il forte per la sua forza né si glori il ricco per la sua ricchezza. Bensì in questo si glori chi vuol gloriarsi: aver senno e conoscere me perché io sono il Signore che fa misericordia, giudizio e giustizia sulla terra». Tre sono gli idoli possibili dell'uomo: la sapienza, la forza e la ricchezza! Ma il vero valore è la conoscenza di Dio come colui che crea relazioni umane giuste, che stabilisce sulla terra la giustizia.

La corruzione sociale e l'assenza di giustizia risuonano anche sulle labbra di Ezechiele (16,51-52). Ma Geremia afferma chiaramente che Dio è sempre giusto (Ger 12,1). E il profeta Sofonia proclama che Dio è l'unico sole di giustizia per Israele: «Il Signore giusto è in mezzo a noi, egli non commette iniquità; al mattino egli promulga il suo decreto come la luce del sole che non viene mai meno» (Sof 3,5).

L'instaurazione di una comunità armoniosa e prospera è attesa per il futuro messianico e legata alla venuta di un re giusto: «Ecco: giorni vengono in cui io susciterò a Davide un germe giusto e regnerà qual re; sarà saggio ed eserciterà diritto e giustizia nel paese» (Ger 23,5). L'ordinata convivenza comunitaria, la lealtà e la solidarietà appaiono come dono salvifico del Dio giusto. Il messia futuro sarà addirittura chiamato "Signore-nostra-Giustizia" (Ger 23,5).

Si fece dunque sempre più chiara nei profeti la convinzione che una società nuova, cioè la giustizia, non può essere che frutto di un intervento salvifico di Dio. Ciò può rendere ragione della tendenza a identificare la giustizia di Dio con la sua azione salvifica, come in Is 45,19: «Io sono Jhwh che pronunzia giustizia» (cf. Is 46,12: «Un Dio giusto e salvatore»). Quando 'giustizia' è attribuita a Dio, nell'AT, è soprattutto l'aspetto positivo di salvezza, piuttosto che quello negativo-penale di punizione, che è messo in risalto. In 2Cr 12,6 la sconfitta di Roboamo di fronte al faraone Sisach è attribuita al Signore che ha abbandonato Israele in mano al nemico, ma il popolo riconosce: «Giusto è il Signore», ossia riconosce che egli può ancora salvare e vuole salvare. La giustizia di Dio è fatta di grazia e fedeltà alle promesse (cf. Dt 32,4: «Tutte le sue vie sono giustizia. Dio di fedeltà, senza ingiustizia, egli è giusto e retto»). Perciò le 'giustizie' (*sedaqòt*)

di Dio per Israele sono le sue azioni salvifiche (cf. Gdc 5,11; ISam 12,7). Nei profeti, soltanto tre passi sembrano considerare la giustizia di Dio come punizione per i peccati (Is 5,16: «Il Dio santo apparirà santo nella giustizia»; 10,22: «È decretata la distruzione, che farà traboccare la giustizia»; Sof 3,5: «Il Signore giusto è in mezzo a lei, egli non commette iniquità»). A ben guardare, anche in questi testi la punizione non è l'ultima parola di Dio, anzi essa è in funzione di una volontà di salvezza: la punizione è una correzione disciplinare in vista della conversione e della liberazione del popolo.

In tutti i profeti, 'giustizia' equivale a piano salvifico di Dio o ad azione salvifica. Dio non vuole che la salvezza. Egli è giusto perché salva (Is 45,21); se castiga, egli ha sempre di mira la salvezza.

Israele non è giusto, anzi è lontano dalla giustizia (Is 46,12) o, al massimo, c'è e poi scompare la sua giustizia «come le onde del mare» (Is 48,18).

Il tema della giustizia è dominante nel Deutero-Isaia e nel Trito-Isaia. Ci soffermiamo qui soltanto su un passo significativo, cioè Is 42,21: «Il Signore voleva, perché la sua giustizia diventasse visibile, istituire con magnificenza e splendore un nuovo ordinamento sociale *[tdrah]*». Tale è il sogno di Dio, la sua volontà: che la sua azione salvifica tendente a creare una società nuova (giustizia) si concretizzasse nella storia visibilmente; per questo egli ha dato a Israele la *tòrah*, un ordinamento comunitario nuovo.

8. IL 'GIUSTO' NEI SALMI - Il libro dei Salmi è quello dove ricorre più frequentemente, e con significati vari, la radice ebraica *sdq*. Si intrecciano insieme, nella preghiera salmica, la giustizia divina e quella umana.

Per l'orante, Dio stesso è la giustizia: «Al mio grido rispondimi, o Dio, mia giustizia» (Sal 4,2). Jhwh è l'unico re perfettamente giusto: «Il Signore fa giustizia e difende tutti gli oppressi» (Sal 103,6). Anche «i cieli annunziano la sua giustizia» (Sal 97,6). E il salmista fa eco alla voce dei cieli: «La mia lingua proclamerà la tua giustizia, tutto il giorno la tua lode» (Sal 35,28). Nel canto di ringraziamento, Sal 40,10-11, esclama il salmista: «Annunzio la tua giustizia nella grande assemblea. Ecco le mie labbra non serro: Signore, tu lo sai. La tua giustizia non nascondo nel fondo del mio cuore; la tua fedeltà e la tua salvezza proclamo; la tua misericordia e la tua fedeltà non celo alla grande assemblea». Giustizia è sinonimo di fedeltà, salvezza, misericordia di Dio, è cioè la salvezza comunitaria che viene da Dio.

La giustizia divina è la sorgente di una vita individuale e comunitaria prospera, buona e felice. Quando è mandata da Dio sulla terra, essa produce vita e fecondità (Sal 65,6-14), dà la vittoria sui nemici (Sal 48,11), dona al popolo di Israele la capacità di far regnare diritto e giustizia (Sal 99,4).

L'ambito della giustizia creata da Dio non è soltanto l'individuo e la sua vita interiore, ma la sua esistenza nella comunità e le sue relazioni con gli altri uomini. Dio opera con la sua giustizia, che è la volontà efficace di creare la comunità del suo popolo, e dona a Israele la capacità di essere fedele alla comunità. L'ambito della giustizia è più ampio di quello circoscritto dalle leggi. Il salmista, quindi, presuppone che l'uomo non sia capace da solo di costruire la comunità, e perciò di avere una condotta giusta senza l'intervento della giustizia divina. La giustizia divina equivale, dunque, alla salvezza che Dio realizza per l'uomo nell'ambito sia individuale sia comunitario. Quando Dio è chiamato "giudice giusto" (Sal 9,9; 96,13; 98,9), si vuol esprimere non tanto una giustizia distributiva, ma piuttosto il compito regale che Dio esercita liberando i deboli, gli oppressi, i poveri. Dio è giusto perché aiuta, è benevolo e misericordioso, libera e dà vittoria, salva e rende capaci di giustizia.

Molto frequente, nei salmi, è la protesta del salmista che dichiara, di fronte a Dio, di essere giunto. «La disinvoltura con cui gli oranti affermano continuamente di aver osservato tutti i comandamenti e con cui fanno uso dell'attributo di *saddìq* riferendolo a se stessi, è stupefacente» (G. von Rad). I salmisti non intendono fare un esame di coscienza e dimostrare che sono giusti, ossia moralmente ineccepibili. Piuttosto essi «collocano se stessi nell'immagine del *saddìq* paradigmatico» (G. von Rad). Essi affermano la ferma volontà di

i

essere giusti di fronte a Dio o, meglio, che Dio li faccia e li trovi giusti. 'Giusto' tende perciò a diventare equivalente di 'credente' (Sal 1,5-6; 32,11; 33,1, ecc.). Proclamando di essere giusto, il salmista esprime la volontà di accogliere la giustizia divina.

9. I LIBRI SAPIENZIALI - Nella letteratura sapienziale si tende a identificare 'giustizia' con 'sapienza'. La saggezza è la qualità caratteristica del re, del giudice e del governante, così pure il giudice deve essere giusto (Pr 8,15-16; 16,13; 31,9) come il re, ma "giustizia e diritto" sono 'democratizzati', cioè diventano compito di ogni uomo nei confronti del prossimo (Pr 1,3; 2,9; 8,20; 21,3). La 'giustizia' tende a equivalere alla 'religiosità' (Pr 10,2; 11,4-6.19), alla benevolenza (Sir 3,34; 7,10; 12,3), alla pietà verso i genitori (Pr 2,20; 3,33; 4,18).

Il libro dei Proverbi identifica giusto con saggio. Il giusto è generoso (21,26), non mente (13,5), si prende cura dei poveri (29,7), in tribunale cerca di difendere l'oppresso (18,5; 24,23-24). Anche qui 'giusto' è colui che è fedele alla comunità con un atteggiamento costruttivo. Soltanto la sapienza può dare la capacità di essere giusti e di praticare la giustizia:
«Per me (sapienza) i re regnano e i capi amministrano la giustizia. Nella via della giustizia io (sapienza) cammino, nei sentieri del diritto» (Pr 8,5.20).

Il libro di Giobbe mette in discussione la giustizia di Dio, intesa come la condotta per cui Dio premia i buoni e castiga i cattivi, secondo la tesi degli amici di Giobbe. Elifaz, per es., dice: «È forse a motivo della tua pietà che (Dio) ti riprende e ti convoca in giudizio?» (22,4). Dio punisce soltanto il colpevole. Di fronte a Dio la giustizia dell'uomo è nulla, sostiene Eliu: «Se sei giusto, che cosa gli dai? Riceve forse qualcosa da te? La tua malizia ricade su un uomo come te, su un figlio d'uomo la tua giustizia» (35,7-8). La giustizia di Dio è disinteressata. Dio è «grande per giustizia; egli non opprime» (37,23).

Giobbe contesta la giustizia di Dio: «Viva Dio, che mi nega il mio diritto» (27,2). E proclama ad alta voce la propria giustizia: «Mi ero rivestito di giustizia come di un vestimento, la mia equità era come mantello e turbante» (29,14). Giobbe era l'incarnazione della giustizia: aiutava i poveri, le vedove, gli orfani e difendeva le cause dei deboli (29,11-17). Tuttavia Giobbe si interroga: «Come può un uomo essere giusto davanti a Dio?» (9,2). E, a sua volta, Dio lo interroga: «Vorresti tu cancellare il mio diritto *[mispat]* per condannarmi e apparire tu come giusto?» (40,8). Dio rifiuta il ragionamento di Giobbe, secondo il quale occorre accusare Dio per giustificare l'uomo o accusare l'uomo per giustificare Dio. In realtà, Dio è giusto perché vuol salvare, nella sua sapienza, l'uomo; ma la giustizia dell'uomo non è un'auto salvezza indipendente da Dio. Alla fine Giobbe, «che si riteneva giusto» (32,1), si ricrede e si pente (42,6), riconoscendo il mistero della giustizia divina insondabile.

Tutti i sapienti, che riflettono a partire dall'osservazione della vita quotidiana, notano la mancanza di giustizia nel mondo. Il più disincantato osservatore della vita è Qohelet, che annota: «Un'altra cosa ho visto nel mondo: al posto del diritto c'è l'iniquità, al posto della giustizia c'è l'iniquità» (3,16). L'ordine sociale è sconvolto e il sapiente assiste impotente al regno dell'ingiustizia. Uno opprime l'altro con l'ingiustizia: «Se vedi nello stato l'oppressione del povero, il diritto e la giustizia conculcati, non ti stupire della cosa, perché un funzionario è sopra un altro funzionario e lo sorveglia, e sopra tutti e due vi sono altri funzionari ancora» (5,7). La società è una catena di ingiustizie.

Qohelet si chiede come la giustizia possa vantare una valenza salvifica o una superiorità sull'iniquità, dal momento che «c'è il giusto che perisce nonostante la sua giustizia e l'empio che vive a lungo nonostante la sua malvagità» (7,15). Egli sottopone a verifica la teoria della giustizia-felicità, cioè che il giusto è felice e Tempio finisce male, confrontandola con l'esperienza quotidiana. Ora, si vede che sia i giusti sia i malvagi-stolti muoiono, anzi questi ultimi vivono a lungo: «C'è il giusto che perisce nonostante la sua giustizia e Tempio che vive a lungo nonostante la sua malvagità» (7,15). Tutti muoiono alla stessa maniera (3,20), sia i saggi giusti sia gli stolti-iniqui. Come uscire da questo vicolo cieco? Qohelet vede soltanto una soluzione: «Quel che conta è che tu tema Dio ed eviterai

ambedue i pericoli» (7,18), cioè di ritenere che la felicità sia meccanicamente legata alla giustizia, ma anche di non ritenerti obbligato a cercare un senso del mondo. C'è un senso del mondo, c'è una giustizia, ma essi sfuggono all'uomo perché Dio solo li conosce. L'uomo deve imparare ad affidarsi a Dio e ricevere da lui quel che egli gli dà nel momento presente.

Tutto il libro della Sapienza è attraversato dal tema della giustizia (i*dikaiosyne*), che è il tema centrale del libro. Il titolo del libro potrebbe essere preso da 1,1: «Amate la giustizia, voi che governate la terra». Già Pr 16,12 diceva: «Con la giustizia il trono si consolida».

La giustizia è connessa con il retto pensare su Dio e con la ricerca di lui: «Pensate correttamente del Signore e cercatelo con tutto il cuore» (1,1). Infatti «Dio è giusto e ama la giustizia» (Sal 11,7). Chi ha un'idea sbagliata di Dio finisce per amare l'ingiustizia e chi ama l'ingiustizia finisce per avere un'idea sbagliata di Dio (cf. anche Rm 1,18 riguardo a quelli che «soffocano la verità [rivelazione di Dio] nell'ingiustizia»). «Conoscere Dio, infatti, è perfetta giustizia» (15,3), che conduce all'immortalità: «Riconoscere la tua potenza è radice di immortalità» (15,3). Qui è racchiuso il succo di tutto il libro della Sapienza: la sapienza fa conoscere Dio, il potere di Dio è fonte di giustizia («La tua forza è principio di giustizia», 12,16), «la giustizia è immortale» (1,15). Ecco la triade fondamentale e la sequenza sintetica sviluppata in Sapienza: sapienza, giustizia, vita immortale beata.

Il giusto è colui che possiede la sapienza, cioè la conoscenza di Dio (2,13). Invece il culto degli idoli senza nome è principio, causa e fine di ogni male (14,27). Una comunità o società che non riconosce Dio non può avere altra legge «che la forza» (2,11), ossia la violenza ingiusta. Il giusto è illuminato dalla luce della giustizia (5,6); egli indossa come corazza la giustizia (5,18).

L'ingiustizia si accumula di generazione in generazione, dando luogo a una struttura ingiusta nel mondo (12,10-11), quasi una forza insuperabile. Ma Dio interviene, dando spazio per la conversione, elargendo la sapienza che è fonte di giustizia. Per questo lo pseudo-Salomone della preghiera di Sap 9 riconosce di essere «incapace di comprendere la giustizia e le leggi» (v. 5) e chiede il dono della sapienza divina per governare con giustizia (v. 12).

L'ingiustizia è la forza al servizio dell'egoismo; la giustizia è amore al servizio della vita: «O Dio, hai pietà di tutti, perché tutto puoi e dimentichi i peccati degli uomini in vista della conversione. Ami tutte le cose che esistono e niente detesti di ciò che hai fatto, perché se tu odiassi qualche cosa, neppure l'avresti formata. E come potrebbe sussistere una cosa se tu non volessi o conservarsi ciò che non è stato da te chiamato? Ma tu hai pietà di tutte le cose, perché sono tue, Signore amante della vita» (Sap 11,23-26). Se in Dio la giustizia è il suo amore potente che fa vivere e perdona, la giustizia umana non sarà che amore e perdono reciproco.

III - NUOVO TESTAMENTO — Anche nel NT il concetto di giustizia non è univoco. È ancora presente l'idea di essere-fedele alla comunità, ma anche il senso di giustizia come osservanza della legge (idea sviluppata soprattutto dai farisei ma già presente nell'AT). Tuttavia diventa predominante l'idea di giustizia di Dio come salvezza.

1. LA PREDICAZIONE DI GESÙ - «L'esortazione alla giustizia nel senso giuridico del termine non è al centro del messaggio di Gesù. Non si trovano nei vangeli né regole sui doveri di giustizia né evocazione insistente di una classe di oppressi né presentazione del messia come giudice integro» (A. Descamps). Tuttavia il tema della giustizia è, almeno secondo Matteo, una parola-chiave della predicazione di Gesù. Essere giusto si identifica con il fare la volontà del Padre (Mt 7,21.24.26) rivelata nelle parole di Gesù. Ma rifacendoci alla parabola dei due figli (Mt 21,28-31a), ci chiediamo: «Chi fa la volontà del Padre?». Gesù risponde così: «In verità vi dico: i pubblicani e le meretrici vi passano avanti nel regno di Dio. Infatti è venuto a voi Giovanni nella via della giustizia e non gli avete creduto; i pubblicani invece e le meretrici gli hanno creduto. Voi avete visto ciò, eppure non vi siete pentiti né gli avete creduto» (Mt 21,31b-32). Fare la

volontà del Padre è credere nell'annuncio della via della giustizia, di cui Gesù parla nel discorso della montagna, e metterlo in pratica (Mt 5,6.10.20; 6,1.33). Gesù stesso adempie ogni giustizia (Mt 3,15) perché realizza perfettamente il piano salvifico del Padre.

Ora, per Mt la giustizia è voler vivere come Gesù in una società nuova, nella quale la regola è Gesù stesso. La "via della giustizia" è dunque un nuovo ordinamento sociale, che si contrappone a tutti i progetti umani di società. La nuova società o famiglia di fratelli e sorelle di Gesù, i quali fanno la volontà del Padre (cf. Mc 3,35), realizza la giustizia, che Gesù ha sintetizzato nel comandamento dell'amore di Dio e del prossimo (Mt 22,37-40).

Nella prospettiva di Mt, dunque, giustizia non è una virtù né un'esigenza etico-legale, ma indica la vita comunitaria nuova di coloro che seguono Gesù. Infatti in Mt «la giustizia è un concetto riassuntivo, e precisamente di tutto quello che costituisce la 'religione' della comunità ormai separata dall'ebraismo» (K. Berger). Il dualismo giusti-ingiusti equivale alla contrapposizione chiesa-mondo. La parabola della zizzania mostra però che il grano (chiesa) e la zizzania (mondo) crescono insieme e soltanto alla fine la separazione sarà netta e definitiva. La chiesa 'convive' con il mondo, 'concresce' con il mondo, ma non si identifica con esso.

Mentre in Marco manca del tutto il concetto di giustizia, nell'opera di Luca è caratteristico l'uso dell'aggettivo 'giusto' riferito a Gesù, che è per eccellenza 'il Giusto' (Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14). Gesù è il martire innocente che dà la sua vita per amore di Dio e dei fratelli: 'giusto' qui significa essere fedele, fino alla morte, alla comunione con Dio e con i propri fratelli. Ma anche Zaccaria ed Elisabetta sono giusti «agli occhi di Dio, osservando in modo irreprensibile tutti i comandamenti e i precetti del Signore» (1,6). Pure Simeone (2,25) e Giuseppe di Arimatea (23,50) sono giusti. Perfino un pagano come il centurione Cornelio è un «uomo giusto e timorato di Dio» (At 10,22). In tutti i casi la giustizia implica una relazione con Dio.

2. SAN PAOLO - Nel corpus delle lettere paoline è centrale il tema del rapporto tra giustizia dell'uomo e giustizia di Dio. La giustizia di Dio, per Paolo, non è l'attributo per cui Dio dà a ciascuno il suo, ma è nel senso già anticipato dall'AT l'attività salvifica, misericordiosa e fedele di Dio per l'uomo [Romani III; Galati III].

La giustizia di Dio si rivela pienamente in Gesù Cristo: «Ora, a prescindere dalla legge, la giustizia di Dio si è rivelata, testimoniata dalla legge e dai profeti; la giustizia di Dio, per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti coloro che credono, poiché non c'è distinzione» (Rm 3,21-22). In Gesù Cristo Dio offre all'uomo la giustizia, ossia la salvezza.

La giustizia di Dio è dunque la salvezza divina già presente nell'esistenza del cristiano, sebbene in speranza e che si compirà pienamente solo alla fine. Dio dona e manifesta la sua giustizia tra gli uomini che credono (Rm 1,17; 3,21-22). Chi non crede non si sottomette alla giustizia divina: «Non volendo infatti riconoscere la giustizia di Dio e cercando di far sussistere la propria, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio» (Rm 10,3). La ricerca della giustizia mediante la legge è un vicolo chiuso. Cristo ha posto fine a tale via umana di giustizia e, nello stesso tempo, Cristo è il fine cui porta quella via perché egli dà quel che la legge non poteva dare, ossia la giustizia di Dio: «Infatti Cristo è la fine della legge, e chiunque crede in lui diventa giusto» (Rm 10,4). Cambia anche la visione di Dio: nell'AT un Dio che esige, premia e castiga, nel NT un Dio che dona e perdona. Cambia il modo di intendere la religione: invece che le opere del fedele, la fede del credente. Tale contrapposizione paolina va intesa nel contesto polemico della diatriba di Paolo con i giudei e non come una precisa rappresentazione dell'AT: egli vuole mostrare la novità data in Cristo.

La giustizia appartiene propriamente a Dio, il quale la dona all'umanità mediante e in Gesù Cristo. Così facendo, Dio dimostra la fedeltà alle sue promesse ai padri (Rm 4,9ss) e non fa che rivelare ciò che già era «testimoniato dalla legge e dai profeti» (Rm 3,21), cioè dall'AT. Poiché giustizia è l'azione

salvifica divina e dono di Dio, essa si contrappone alla giustizia che gli uomini cercano autonomamente.

L'uomo, dunque, non può far valere una sua giustizia conquistata con le sue opere, ma deve riceverla come dono di Dio. Secondo la mentalità del giudaismo del tempo di Gesù e di Paolo, la giustizia dell'uomo si ottiene mediante l'osservanza dei comandamenti o della legge. Questo modo di pensare può ingenerare la convinzione che l'uomo sia l'autore della propria giustizia (cf. Rm 10,3). Paolo, invece, lega la giustizia alla fede in Gesù Cristo: «Pensiamo dunque che l'uomo viene giustificato per mezzo della fede senza le opere della legge» (Rm 3,28; 4,23; Gal 3,6). Credere in Gesù Cristo significa non vantare «una mia giustizia che viene dalla legge» ma accogliere quella che viene «dalla fede in Cristo, quella cioè che viene da Dio e si fonda sulla fede» (Fil 3,9).

Essere giusti vuol dire credere in Gesù Cristo, ricevere da lui lo Spirito che fa in modo che i cristiani diventino «giustizia di Dio in Cristo» (2Cor 5,21), uomini nuovi «creati secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità» (Ef 3,24). Dio quindi non solo dichiara giusti, ma fa giusti mediante Gesù Cristo e il dono dello Spirito coloro che aderiscono nella fede al Figlio suo.

La fede che rende giusti è la fiducia totale posta soltanto in Dio, come fece Abramo (Rm 4), e perciò anche speranza che poggia unicamente in lui. «La speranza nell'amore supremo di Dio in Cristo è, quindi, il vero 'esodo' da se stessi, per vivere di Dio e in Dio: comunione di vita e d'amore, nella quale l'uomo riceve il dono di Dio, che è lo stesso Dio come amore, e si abbandona a Dio nello stesso atto di riceverlo; si sottomette, nel più profondo di se stesso, alla grazia di Dio e, nell'abbandono completo della sua esistenza al mistero di Dio che ci riconcilia in Cristo, riceve il dono della giustificazione» (J. Alfaro).

La giustizia di Dio si identifica, per Paolo, con la misericordia, come appare da Rm 3,25: «Dio ha atteso pazientemente, per mostrare la sua giustizia nel momento presente, in maniera da essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù». Dio è giusto in quanto vuole e può rendere giusti. E il diventare giusti è frutto della morte-risurrezione di Gesù, che libera dal peccato (Rm 4,24-25): «A maggior ragione, dunque, giustificati come ora siamo per mezzo del suo sangue, saremo da lui salvati dall'ira» (Rm 5,9).

La giustizia di Dio è l'efficace volontà divina di una liberazione integrale dell'uomo in vista di una comunione con Dio e con i fratelli. Resi giusti, i cristiani formano una società nuova e visibile, il corpo di Cristo: «Voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno in particolare» (ICor 12,27); essi formano la sposa di Cristo (Ef 5,21-33).

Come corpo di Cristo e come sua sposa, la comunità cristiana deve vivere nuove strutture di relazioni tra cristiani e di questi con il resto dell'umanità. In Rm 12,9-21 Paolo delinea concretamente la fisionomia della comunità cristiana dove regna la giustizia data da Dio: «L'amore è incompatibile con l'ipocrisia. Aborrite il male, aderite con tutte le forze al bene. Amatevi cordialmente con amore di fratelli, prevenitevi vicendevolmente nella stima; siate solleciti e non pigri; ferventi nello Spirito, servite il Signore; abbiate gioia nella speranza, siate costanti nelle avversità, assidui nella preghiera; prendete parte alle necessità dei santi [cioè, i membri della comunità], praticate a gara l'ospitalità. Invocate benedizioni su chi vi perseguita, benedizioni e non maledizioni; prendete parte alla gioia di chi gioisce, al pianto di chi piange; abbiate, gli uni per gli altri, gli stessi pensieri e sollecitudini; non aspirate a cose eccelse, ma lasciatevi attrarre dalle cose umili. Non siate saggi presso voi stessi, non restituite a nessuno male per male. Studiatevi di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se è possibile, quanto dipende da voi, siate in pace con tutti gli uomini. Non vi vendicate, carissimi, ma cedete il posto all'ira divina: sta scritto infatti: "A me la vendetta, io darò ciò che spetta", dice il Signore.
Se il tuo nemico ha fame, dagli del cibo; se ha sete, dagli da bere: facendo così, accumulerai carboni accesi sul suo capo. Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male col bene». Questa lunga citazione ci dispensa dal riportare parecchi altri passi paolini, nei quali l'apostolo esprime chiaramente la convinzione che la

i

giustizia ricevuta da Dio deve manifestarsi in una prassi rinnovata della comunità cristiana, ma anche in una relazione singolare del cristiano con i non credenti. L'impegno fondamentale del cristiano è di «non conformarsi al mondo presente» (Rm 12,2), cioè alle sue strutture e ideologie, ma discernere la volontà di Dio, quindi che cosa è buono. Così facendo, i cristiani vivono veramente non più "nella carne", cioè egoisticamente e in modo iniquo, ma "nello Spirito" (Gal 5,13-25). La giustizia è frutto dello Spirito presente nell'uomo e si esprime in: amore, pace, gioia, longanimità, bontà, benevolenza, fiducia, mitezza, padronanza di sé. Sia a livello individuale sia come comunità cristiana nel mondo. Anzitutto formando una comunità che vive la giustizia, i cristiani fanno valere la giustizia di Dio nel mondo.

Rimane, anche nella concezione paolina, il senso ebraico di giustizia come fedeltà alla comunità, solidarietà, lealtà, ma con una forte accentuazione ontologica e un impreteribile riferimento all'azione salvifica di Dio in Cristo. La giustizia di Dio è il suo amore liberatore donatoci mediante Cristo, nello Spirito, per fare di noi una comunità nuova di amore verso Dio e i fratelli. «Cristo è la nostra pace» (Ef 2,14): egli riconcilia l'umanità con la sua morte e risurrezione, egli introduce nel nostro mondo la giustizia di Dio facendoci entrare nel suo corpo, la sua famiglia di figli di Dio, e instaurando la possibilità di nuove relazioni tra noi e con il 'mondo'. Ciascuno di noi è coinvolto, di conseguenza, nella giustizia di Dio per il mondo.

3. ALTRI SCRITTI DEL NT - Per 2Pt 3,13 noi cristiani, «secondo la promessa, aspettiamo cieli nuovi e una terra nuova, nei quali soggiorni la giustizia». Il mondo pienamente salvato sarà un mondo dove regnerà la giustizia, ossia la comunione degli uomini tra loro e con Dio. L'instaurazione piena del regno della giustizia implica la salvezza integrale dell'uomo nella sua stessa dimensione corporea di relazione con la comunità umana e il mondo.

Secondo la lettera agli Ebrei, i cristiani possiedono la «dottrina della giustizia» (5,13) perché credono in Gesù che «ha amato la giustizia e odiato l'iniquità» (1,9). La giustizia è una realtà escatologica, ma che è già entrata nel mondo mediante il Giusto, che è Gesù.

Nelle lettere pastorali, la giustizia tende a diventare una virtù tra le altre, connessa con l'amore fraterno e la misericordia. È una concezione che si rifà al senso di *dikaiosynè* come 'elemosina' del tardo giudaismo ellenistico.

4. CONCLUSIONE - Volendo riprendere sinteticamente il messaggio biblico, possiamo trovare una formula breve per descrivere il contenuto e il senso di giustizia? Come si è visto, per la Bibbia, giustizia è garanzia di uno spazio di relazioni che edificano e conservano la comunione-comunità degli uomini con Dio e tra di loro. Pertanto la giustizia di Dio coincide con la sua azione salvifica mediante la quale Dio crea la sua famiglia e la società nuova dei credenti in lui, rendendoli giusti, ossia capaci di comunione, e liberandoli dal peccato, che è egoismo e violenza, impedimento alla comunione con Dio e i fratelli. La giustizia tra gli uomini, quindi, non è soltanto affare *dell'homo oeconomicus* o *politicus*, ma un 'miracolo' della grazia misericordiosa e liberante di Dio. I cristiani si impegnano ad attuare la giustizia e ad essere per il mondo segno di giustizia nella misura in cui edificano davvero la chiesa quale luogo e segno per il mondo della presenza nella storia del Dio giusto che vuole la liberazione integrale degli uomini. Tutto l'uomo, tanto nella sua interiorità quanto nella sua corporeità (relazione con gli altri e con il mondo), cioè l'uomo come "spirito nel mondo", è il destinatario della giustizia divina. La liberazione del mondo dalle ingiustizie e la speranza in un mondo più giusto, la solidarietà cristiana con gli oppressi e le vittime dell'ingiustizia, si radicano nella fede in Cristo in quanto attuazione della giustizia di Dio per l'uomo e il mondo. Soltanto a partire da Cristo viene all'uomo la capacità e la speranza di rendere il mondo più giusto.

GUERRA

I - LA GUERRA NELL'ORIENTE ANTICO E NELLA BIBBIA — Nella

dottrina biblica il tema della guerra non comprende solo il contrasto violento tra uomini o gruppi umani e i problemi che ne derivano. Esso è impiegato anche per interpretare il senso profondo della vicenda umana: onde e la storia universale e la vita dei singoli sono vedute come terreno sul quale si scontrano bene e male, mettendo in gioco non solo la sorte ultima dell'umanità e di ciascun individuo umano, ma anche la sorte ultima dell'universo, che, secondo la Bibbia, esiste solo in funzione dell'uomo. Una visione siffatta ha radici complesse, che si rifanno in parte alla cultura comune dell'Oriente antico e allo speciale modo con cui i libri biblici ne impiegano vari materiali, ma che principalmente toccano la sostanza della fede d'Israele.

1. LO SFONDO CULTURALE COMUNE - La cultura comune dell'Oriente antico colloca la lotta alla base dell'esistenza dell'universo e dell'umanità.

a. *dato mitologico* - L'interpretazione mitica, politeista e tendenzialmente panteista, dei grandi fenomeni naturali e delle forze che vi entrano in azione trova la sua sintesi nell'interpretazione della cosmogonia come risultato della guerra tra mostruose divinità primordiali, che impersonano gli elementi costitutivi del cosmo: si ricordi il poema *Enumaelis* (*ANET*, 62-70). Le guerre storiche tra popoli saranno quindi concepite come continuazione nel tempo della guerra cosmica, chiamando in causa continuamente le divinità supreme dei diversi popoli.

b. *Il riflesso nel mondo biblico* - La Bibbia, pur conservando come materiale espressivo, specie nelle parti poetiche, certe risonanze dei miti (Leviatan, Raab: cf. Sal 74,14; 89,11), ha però espunto drasticamente, in forza del suo fondamento monoteista e creazionista, la base stessa della concezione della guerra cosmica primordiale; le grandi componenti dell'universo sono creature, strumenti docili della volontà del Creatore (cf. Am 9,4; Sal 104,26). La stessa visione dello sviluppo dell'umanità in prospettiva di lotta tra bene e male è del tutto diversa dalla concezione pagana che vede nelle guerre umane lo scontro tra opposte divinità. Il nesso con la cultura comune rimane perciò, in prevalenza, a livello d'immagine, senza coinvolgere la sostanza della dottrina religiosa.

2. IL TEMA DELLA GUERRA NELLA BIBBIA - Nei libri biblici il tema della guerra è affrontato su un duplice piano; quello degli eventi, che comprende gli aspetti umani del fenomeno guerra (e verrà indagato sia sotto la prospettiva storico-politica sia sotto quella storico-archeologica), e quello religioso. Quest'ultimo scopre anzitutto l'intervento di Dio e della sua provvidenza nel tessuto degli avvenimenti, specie di quelli che toccano Israele; ma, al di là di questi e all'interno della struttura dell'opera divina di salvezza, scopre una dialettica di guerra (combattimento, insidie), in cui si affrontano non già elementi cosmici o singole divinità, ma Dio stesso e l'"Avversario" (Satana), che non a caso è presentato come "il serpente" (Gen 3,1-15; Ap 12,9; 20,10). In questa guerra l'uomo non può limitarsi ad essere oggetto passivo della contesa. Egli deve necessariamente prendere posizione. Se, sulla base della fede in Dio Signore della storia, anche le guerre umane d'Israele sono concepite come dominate e dirette da Dio, ciò nasce dalla duplice convinzione che tutti gli avvenimenti umani (e quindi anche gli eventi militari) sono sotto il dominio di Dio, e che gli avvenimenti d'Israele in particolare entrano nello sviluppo dello speciale piano di Dio a suo riguardo.

Si noti infine che il tema delle guerre a livello storico è trattato solo nell'AT (storia "sacra", ma storia pure di una nazione tra nazioni), mentre il punto di vista religioso, pur presente in modo netto nell'AT, è in pratica l'unico sviluppato dal NT (che non riguarda più una "nazione", ma l'intera umanità salvata: cf. Ap 5,9).

II - LA GUERRA NELLA STORIA DELL'AT — L'attestarsi d'Israele in Canaan e la collocazione di questa regione nel punto di passaggio obbligato tra le aree d'influenza mesopotamica ed egizia spiegano la frequenza delle guerre nella storia dell'AT. Però l'interesse dei testi biblici non è né storico né militare, ma religioso; e le informazioni sulla struttura dei fatti sono secondarie rispetto alla lettura della loro portata religiosa. Non di rado perciò le informazioni

i

propriamente storiche che i testi trasmettono sono frammentarie e talora rimangono oscure.

1. GLI EVENTI. Nei primordi d'Israele, a livello di vita tribale, ogni uomo valido doveva, in caso di necessità, prendere le armi a difesa del gruppo. Tracce di simili occorrenze si hanno già nella storia d'Àbramo (Gen 14) e di Giacobbe (Gen 34).

a. *Gli inizi* - Nell'avvio della storia d'Israele ha importanza capitale la promessa del possesso della terra di Canaan, una regione già occupata da altri popoli e che perciò dovrà essere conquistata. Il popolo migrante nel deserto (Nm 1-2 e 10) è presentato come un esercito in marcia. È, senza dubbio, un'idealizzazione posteriore. Ideale del pari è il quadro della conquista della Transgiordania (Nm 32) e della Cisgiordania (Gs 1-12) da parte di tutto il popolo unito. Il quadro è ridimensionato da Gdc 1; e il seguito del libro fa pensare a singole tribù o raggruppamenti di tribù in lotta per la sopravvivenza. In realtà la conquista dovette avvenire in modo complesso, attraverso una penetrazione graduale, che certo comportò anche azioni di guerra. Un andamento simile s'incontra ancora nella resistenza ai filistei e nella vita randagia di Davide. [Giosuè III; Giudici]

b. *Da Davide all'esilio* - Solo con la monarchia si ha in Israele un'organizzazione militare stabile. Anzi, secondo ISam 8 appunto la necessità di una tale organizzazione ha funzione determinante nella richiesta del popolo di avere un re.

Di Davide si ricordano le guerre d'espansione e di assicurazione dei confini. In Israele vi è allora già un quadro militare fisso, che in caso di bisogno forma l'intelaiatura di un esercito più consistente, reclutato tra il popolo. Così sembra funzionare l'apparato militare durante tutta la monarchia.

Dopo Salomone i due regni sorti dallo scisma saranno spesso in guerra, prima tra loro, poi contro nemici esterni, o per riconquistare territori perduti. Dalla metà del sec. IX le principali guerre saranno condotte per lo più da gruppi di popoli alleati, tra cui i due regni, contro i grandi imperi. Questi distruggeranno sia Samaria (721) sia Gerusalemme (587). Da allora non esisterà più uno stato con il quale possa identificarsi la totalità del popolo d'Israele.

c. *Dopo l'esilio* - Con la distruzione dei due regni e la deportazione ha inizio la diaspora, prima in Mesopotamia, poi nel mondo ellenistico e romano. Solo la frazione del popolo rimasta in Giudea o ivi tornata conoscerà ancora, come protagonista, eventi bellici: al tempo degli Asmonei contro i Seleucidi e agli inizi dell'età cristiana contro i romani (67-70 e 132-135).

Concludendo, nell'insieme della storia dell'AT troviamo anzitutto delle guerre di conquista al tempo dell'ingresso in Canaan e al tempo di Davide. Nella stragrande maggioranza degli altri tempi si tratta, a diverso livello, di guerre di difesa. In nessun caso tuttavia una guerra è giudicata legittima, se vi è qualche indicazione contraria da parte di Dio (cf. Is 7,1-17). Al dato militare e politico si affianca sempre la portata religiosa degli avvenimenti, la sola decisiva sul loro giudizio.

1. ESERCITO, ARMI, TECNICHE MILITARI - Alla scarsità e frammentarietà delle notizie bibliche in materia militare si aggiunge nell'area israelitica l'assenza di materiale figurativo, che viceversa abbonda altrove nell'Oriente antico.

L'esercito. Al centro del quadro stabile dell'organizzazione militare, già accennato, sembra che, a partire da Davide, vi fosse un corpo di mercenari, reclutato tra israeliti e stranieri (ricordare Cretei e Peletei: 2Sam 8,18; 15,18; 20,7.23) al diretto servizio del re e costituenti anche la sua guardia personale. Di mercenari stranieri si ha notizia fino al tempo d'Ezechia *(Annali di Sennacherib* in *ANET,* 287).

Nelle età più antiche il nerbo dell'esercito era la fanteria. Da Salomone in poi prese crescente importanza l'arma dei carri. Non pare invece che vi sia mai stato un corpo di vera e propria cavalleria. Nei momenti d'emergenza venivano mobilitati gli uomini validi del popolo. Ma in qual modo fossero esercitati gli

effettivi e come distribuiti, al di là dell'ovvia suddivisione in gruppi (di 1000, 100, 50 e 10), non sappiamo.

Le armi. Anche sulle armi abbiamo poche informazioni. Conosciamo i nomi di alcune armi di offesa *(hereb,* spada, *romah,* picca, *hanit* e *selah,* giavellotto, *qeìet*, arco, *hes,* freccia, *qela'*, fionda) e di difesa *(magen*, scudo piccolo, *sinnah,* scudo grande, *qòba'* o *kóba'*, elmo, *sirjón,* corazza, riservata specialmente ai combattenti montati sui carri). Mancano le notizie sulle macchine da guerra. Qualcuno ha riconosciuto la catapulta in 2Cr 26,5; più probabilmente si tratta di un riparo in legno aggiunto alle mura per proteggere i combattenti dalle frecce degli assalitori.

Tecniche militari. Poco o nulla sappiamo della strategia e della tattica praticate in Israele. Maggiori notizie abbiamo sulle fortificazioni, anche per i numerosi reperti archeologici, e sulla guerra d'assedio (cf. 2Re 6-7 e 25), cui la legge di Dt 20 riserva una lunga trattazione. La città fortificata *('Ir)* costituiva il rifugio anche per le popolazioni della campagna in caso d'invasione. Particolare cura era stata dedicata fin dall'età cananea (Meghiddo) all'approvvigionamento d'acqua.

L'assedio si risolveva o attraverso conquista (assalto o tradimento o attirando gli assediati in campo aperto) o attraverso resa (per fame, non disgiunta, talora, da pestilenza). Notissima tra tutte nella storia d'Israele è la caduta di Gerusalemme ad opera dei caldei (2Re 25 e Ger 39).

2. LE CONSEGUENZE DELLA SCONFITTA - La conclusione della guerra conduceva in ogni caso (anche con la resa prima dell'inizio delle ostilità) all'asservimento della parte soccombente, che, come minimo, veniva assoggettata a tributo e servitù (così i gabaoniti: Gs 9). Ma se la vittoria era ottenuta combattendo, le condizioni dei vinti erano assai più dure: saccheggio, smantellamento delle fortificazioni, uccisione di parte della popolazione, riduzione in schiavitù e, nei casi estremi, distruzione totale delle città e massacro dei loro abitanti. Tuttavia da parte d'Israele, salvo il caso dell'anatema o *herem*, non si praticò l'uccisione in massa dei vinti (dai quali si prendevano gli schiavi), né s'inflissero loro le torture ben note dalla storia orientale antica. Gli imperi mesopotamici usavano largamente deportare, in tutto o in parte, le popolazioni sconfitte, sostituendole spesso (come avvenne per il regno del nord: 2Re 17,14-41) con altre popolazioni. Dei deportati da Giuda è da dire che, sebbene all'inizio dell'esilio fossero in condizioni assai penose, non vennero però mai trattati come schiavi.

III - L'ASPETTO RELIGIOSO DELLA GUERRA NELL'AT — Presso tutti gli antichi la guerra era connessa con atti religiosi. Ma dalle origini d'Israele essa riveste un peculiare carattere di "guerra santa", radicato nella sostanza stessa della fede del popolo, cioè nella sua certezza di essere stato scelto da Dio in vista di una missione unica. Ciò condizionerà profondamente la storia dell'AT. È vero che, con il trascorrere dei secoli, il carattere sacrale della guerra perderà alquanto della sua forza originaria, soprattutto sul piano concreto. Resterà però molto vivo nel ricordo dei fatti antichi, come attesta il suo influsso sulla trasmissione e sistemazione delle tradizioni storiche e dottrinali. Sarà poi ripetutamente richiamato nell'insegnamento profetico, rivivrà in certa misura al tempo dei Maccabei e sarà recuperato in un modo particolare nella *Regola della Guerra* di Qumran.

1. LA "GUERRA SANTA" - Nessun testo biblico specifico fornisce un quadro d'insieme degli elementi essenziali della "guerra santa". Essi possono però essere identificati in primo luogo attraverso i racconti riguardanti il periodo del deserto e della conquista, l'età dei giudici e i primordi della monarchia, e poi tra i presupposti di numerosi pronunciamenti profetici, soprattutto in fatto di rapporti internazionali, nonché negli indizi inclusi in vari testi poetici, quali sono i "cantici" di Es 15, Dt 34, Gdc 5, l'"epopea" del Sal 68 o quella del Sal 18, e altri testi o frammenti similari.

a. *La fondazione teologica* - La dottrina della "guerra santa" è intimamente legata all'esperienza fontale d'Israele, cioè alla divina chiamata che lo

costituisce "popolo di Dio". Si aggancia quindi alle grandi vocazioni di fondazione (Abramo, Giacobbe, Mosè), trova le sue prime applicazioni concrete nei fatti militari che accompagnano l'uscita dall'Egitto e la sua base definitiva negli eventi al Sinai, di cui la storia seguente non sarà che lo svolgimento. Proprio perché tutto questo include un disegno superiore, dal quale Israele si sa investito, le difficoltà che ostacolano la sua sopravvivenza saranno vedute, nella luce di quel disegno, come resistenza opposta a Dio stesso. E le guerre intese a rimuovere tale resistenza saranno perciò naturalmente pensate come "sante": guerre "per" Dio e guerre "di" Dio; e ciò non perché dirette a propagare la fede (come la "guerra santa" dell'islam) o a difendere immediatamente la fedeltà religiosa (ciò accadrà in parte solo al tempo dei Maccabei), ma proprio perché dirette a garantire la continuazione della vita del popolo.

b. *Il coinvolgimento di Dio* - Israele dunque guerreggia in qualità di "popolo di Dio" (Gdc 3,13; 20,2). Il suo esercito appartiene a Dio (Es 14,41; ISam 7,26). Non potrà quindi scendere in battaglia se non sarà "santificato", ossia ritualmente "puro" (Gs 3,5; ISam 21,6; 2Sam 11,11), vale a dire atto a mantenersi nella divina presenza. Infatti secondo l'affermazione di Dt 23,13-15 Dio stesso «si muove in mezzo all'accampamento». In forza di questa presenza (effettiva ed attiva, come implica il nome stesso "Jhwh") le guerre d'Israele sono guerre di Dio (ISam 18,17; 22,28) e la loro memoria sarà tramandata in uno scritto, ora perduto, chiamato "Libro delle guerre del Signore" (Nm 21,14). A Dio quindi si offrono sacrifici prima della campagna (ISam 7,9; 13,9.12); e siccome è lui che decide dell'esito, prima dell'azione lo si consulta (Gdc 20,23.28; ISam 23,2.4).

Il segno sensibile della presenza di Dio tra i suoi è l'arca, che già aveva accompagnato la marcia nel deserto e l'ingresso in Canaan. Nm 10,35-36 ci ha conservato il grido di guerra che accompagnava la partenza dell'arca alla guida del popolo. Nella battaglia è Dio che combatte per i suoi (Gs 10,14.22), mobilitando in loro favore le forze della natura (Gs 10,11; Gdc 5,20) e colpendo i nemici con la confusione e la paura.

2. LA VITTORIA - Una singolare conferma di questo modo di vedere ci viene dal vocabolario di "vittoria" che significativamente in ebraico coincide con quello di "salvezza". Non s'ignora certo il peso del valore (*geburah*), nominato talora insieme al "consiglio" o avvedutezza (2Re 18,20; Is 36,3; ma Is 11,2 ha "consiglio e valore" tra le caratteristiche dello "spirito del Signore"!). Solo dalla decisione di Dio, in ogni caso, dipende che la guerra sia vittoriosa, cioè "abbia riuscita" (rad. *slh:* IRe 22,12.15). La nozione del "vincere" è espressa o con il passivo di "aiutare" *('zr:* IRe 5,20) o, più spesso, con il passivo o il causativo di *js',* "salvare" (Dt 20,4; 2Sam 8,6.14; Sai 20,7). Questo verbo e il corrispondente nome *Jesù 'ah/testi 'ah* indicano di volta in volta o la "salvezza" in genere (fino alla salvezza messianica finale) o quello speciale tipo di "salvezza" che è la "vittoria" militare: l'acclamazione (o meglio invocazione) rivolta a Dio per il re è *hòsVahnna'* ("osanna"), "salva!", ossia "dà(gli) vittoria!".

Ovviamente, se la vittoria viene da Dio, a Dio appartiene anche il suo risultato, l'assoggettamento dei nemici e il bottino loro strappato, che Dio può riservare a sé o concedere ai combattenti. Qui s'inserisce il fatto della distruzione sacrale del nemico, che, pur facendo difficoltà all'animo cristiano, appartiene indubbiamente alla "guerra santa" secondo la concezione originaria d'Israele.

3. L'ANATEMA - La rad. *hrm,* donde *herem*, "anatema", indica la sottrazione di una realtà all'uso profano e la sua destinazione totale e irreversibile alla divinità. La legge universale che riguarda tale fatto è formulata solo tardivamente in Lv 27,28-29. Dall'insieme dei casi storici di *herem*, l'applicazione di esso si presenta piuttosto oscillante. Per sé implica l'abbandono a Dio di tutti i frutti della guerra, e comporta quindi la distruzione integrale del nemico e di quanto gli appartiene in beni e in persone. Ma i passi che ne trattano sono di natura ed età diverse. Si osserva che i più radicali tra essi si riferiscono a fatti antichi, ma appartengono a testi di redazione piuttosto tardiva (specie Dt e Gs). In concreto l'anatema è presentato normalmente come l'esecuzione di un comando divino (Dt 7,2; 20,17; Gs 8,2; ISam 15,3) e solo eccezionalmente come l'adempimento

di un voto (Nm 21,2). In teoria esso dev'essere totale (caso di Gerico: Gs 6-7; condanna inflitta a Saul per non averlo eseguito totalmente: ISam 15; caso della città d'Israele che rinneghi il Signore: Dt 13.13-18). Da diversi testi appare però che già in antico la sua applicazione poteva non essere integrale (Nm 31.14-18; Dt 2,34-35; 3,6-7; Gs 8,2.27; Gdc 21,11).

Un equilibrato giudizio complessivo sui fatti anche più gravi deve tener presenti da un lato resistenza dell'anatema presso altri popoli dell'area cananea (stele di Mesa, lin. 17), e dall'altro la valutazione profondamente negativa che i testi biblici concordemente formulano su quei popoli e sulla loro depravazione (già Gen 15,16, molte volte i profeti, spesso Dt). Da una parte, quindi, l'anatema è uso bellico che Israele ha in comune con l'ambiente in cui si trova a vivere, e ha supponibilmente il valore di una difesa preventiva e totale contro i nemici incombenti, sempre pronti a prendersi dura rivincita; da un'altra parte, nella sua applicazione come atto definitivo della "guerra santa", esso viene letto in modo unanime dalla tradizione israelitica come giusta punizione riservata da Dio all'empietà e dissolutezza delle popolazioni del Canaan, che ben conosciamo anche dalla documentazione archeologica e letteraria scoperta negli ultimi decenni. L'estensione del tema nella letteratura biblica ha il suo esempio più evidente e noto nel libro dei Salmi [IV-V], che in tutti i suoi testi, con pochissime eccezioni, tocca il problema del A male, a livello fisico, sociale, psicologico e morale. Con moltissima frequenza il male è causato da persone, trattate come "nemici". Ma, a differenza di ciò che avviene sulla linea storico-militare, dove i nemici sono normalmente degli stranieri, nelle tribolazioni della vita ordinaria essi sono concittadini, o addirittura parenti o amici. Il caso si ripete sovente: si pensi ai passi autobiografici e biografici di Ger [I,1], ai consolatori in Gb [III,1-2], e in genere alla denuncia profetica delle ingiustizie tra i membri del popolo, o ai salmi di lamentazione o di supplica. Per dar voce a questa situazione molti testi ricorrono al linguaggio militare (cf. Sal 7,13-14), che in essi ha, certo, significato anzitutto metaforico. È però una metafora che viene sviluppata con coerente consapevolezza, tanto per ciò che riguarda il fedele che combatte e gli avversari che Posteggiano, quanto per ciò che tocca Dio, aiuto e difesa del fedele (basti l'accumulo dei termini militari in Sai 18,2-4). Ma tutto questo entra in un quadro molto più ampio, che abbraccia l'intera concezione biblica dell'uomo e della storia. E ciò in due direzioni. In proiezione di futuro si veda la coerenza con cui l'intuizione profetica (insieme al suo sviluppo apocalittico) e la riflessione sapienziale si attengono a questo quadro fino alla sua soluzione escatologica (intervento finale di Dio a difesa dei fedeli: Sap 5,13-23; cf. la finale di Dn). In proiezione di passato si ricordi il modo con cui la stessa intuizione, dibattendo il tema sapienziale tipico della presenza del male nel mondo, ne coglie l'origine nell'intrusione del "serpente" e ne definisce il senso nella *'ébah,* "inimicizia" (rad. *'jb,* esprimente l'atteggiamento dell'*òjeb,* "nemico", in senso militare), che Dio istituisce stabilmente tra il "serpente" e il "seme della donna" (Gen 3,1-15).

2. SUL PIANO COMUNITARIO - L'approfondimento della coscienza religiosa e dei conseguenti impegni si sviluppa sotto la spinta dell'esperienza vitale e della dottrina profetica, soprattutto nei periodi più critici della storia del popolo. Le sconfitte e le invasioni nemiche inducono a valutare con maggiore oggettività i mali che le guerre portano con sé, e a stimare la pace più della vittoria, come si intravede in certi salmi di lamentazione collettiva (Sal 44; 74; 79; 80), e più ancora nell'insegnamento messianico del primo Isaia (Is 2,1-5; 9,1-6; 11,1-9).

L'esilio, con ciò che lo precede e l'accompagna, riveste senza dubbio una funzione decisiva in questo cammino di maturazione spirituale. Vi si rileva infatti un innegabile salto di qualità, segnato in particolare dal Secondo e Terzo Isaia. Il popolo ha perduto ormai l'unità politica affidata ad una struttura umana, la cui esistenza e continuazione debba essere difesa sul piano militare. La perdita si dimostrerà definitiva. Ma essa libera da ogni pastoia materiale la fedeltà religiosa, mutando anche la natura della lotta in suo favore. Questa resterà sempre attuale; ma cambia di livello, essendo ormai diretta più a superare la tentazione proveniente dalla tribolazione che non a distruggere fisicamente il

i

nemico da cui viene la tribolazione. A questo riguardo è caratteristico il modo con cui dai profeti è trattata l'opposizione tra ricchi e poveri. Essa verrà affrontata non già con la sollevazione dei poveri contro i ricchi, ma con il ricorso al giudizio superiore di Dio, l'unico veramente definitivo, e con l'approfondimento della fiducia in Dio. Il che, paradossalmente, condurrà a rivalutare la stessa tribolazione, che da tentazione diventa arma vincente: e la povertà sarà stimata quale dimostrazione irrefragabile di fedeltà religiosa, e pertanto quale tramite privilegiato di salvezza.

3. LA DIMENSIONE ESCATOLOGICA - In questa purificata dialettica religiosa i punti della storia in cui si fanno più pericolosi o il tentativo esterno di assorbimento della comunità d'Israele da parte della cultura pagana ambiente, o l'interna tentazione a lasciarsene assorbire, divengono momenti forti dell'azione educatrice di Dio e stagioni della grande maturazione spirituale del popolo. Ciò si verifica più volte nella storia, e in particolare, lungamente, nel tempo della profezia classica e della lotta con il sincretismo; e rivive un periodo breve e luminoso nell'età ellenistica, che vede convergere il tentativo seleucide di ellenizzare la Giudea e il fascino esercitato dalla cultura ellenica sulla diaspora alessandrina. Si verifica allora un duplice movimento: di appello alla tradizione del passato ("leggi divine" o "leggi patrie": 2Mac 6,1; 7,2,37; opera di Dio nella storia: Sap 10-19) e di fervida prospettazione del futuro. È per questa via che si proietta nel futuro ultimo la lotta estrema di Dio in favore del popolo, come già si è notato (Sap 5,13-23; ma già Ez 38-39; e in particolare Dn 10-12, dove la guerra tra Seleucidi e Lagidi è letta in cifra come preannuncio della guerra finale; si ricordi pure la letteratura non canonica, soprattutto Qumran e la *Regola della Guerra).*

La guerra escatologica, proprio perché trascende i limiti dell'esperienza diretta, sarà spesso descritta in modo fantastico, con ricorso alla scenografia delle antiche teofanie. Ma al di là degli elementi figurativi, il messaggio trasmesso dai testi è chiaro. E la certezza di fede nella giustizia del Dio salvatore, al quale soltanto spetta l'ultima parola.

V - LA GUERRA NEL NT — L'ultima e concreta parola definitiva di salvezza, nella logica della rivelazione biblica, non può essere che Gesù Cristo e la sua chiesa, nei quali e con i quali s'inaugura la "fine dei secoli" (ICor 10,11; cf. Eb 1,2). Attorno alla persona e all'opera di Cristo fa nodo e trova soluzione anche il tema della guerra. La prospettiva dominante nel NT è quella religioso- spirituale, con una vivacissima, ma tutt'altro che unilaterale, accentuazione escatologica. Non è però assente il fatto militare affrontato sul piano semplicemente umano.

1. LA GUERRA COME EVENTO UMANO - Il NT, specie in vangeli e Atti, tocca in vario modo la presenza della guerra, trattandola sempre come un fatto connaturale alla condizione umana concreta; e se ne serve con frequenza come di termine di paragone singolarmente espressivo e comprensibile. Non contesta mai né la necessità degli eserciti né la condotta dei militari nell'espletamento delle loro funzioni (cf. Lc 3,14); giunge anzi a registrare con assoluto distacco la presenza di soldati in servizio accanto alla croce del Signore (Mt 27,27) e dopo la sua morte (Gv 19,33-34), o in funzione di carcerieri dei discepoli (At 5,26 e spesso). Alla base di questa posizione si trova, con ogni probabilità, un senso assai vivo della necessità di un ordine stabile nei rapporti umani, garantito da un'autorità in grado di imporsi efficacemente. Si può pensare che sia forse un tale senso a ispirare il discusso passo di Rm 13,1-7 sulla funzione delle pubbliche autorità e sulla necessità di star loro sottomessi.

Non mancano, d'altronde, figure singolari di soldati, segnatamente ufficiali, di cui si loda la rettitudine e la pietà: il centurione di Cafarnao (Mt 8,5-10), quello che alla morte di Gesù ne confessa per primo la divinità (Mt 27,54), Cornelio e i suoi pii subalterni (At 10), Giulio, "umano" verso Paolo prigioniero (At 27). Invano perciò si cercherebbe nel NT il fondamento d'una posizione semplicisticamente antimilitarista. La soluzione dell'antinomia tra l'evangelo di pace" (Ef 6,15; cf. Lc 2,14; At 10,39; Ef 2,17) e l'esistenza storica della guerra si trova su un altro piano. È chiaro infatti che per il NT le guerre tra i popoli sono un

male in se stesse; non per nulla le cataloga con gli altri disastri (terremoti, pestilenze, carestie; Lc 21,10-11), segno dell'"inizio dei dolori" (Mc 13,8) che precedono la "fine" e che sono essi stessi sintomi del male vero che mina dal profondo l'umanità.

2. LA GUERRA DEFINITIVA IN SENSO RELIGIOSO - Nello scontro frontale con questo male consiste l'opera di Cristo, continuata attraverso il tempo dalla chiesa. Connaturalmente essa presenterà i connotati della guerra definitiva, destinata a distruggere il regno del "principe di questo mondo" (Gv 12,31; 14,30; 16,11) e ad instaurare il "regno di Dio", e quindi la pace vera. L'antico tema della vita umana come "servizio militare" si salda così con il tema universale della lotta finale tra bene e male, combattuta da Dio attraverso Cristo e perciò svolta entro l'umanità in favore dell'umanità, contro Satana. Per conseguenza nel NT sia la vicenda terrena di Cristo, sia la vita della chiesa nel tempo, sia l'esistenza dei singoli fedeli sono delineate nella luce della guerra definitiva o escatologica, anche se non necessariamente i testi mettono in opera gli elementi descrittiyi propri del genere letterario apocalittico. Lo stesso libro dell'Apocalisse, d'altra parte, non fa che proporre il tempo della chiesa, ossia la situazione della chiesa nel tempo, come l'instaurazione del regno di Dio tra gli uomini, ad opera dell'Agnello immolato, Cristo.

a. *Cristo vinto e vincitore* - La vita terrena di Gesù porta a compimento l'essenza stessa di questa guerra, ch'egli affronta in tutta la sua tragica portata, addossandosene interamente il peso. Non si tratta di conquistare un regno umano (Gv 18,33-38), e Gesù non ricorre a nessun mezzo o metodo umano di combattimento. La battaglia si sviluppa lungo una direttrice inaspettata, come assalto unilaterale delle potenze del male (At 4,25-26; cf. Sai 2,1-2) contro l'uomo Gesù, che, da parte sua, non vi oppone alcuna resistenza e se ne lascia umanamente travolgere, per una sua libera decisione (cf. Gv 10,18; Eb 5,8). Ma per tale via realizza egli stesso per primo una sua parola: non preoccuparsi di chi può uccidere il corpo, ma poi non può più far nulla (cf. Le 12,4-5). E, paradossalmente, accettando la morte, esaurisce e vanifica tutta la potenza distruttrice della morte, nella sua stessa radice ontologica: il peccato come ribellione della creatura umana contro la volontà divina. Nel Cristo morto in croce si consuma la più perfetta messa in continuità della volontà dell'uomo con la volontà di Dio, e perciò in lui risorto si riapre la sorgente della vita dell'uomo in Dio, che in Eden era stata volontariamente chiusa. Le potenze del male divengono soggette a Cristo e prigioniere del suo trionfo (Col 2,15), l'universo gli viene assoggettato, ed egli lo assoggetta a Dio (cf. ICor 15,23-28). Giustamente nell'Apocalisse Cristo Agnello immolato è proclamato sovrano dell'umanità e della storia, degno di condividere per l'eternità il regno con Dio Padre (Ap 5,9-10.12).

b. *La vita cristiana come combattimento* - La pace messianica, che la persona e l'opera di Cristo hanno realmente inaugurato (Lc 2,14; Gv 14,27; 16,33; cf. Ef 2,14), non annulla nell'esistenza temporale della chiesa e del singolo fedele quella dialettica di guerra che già l'AT aveva identificato nella vita dell'uomo. E 10 dimostra anche solo l'uso della terminologia militare, variamente attestato negli scritti del NT. L'associazione della chiesa e del cristiano con il Cristo prolunga a loro riguardo la violenza e l'odio che furono opposti al Cristo stesso (Gv 15,18-21). In questo senso, soprattutto Paolo ricorre talora ad un vocabolario propriamente militare (2Cor 10,4; lTm 1,18; Fil 2,25), nominando anche le corrispondenti "armi" (lTs 5,8). In particolare Ef 6,10-17 si dilunga nell'annuncio di una "lotta corpo a corpo" *(pale)* contro il diavolo e le sue ciurmerie, da sostenersi con la forza dell'"armatura di Dio", della quale enumera le componenti, nella vigilanza e nella preghiera instancabili. Sono le "armi della giustizia" (2Cor 6,7), "non carnali" (2Cor 10,4), le "armi della luce" (Rm 13,12), che assicurano alla chiesa e al cristiano la vittoria attraverso il paradosso che si realizzò in Cristo: onde il passeggero trionfo del male e del mondo (Ap 11,7-10) si capovolge nella risurrezione e nella vita (Ap 11,11.15-18). È la vittoria che culmina nella "testimonianza" o "martirio" (Ap 12, 10.12; 14,1-5).

i

Alla prospettiva di combattimento e di guerra s'affianca, come rincalzo e approfondimento del tema, quella della sfida sportiva o *agón,* applicata già da Luca a Cristo *(agonia:* Lc 22,44) e cara a Paolo (lCor 9,24-27; lTm 6,12; 2Tm 4,7-8; cf. Eb 12,1). Il combattimento, insomma, non è rivolto solo all'esterno, contro un assalto ostile, ma è diretto pure al superamento dei limiti e resistenze intime delle singole persone umane, e mira a una vittoria che è anche superamento di se stessi nella tensione alla completa realizzazione della volontà del Padre. Il che mette in azione una "virtus" che va assai al di là del semplice valore militare, e che non ha origine dalla persona dei singoli, ma è "potenza dall'alto" (cf. Le 24,49), onde il cristiano davvero «tutto può», ma «in colui che dà forza» (cf. Fil 4,14).

c. *Il combattimento finale* - A ben guardare, il NT, pur parlando della "fine dei secoli" (lCor 10,11; lPt 4,7; ecc.), non la isola però mai dal tempo della chiesa, che in realtà è già "l'ultima ora" (lòv 2,18), in cui la lotta conclusiva, inaugurata da Cristo, e quanto a lui risolta, continua ad essere in atto. È questa la ragione per la quale il NT, che pure non ignora la prospettiva escatologica (discorso di Mt 24-25 e par.; annunzio della parusia: lTs 4,13-18; 2Ts 2,1-12; ecc.), non presenta nulla che sia veramente accostabile alla conflagrazione finale, così familiare, viceversa, alla letteratura apocalittica antica. Quello che incombe sull'umanità non è una "guerra finale" che veda schierati per lo scontro decisivo due eserciti opposti. La guerra è invece presente allo stato endemico in tutto il nostro tempo, che è il tempo finale. Quello che incombe è piuttosto un "giudizio", del quale le guerre storiche e i loro rumori sono preannunzio (Mt 24,6), ma che ha come protagonista il solo Cristo, dalla cui bocca esce la "spada" della decisione (Ap 1,16; 2,12.16; 19,15). Egli è l'unico guerriero che «con giustizia giudica e guerreggia» (Ap 19,11), anche se nel campo avverso si sono riuniti in molti per l'ultimo assalto (Ap 20,7ss). Non esiste, in effetti, paragone possibile tra la compenetrazione di Cristo con tutti i suoi (ricordare il "rimanere in" di Gv) per cui in ciascuno di essi è sempre lui che combatte e che vince e le forze che Satana cerca di riunire, ma che in realtà sono divise tra loro (cf. la sorte della "meretrice" in Ap 17), dominate come sono dall'odio e pertanto dalla disgregazione.

Per tal modo nel NT il "mistero della fine" (cf. Mt 24,36), più che venire rivelato, rimane nascosto, anche se ne è manifestato già l'esito. Per la chiesa nel tempo e per i singoli cristiani il "militare" nella "buona milizia" (cf. lTm 1,18), sostenendo il "buon combattimento" in modo legittimo, è sicurezza quanto alla "corona" di vittoria «che il Signore, giusto giudice, assegnerà in quel giorno» (2Tm 4,6-8). Nulla di "apocalittico" nel senso corrente del termine si trova in tutto il NT: lo stesso libro dell'Apocalisse, con il suo annunzio dell'arrivo della Gerusalemme celeste fra gli uomini e con il preannunzio della venuta finale di Cristo, resta, alla fine, sospeso nell'aspettativa, e si chiude con l'invocazione dello Spirito e della sposa per accelerare la venuta effettiva dello sposo. Proietta così un raggio di profondissima pace sulla sorte dell'umanità in Cristo, in cui solo si risolve davvero ogni guerra.

I

IMPOSIZIONE DELLE MANI

- SIMBOLISMO DELLA MANO — Nel linguaggio simbolico la 'mano' ha una molteplicità di significati, che dipende dal contesto definire. Si pensi alla potenza espressiva della mano di Dio (anzi del dito della sua mano!) nella scena della creazione dell'uomo, nella Cappella Sistina, di Michelangelo: sta ad indicare insieme la potenza, la vitalità che si comunica, il movimento e l'armonia. È attraverso il tocco del dito di quella mano che esplode la vita, che anima il corpo inerte del primo uomo! Insieme alla 'parola', la mano è uno dei mezzi più espressivi con cui l'uomo comunica agli altri i suoi sentimenti, la sua volontà, i suoi stessi pensieri; è con la mano che egli dà corpo alle sue emozioni ed intuizioni artistiche. Nell'uso biblico la 'mano', riferita a Dio, può esprimere la sua potenza: «Israele vide la mano potente con la quale il Signore aveva agito contro l'Egitto» (Es 14,31); con la sua mano Dio ha creato il cielo e la terra e ne dirige il corso (cf. Is 48,13). Anche riferita all'uomo può essere simbolo della potenza umana: perciò l'espressione «cadere nelle mani di qualcuno» altro non vuol dire che «cadere in suo potere» (Gen 32,12; Gdc 2,14; Ger 27,6-7). Può significare anche lo Spirito di Dio: «Anche là venne su di me [il profeta] la mano del Signore ed egli mi disse...» (Ez 3,22; cf. 1,3; 3,14; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1; IRe 18,46, ecc.). Credo che il gesto di "imporre le mani", così frequente nella Bibbia, derivi il suo significato e il suo valore soprattutto da questo duplice riferimento alla potenza e allo Spirito di Dio. Importante poi è notare come ci sia una notevole continuità fra AT e NT: Gesù, che "impone" le mani per guarire i malati, compie un gesto di potenza, come Jhwh che libera Israele dalla schiavitù del faraone.

II - SIGNIFICATI DELL'IMPOSIZIONE DELLE MANI NELL'AT — L'AT riconosce diverse "imposizioni di mani", con significati diversi.

1. IDENTIFICAZIONE - C'è un'imposizione delle mani che potremmo anche definire di *identificazione* tendente cioè a esprimersi e a riconoscersi in un'altra realtà simbolica adoperata soprattutto nella liturgia sacrificale, nella quale, imponendo le mani ad una vittima, si intendeva quasi caricarla dei propri sentimenti interiori, fossero essi di rendimento di grazie, di pentimento o di adorazione. L'espressione più caratteristica di questa specie di transfert spirituale si ha nel complicato rito del capro espiatorio sul quale, in occasione della festa dell'espiazione, il sommo sacerdote, imponendo le mani, scaricava i peccati del popolo, che così veniva spiritualmente rinnovato: «Aronne poserà le mani sul capo del capro vivo, confesserà sopra di esso tutte le iniquità degli israeliti, tutte le loro trasgressioni, tutti i loro peccati e li riverserà sopra la testa del capro; poi, per mano di un uomo incaricato di ciò, lo manderà via nel deserto. Quel capro, portandosi addosso tutte le loro iniquità in una regione solitaria, sarà lasciato andare nel deserto» (Lv 16,21-22; cf. 1,4; Es 29,10, ecc.). [Levitico II]

2. TRASMISSIONE DI POTERI - L'imposizione delle mani può avere anche un significato di *trasmissione di poteri,* quasi una messa a parte di qualcuno per una speciale missione. Cosi particolarmente significativa è la scelta di Giosuè a successore di Mosè: «Il Signore disse a Mosè: "Prenditi Giosuè, figlio di Nun, uomo in cui è lo Spirito; *porrai la mano* su di lui, lo farai comparire davanti al sacerdote Eleazaro e davanti a tutta la comunità, gli darai i tuoi ordini in loro presenza e lo farai partecipe della tua autorità, perché tutta la comunità degli israeliti gli obbedisca"» (Nm 27,18-20). In Dt 34,9 si riprende lo stesso concetto: «Giosuè, figlio di Nun, era pieno dello spirito di saggezza, perché Mosè aveva *imposto le mani* su di lui; gli israeliti gli obbedirono e fecero quello che il Signore aveva comandato a Mosè».

Quello che è interessante notare in questi due testi è che l'imposizione delle

mani su Giosuè gli comunica lo "spirito di saggezza" e perciò gli dà autorevolezza su tutto il popolo: non è una mera indicazione di volontà umana che lo pone a capo del popolo, ma la libera volontà di Dio, che gli conferisce anche la forza interiore ("spirito di saggezza") per adempiere la sua non facile missione.

3. CONSACRAZIONE - Anche i leviti venivano offerti a Dio per appartenergli come un'offerta sacra, mediante l'imposizione delle mani: «Farai avvicinare i leviti davanti al Signore e gli israeliti *porranno le mani* sui leviti... Cosi separerai i leviti dagli israeliti e i leviti saranno miei» (Nm 8,10-14). Più che conferimento di potere, qui l'imposizione delle mani ha il valore di una particolare consacrazione a Dio e al servizio religioso.

III - SIGNIFICATI DELL'IMPOSIZIONE DELLE MANI NEL NT — Segno visibile, attraverso il quale Dio vuole significare l'offerta dei suoi doni e soprattutto del suo Spirito, il gesto viene ripreso nel NT per esprimere i nuovi doni offerti, per mezzo di Cristo, agli uomini e alla sua chiesa. Più chiaramente che nello stesso AT appare che l'imposizione delle mani è un gesto 'efficace', operatore cioè di quello che in qualche maniera significa; in termini teologici potremmo dire che esso ha valore 'sacramentale'.

1. POTENZA TAUMATURGICA DI GESÙ F. DEI SUOI DISCEPOLI - Questo è evidente soprattutto nell'attività taumaturgica di Gesù. Si veda ad esempio la guarigione della donna curva da 18 anni per effetto di possessione diabolica: «Gesù la vide, la chiamò a sé e le disse: "Donna, sei libera dalla tua infermità", e *le impose le mani.* Subito quella si raddrizzò e glorificava Dio» (Lc 13,12-13). Lo stesso avviene per la guarigione del cieco di Betsaida: «Giunsero a Betsaida, dove gli condussero un cieco pregandolo di toccarlo. Allora, preso il cieco per mano, lo condusse fuori del villaggio e, dopo avergli messo della saliva negli occhi, *gli impose le mani* sugli occhi ed egli ci vide chiaramente» (Mc 8,22-23.25).

E non sono questi gli unici casi. S. Luca, in un rapido sommario, ci dice che «al calar del sole tutti quelli che avevano infermi colpiti da mali di ogni genere li condussero a lui. Ed egli, *imponendo su ciascuno le mani,* li guariva» (Lc 4,40).

Quello che Gesù ha fatto con la piena autorità che gli veniva da Dio durante la sua missione terrestre, continuerà a farlo durante la storia della chiesa mediante il ministero dei suoi discepoli. Dopo aver dato il comando di annunciare il vangelo a tutte le genti, infatti Gesù continua: «E questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno i demoni... *imporranno le mani* ai malati e questi guariranno» (Mc 16,17-18). È chiaro che non è un potere autonomo, quello degli apostoli, ma partecipato loro dal Cristo risorto, che è sempre presente ai suoi: «Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava in loro e confermava la parola con i prodigi che l'accompagnavano» (Mc 16,20). È così che anche Paolo restituisce la salute al padre di Publio, governatore di Malta (At 28,8).

Interessante è il fatto che, al di fuori dei malati, Gesù impone le mani solo ai bambini: «Allora gli furono portati dei bambini, perché *imponesse loro le mani* e pregasse; ma i discepoli li sgridavano. Gesù però disse loro: "Lasciate che i bambini vengano a me, perché di questi è il regno dei cieli". E *dopo aver imposto loro le mani,* se ne partì» (Mt 19,13-15; cf. Mc 10,13-16). Oltre che un segno di affetto, questa imposizione delle mani sopra i bambini dovrebbe significare una specie di benedizione ed una indicazione che essi soprattutto appartengono a Dio: di qui il riferimento esplicito alla preghiera («perché pregasse»), che è come un affidamento di questi piccoli alla benevolenza del Padre.

2. VALORE LITURGICO-SACRAMENTALE - Al di là di questo ampio uso dell'imposizione delle mani, documentato specialmente per l'attività taumaturgica di Gesù e dei suoi discepoli, la chiesa primitiva adopera questo gesto soprattutto nell'ambito liturgico, sia per il conferimento dello Spirito nei sacramenti del battesimo e della confermazione, sia per creare dei ministri a servizio delle varie comunità [Sacerdozio II],

Per quanto riguarda i sacramenti si ricordino due testi degli Atti degli

Apostoli.

Dopo la predicazione di Filippo in Samaria, da Gerusalemme inviarono Pietro e Giovanni per verificare il fatto, dato che era la prima volta che il vangelo veniva predicato fuori della Giudea: «Essi discesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo; non era infatti disceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù. Allora *imponevano loro le mani* e quelli ricevevano lo Spirito Santo» (At 8,15-17). La cosa dovette essere talmente eclatante che Simone mago fu indotto a domandare, dietro compenso, di poter ricevere anche lui il potere di "imporre le mani" per dare lo Spirito Santo (v. 19). È evidente da tutto il contesto che l'imposizione delle mani è ordinata alla recezione di qualche sacramento, che a nostro parere dovrebbe essere la confermazione, dato che il battesimo è già chiaramente presupposto dal testo. Ed è altrettanto evidente che il potere di "imporre le mani" veniva solo da Dio e, per questo, non è commerciabile.

L'altro episodio riguarda s. Paolo che, arrivato a Efeso, vi trova dei discepoli che avevano ricevuto soltanto il battesimo di Giovanni. Egli li istruisce ed essi, «dopo aver udito questo, si fecero battezzare nel nome del Signore Gesù, e non appena Paolo *ebbe imposto loro le mani,* scese su di loro lo Spirito Santo e parlavano in lingue e profetavano» (At 19,5-6). Anche qui siamo in un clima liturgico, e l'imposizione delle mani è legata all'effusione dello Spirito, che avviene nel battesimo o forse, meglio, nel sacramento della confermazione che perfeziona il primo e lo ordina soprattutto alla testimonianza verso gli esterni. Stando al testo, infatti, l'imposizione delle mani seguirebbe al battesimo.

Anche in Eb 6,1-2, l'autore ricorda, oltre alla "dottrina dei battesimi", "l'imposizione delle mani", che o precisa meglio lo stesso battesimo o rimanda anch'essa alla confermazione. Comunque, rimane il fatto dell'importanza che l'imposizione delle mani, derivante dall'AT, ha ben presto assunto nella prassi liturgica della primitiva chiesa.

3. TRASMISSIONE DEL POTERE SACRO PER IL SERVIZIO DELLA COMUNITÀ - Con questo medesimo gesto liturgico la chiesa antica trasmetteva il "potere sacro", che abilitava i suoi ministri a compiere determinati servizi nella comunità con il dono dello Spirito che veniva conferito. Cosicché non era una mera designazione esterna che costituiva i sacri ministri, ma l'irruzione dello Spirito, che veniva propiziata dal rito e dalla preghiera.

È quanto vediamo per la istituzione dei sette (diaconi), destinati al servizio caritativo delle mense per le vedove degli ellenisti: «"Cercate dunque, fratelli, tra voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di saggezza, ai quali affideremo questo incarico". Li presentarono quindi agli apostoli i quali, dopo aver pregato, *imposero loro le mani*» (At 6,3.6).

Anche la prima missione di Paolo e di Barnaba è caratterizzata da una cerimonia analoga: «Allora, dopo aver digiunato e pregato, *imposero loro le mani* e li accomiatarono» (At 13,3). Più d'un commentatore interpreta tutto questo come una cerimonia di commiato e di affidamento alla grazia di Dio, più che di investitura. Personalmente crediamo, invece, che anche qui siamo davanti ad un rito liturgico di vera investitura missionaria, fatta dai responsabili di quella comunità.

Nelle lettere pastorali [Timoteo, Tito] che, fra gli altri argomenti, si occupano in modo speciale del tema della 'successione' nel ministero, l'imposizione delle mani diventa il rito normale di trasmissione dei poteri di guida e di santificazione della comunità. Così, ad esempio, l'autore ricorda per ben due volte a Timoteo i doveri derivatigli dalla sua introduzione nel ministero sacro: «Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te *per l'imposizione delle mie mani.* Dio infatti non ci ha dato uno Spirito di timidezza, ma di forza, di amore e di saggezza» (2Tm 1,6-7). Ed ancora: «Non trascurare il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazione dei profeti, *con l'imposizione delle mani* da parte del collegio dei presbiteri» (lTm 4,14).

Quello che è importante, in questi passi, è il fatto che l'imposizione delle mani non è solo un gesto indicativo di una funzione nella chiesa, ma crea nel soggetto delle disposizioni interiori adatte a compiere determinate funzioni nella chiesa.

Perciò si parla in ambedue i casi di “dono spirituale” (*chdrisma*) e di “Spirito di forza, di amore, di saggezza”, che viene donato nella consacrazione. Lo Spirito è indissociabilmente unito al ministero, come già abbiamo visto anche in alcuni passi nell’AT. Spirito e istituzione non si oppongono, ma sono intimamente legati fra di loro.

Appunto per questo, Timoteo viene pregato di essere molto oculato nella scelta dei sacri ministri, per non caricarsi la coscienza dei peccati altrui: «Non aver fretta di *imporre le mani* ad alcuno, per non farti complice dei peccati altrui. Conservati puro!» (lTm 5,22). Se è vero che il ‘carisma’ viene da Dio ed egli può conferirlo a chi vuole, è altrettanto vero che bisogna essere molto oculati nell’affidare i vari ministeri ecclesiastici, per non creare difficoltà ai credenti: quando doti umane e “grazia” di Dio collaborano fra di loro, allora il sacro ministero raggiunge il massimo di efficacia.

È anche importante notare che in tutti i casi sopra ricordati l’imposizione delle mani per il conferimento di un servizio ministeriale viene fatta da persone qualificate, anche se non sono sempre apostoli, mai dalla comunità in quanto tale. C’è un principio ‘gerarchico’ che viene rispettato, anche se la comunità viene quasi sempre coinvolta, come, ad esempio, nel caso dei sette diaconi (At 6,3).

CONCLUSIONE — Pochi segni come quello dell’imposizione delle mani hanno un significato così molteplice e cosi aderente alle cose che intendono esprimere, da aver trovato attraverso i secoli fino ad oggi costante uso nella prassi liturgica della chiesa: si pensi all’importanza che esso ha tuttora soprattutto nella consacrazione sacerdotale ed episcopale! In un certo senso è sempre la “manus extenta” di Dio, che ancora oggi compie prodigi. Di qui la sua suggestione ed anche la necessità di riscoprirne sempre da capo il significato.

INSEGNAMENTO

- INTRODUZIONE — L’accesso all’istruzione è stato da sempre una prerogativa di gruppi ristretti di persone, le quali hanno gestito in proprio gli aspetti più importanti della vita politica, sociale e religiosa. Soltanto nei tempi moderni l’istruzione è stata messa alla portata di strati sempre più vasti della popolazione mondiale. Al tempo stesso l’enorme sviluppo dei mezzi di comunicazione sociale ha reso possibile la diffusione di un bagaglio immenso di dati, di informazioni e di conoscenze che prima erano riservate a cerchie ristrette di specialisti.

La maggiore diffusione di questo tipo di cultura non ha però risolto il problema fondamentale della formazione integrale della persona umana, la quale rischia di essere subissata dalla valanga di informazioni che la raggiungono, senza riuscire ad assimilarle e ad utilizzarle per la sua crescita intellettuale e spirituale. Nella nostra società si pone quindi in modo sempre più urgente il problema di come trasmettere non solo dei dati e delle nozioni, ma anche princìpi e valori di fondo che aiutino la persona ad organizzare il materiale informativo e a servirsene per creare migliori condizioni di vita per sé e per gli altri.

Un problema analogo si pone anche in campo religioso. Le nozioni e i modelli di comportamento che nel passato venivano trasmessi di generazione in generazione, messi a confronto con infinite altre idee e possibilità, perdono quel carattere di assolutezza che sembravano avere. Sorge quindi la necessità di presentare il messaggio cristiano in un modo nuovo, che crei convinzioni profonde e personali e al tempo stesso suggerisca modelli di comportamento adatti alle sempre nuove situazioni di vita.

Il problema della formazione integrale della persona umana può essere affrontato e risolto solo a condizione che si ripensi seriamente tutto il processo della conoscenza e della sua trasmissione. Questo sforzo è tanto più urgente in quanto il mondo occidentale, sotto l’influsso della cultura e della mentalità greca, ha forse trascurato aspetti importanti di questo processo, che vengono invece più valorizzati in altre culture, come per esempio quella biblica. È dunque importante ritornare alla Bibbia non solo per rinnovare i metodi dell’insegnamento

catechetico e teologico, ma anche per ricavare da essa spunti e stimoli per un ripensamento della pedagogia a tutti i livelli.

1. L'INSEGNAMENTO NEL MONDO GRECO - Nella cultura greca la conoscenza, espressa con il verbo *ghinòsko* e i suoi derivati, è l'atto con il quale una realtà esterna (persona o cosa), dopo essere stata percepita mediante i sensi, viene fatta propria dall'intelletto. Di conseguenza la conoscenza viene ad identificarsi con la comprensione profonda di una certa realtà, e quindi con la capacità di giudicare e discernere tra realtà diverse. Inoltre, se ha come oggetto una persona, la conoscenza può assumere una sfumatura di fiducia e di amicizia nei suoi confronti. È importante osservare che l'oggetto della conoscenza può essere non solo una realtà concreta, ma anche un'idea presente nella mente del soggetto. In questo caso abbiamo una conoscenza di tipo speculativo, che trova la sua massima applicazione in campo filosofico.

Nel periodo ellenistico il significato della conoscenza non cambia sostanzialmente. Si fa strada però una tendenza, che sfocerà poi nel movimento 'gnostico' del II secolo d.C., in base alla quale la vera conoscenza *(gnósis)* non è più il risultato di una ricerca intellettuale, ma l'oggetto di una rivelazione divina raggiunta attraverso gesti sacramentali, magia, misticismo o speculazioni pseudofilosofiche. La conoscenza gnostica ha per oggetto Dio stesso, l'originaria divinità dell'anima e la sua caduta nel cosmo materiale ostile a Dio; è proprio attraverso questa conoscenza che l'anima si libera dalla materia e trova la via del ritorno alla sfera divina.

L'atto di insegnare viene espresso in greco con il verbo *didàsko,* che è usato nel senso di 'istruire' qualcuno oppure di 'insegnare' qualche cosa. Per mezzo dell'insegnamento il maestro *(didàskalos)* comunica non solo abilità artistiche e tecniche, ma anche conoscenze, idee e valori. Raramente si parla di un insegnamento da parte degli dèi. L'apprendimento viene invece indicato con il verbo *manthàno*, che assume un rilievo particolare in campo speculativo: per Socrate imparare significa penetrare nell'essenza delle cose, per giungere così alla conoscenza dell'etica, da cui trae ispirazione la prassi; Platone ritiene che l'apprendimento sia frutto del ricordo di un sapere inconsciamente presente nell'uomo. Nei filosofi posteriori *manthàno* indica per lo più l'acquisto di una conoscenza teoretica. Colui che si aggrega ad un maestro per essere guidato nell'apprendimento di capacità e conoscenze è un allievo (*mathetes*); con Socrate però questo termine viene piuttosto ad indicare il 'discepolo', cioè colui che, invece di imparare dal maestro, deve penetrare con lui nell'essenza delle cose.

Affine al concetto di insegnamento è quello di 'educazione' (*paideia*): anticamente questa consisteva nel far conoscere ai giovani aristocratici le tradizioni, i costumi e le leggi della *pòlis.* Ai sofisti si deve il diffondersi dell'educazione, anche se con criteri per lo più nozionistici; ad essi si oppone Socrate, il quale afferma che l'educatore, servendosi come strumento del dialogo, deve far sì che il discepolo giunga alla conoscenza del bene, affinché possa agire in modo retto. Sia Platone che Aristotele sviluppano le intuizioni di Socrate, ponendo l'educazione dei cittadini alla base del loro stato ideale. Nel I secolo della nostra era prevale infine il modello stoico, in base al quale l'educazione deve tendere alla formazione del capo, che sa essere responsabile di fronte a se stesso e alla ragione.

Nel pensiero greco la conoscenza è dunque un processo intellettuale, attraverso cui l'uomo, dopo essere entrato in contatto con la realtà esterna, se ne appropria e la riesprime attraverso idee e concetti, senza toglierle però il suo carattere 'obiettivo'. Tutto quello che implica desiderio, possesso, coinvolgimento in ciò che è stato così conosciuto, viene riservato ad altre facoltà, chiamate appetiti, che sono considerate come nettamente inferiori all'intelletto. Lo stesso si può dire a proposito dell'insegnamento, il cui scopo non è tanto quello di stimolare la volontà dell'alunno, quanto piuttosto di mettere in moto un processo intellettivo simile a quello attraverso cui è passato il maestro. È infatti dalla conoscenza, il cui oggetto ultimo è il bene, che avrà origine tutta una serie di decisioni da cui dipenderà il retto agire della persona.

2. CONOSCENZA E SUA TRASMISSIONE NELLA BIBBIA - Se si passa dal

mondo greco a quello biblico, ci si accorge immediatamente che sia la conoscenza sia l'insegnamento vengono ad assumere sfumature e significati ben più ampi e complessi.

a. *L'attività conoscitiva* - La conoscenza viene espressa in ebraico con i termini ricavati dalla radice *jd'*. Questa può indicare, non diversa- mente dal verbo greco 'conoscere', la percezione della realtà esterna che si ottiene mediante l'uso dei sensi e l'esperienza diretta (cf. Gen 8,11; ISam 22,3), oppure la conoscenza ottenuta mediante la ricerca e la riflessione, e cioè l'atto di riconoscere e di comprendere (cf. Gen 42,33; Is 41,22). La stessa radice può indicare anche il risultato del conoscere, e cioè il sapere (cf. Gen 12,11; 20,7), oppure la capacità dì distinguere correttamente le cose (cf. Gen 4,11; 2Cr 12,8) e di discernere il bene dal male (cf. Dt 1,39; 2Sam 19,36 e, secondo certi autori, Gen 2,9.17; 3,22).

Accanto a questi significati, che sono propri anche della conoscenza greca, la radice *jd'* ne ha altri che se ne discostano in modo più o meno accentuato. A volte infatti essa viene usata per indicare il possesso di una particolare abilità e competenza, come per esempio la caccia (Gen 25,27), l'arte di navigare (IRe 9,27), la tecnica dello scrivere (Is 29,11-12), l'arte di suonare l'arpa (ISam 16,16.18). Altre volte la conoscenza viene a coincidere con l'esperienza personale di una realtà propria della vita umana, come la mancanza di figli (Is 47,8), il dolore (Is 53,3) o la vendetta (Ez 25,14). Infine la conoscenza può indicare l'interesse che uno dimostra verso un oggetto, chiedendone conto (cf. Gen 39,6.8) o cercando di comprenderne l'entità (cf. Sal 31,8).

Quando si tratta di una persona, il conoscere può consistere nell'essere informati circa il suo passato e i suoi meriti (cf. Es 1,8) o nell'essere familiare con essa (cf. Dt 22,2) avendone già sperimentato le qualità personali (cf. 2Sam 3,25); ma soprattutto significa prendersi cura dell'altro, provvedendo a lui e alle sue necessità (cf. Dt 33,9; Is 63,16). Questo carattere interpersonale della conoscenza fa sì che la radice *jd'* possa essere usata per indicare il rapporto sessuale tra l'uomo e la donna (cf. Gen 4,1.17.25). Si noti infine che, in senso assoluto, la conoscenza può indicare l'arte di vivere propria del saggio (cf. Dn 1,4; Sal 73,22).

Tutti questi significati che l'ebreo coglie nella radice *jd'* fanno comprendere come per lui la conoscenza abbracci tutta la sfera affettiva e decisionale che i greci riservavano ad altre facoltà. Conoscere viene così ad indicare non solo la percezione di una realtà, ma anche il lasciarsi coinvolgere da essa in tutti quei modi che vanno dalla percezione al possesso dell'oggetto conosciuto. Non per nulla la fonte da cui procede la conoscenza non è per gli ebrei l'intelligenza, ma il cuore (cf. Pr 3,1; 7,2-3), cioè la facoltà da cui procedono non solo i pensieri e i giudizi, ma anche i desideri e le scelte che determinano tutta l'esistenza umana.

b. *L'insegnamento* - La presenza di strutture scolastiche è attestata in Israele fin dai tempi più remoti: ad esse fanno riferimento alcuni testi biblici, a cui si è aggiunta recentemente la scoperta di reperti archeologici. Ben poco si sa però dei metodi che venivano usati nell'insegnamento. Qualche indicazione si può però ricavare dal modo in cui vengono usate nella Bibbia le due radici che indicano l'insegnamento, e cioè *Imd* e *jrh.*

La radice *Imd* viene usata principalmente per indicare il conferimento e l'apprendimento di una capacità mediante un adeguato esercizio. Così essa può indicare l'ammaestramento degli animali (cf. l'aggettivo 'domato' in Os 10,11 e Ger 31,18), l'addestramento nell'arte della guerra (cf. Gdc 3,2; 2Sam 22,35; Is 2,4), nel canto di un poema (cf. Dt 31,19.22) o nella scrittura (Dn 1,4). A volte *Imd* può indicare anche l'istruzione data da un sapiente (cf. Pr 5.13) o dal padre (cf. Dt 11,19), oppure il conferimento di un orientamento di vita malvagio (cf. Ger 2,33), menzognero (Ger 9,4) o idolatrico (Ger 9,13).

La radice *jrh* ha invece piuttosto il significato di informare, istruire. Essa può indicare l'istruzione data agli operai da un artigiano (cf. Es 35,34) o al re dalla sua destra (Sal 45,5). Più spesso però viene usata nei libri sapienziali per indicare l'insegnamento (di qui il termine *tórah,* istruzione) impartito dal padre (cf. Pr 4,1-2) o dalla madre (cf. Pr 1,8; 6,20) o, più frequentemente, dal saggio (cf. Pr 3,1;

7,2; 13,14), il quale viene perciò chiamato *móreh,* maestro (cf. Pr 5.13). I libri sapienziali contengono ampie raccolte di massime tratte dall'esperienza, che i saggi trasmettevano ai loro discepoli, ai quali si rivolgono spesso in forma diretta, chiamandoli 'figli' (cf. Pr 1,8.10; 2,1; 3,1). Possiamo perciò supporre che in Israele fossero appunto i saggi a svolgere il ruolo di educatori della gioventù, ruolo che consisteva essenzialmente nel far imparare tutta una serie di detti sapienziali di carattere eminentemente pratico, controllandone l'osservanza nei vari momenti della giornata.

Il carattere pratico dell'insegnamento in Israele risulta anche dal fatto che l'educazione viene designata con la radice *jsr,* la quale indica fondamentalmente la punizione, anche corporale (cf. Pr 19,18; 29,17), e di conseguenza la disciplina, che è l'effetto da essa provocato (cf. Pr 4,13; 5,23). Lo scopo dell'educazione così intesa è l'acquisto della vera sapienza (cf. Pr 1,2-3), che coincide con la conoscenza e il timore di Dio (cf. Pr 2,1-9), e conduce alla pienezza della vita (cf. Pr 4,13; 10,17).

Da questi brevi accenni si può concludere che l'insegnamento nel mondo biblico non tende tanto alla formazione intellettuale del giovane, quanto piuttosto a una formazione integrale della persona, e fa leva più sulla volontà che sull'intelligenza. Sia la conoscenza che l'insegnamento includono dunque tutta la sfera dell'esperienza, della volontà e del rapporto, assumendo così un significato molto più profondo e vitale di quello che queste attività rivestono nella cultura occidentale. Su questa linea si può comprendere l'uso specifico che la Bibbia fa di questi concetti in campo religioso.

II - DIO UNICO MAESTRO DI ISRAELE — L'esperienza religiosa di Israele si sviluppa a partire dall'alleanza. Questa consiste in un rapporto permanente che Jhwh stabilisce con Israele dopo averlo liberato dall'oppressione degli egiziani, facendo di esso il suo popolo (cf. Es 19,4-6; Dt 7,6-8; Gs 24,1-13). L'elezione divina comporta per Israele l'esigenza di aderire a Jhwh riconoscendolo come unico Dio e amandolo con tutto il cuore (Dt 6,4-5; cf. Gs 24,14-24): è questo il primo comandamento dell'alleanza, al quale fa seguito tutta una serie di precetti religiosi e sociali tra i quali il posto centrale viene assegnato al *S* Decalogo (Es 20,2-17). Da parte sua Dio si impegna a benedire il popolo in caso di fedeltà, minacciando però i più severi castighi qualora i suoi precetti vengano trasgrediti (cf. Dt 28).

La struttura dell'alleanza israelitica mostra chiaramente il carattere interpersonale e dinamico dei rapporti che legano Israele al suo Dio. Di qui sorge quindi l'esigenza di una costante comunicazione e di una piena reciprocità di atteggiamenti e di scelte. Non stupisce dunque il fatto che i rapporti tra Dio e il suo popolo siano stati spesso descritti proprio con la terminologia della conoscenza servato ad altre facoltà, chiamate appetiti, che sono considerate come nettamente inferiori all'intelletto. Lo stesso si può dire a proposito dell'insegnamento, il cui scopo non è tanto quello di stimolare la volontà dell'alunno, quanto piuttosto di mettere in moto un processo intellettivo simile a quello attraverso cui è passato il maestro. È infatti dalla conoscenza, il cui oggetto ultimo è il bene, che avrà origine tutta una serie di decisioni da cui dipenderà il retto agire della persona.

2. CONOSCENZA E SUA TRASMISSIONE NELLA BIBBIA - Se si passa dal mondo greco a quello biblico, ci si accorge immediatamente che sia la conoscenza sia l'insegnamento vengono ad assumere sfumature e significati ben più ampi e complessi.

a. *L'attività conoscitiva* - La conoscenza viene espressa in ebraico con i termini ricavati dalla radice *jd'.* Questa può indicare, non diversa- mente dal verbo greco 'conoscere', la percezione della realtà esterna che si ottiene mediante l'uso dei sensi e l'esperienza diretta (cf. Gen 8,11; ISam 22,3), oppure la conoscenza ottenuta mediante la ricerca e la riflessione, e cioè l'atto di ri-conoscere e di comprendere (cf. Gen 42,33; Is
41,22) . La stessa radice può indicare anche il risultato del conoscere, e cioè il sapere (cf. Gen 12,11; 20,7), oppure la capacità di distinguere correttamente le

i

cose (cf. Gen 4,11; 2Cr
12,8) e di discernere il bene dal male (cf. Dt 1,39; 2Sam 19,36 e, secondo certi autori, Gen 2,9.17; 3,22).

Accanto a questi significati, che sono propri anche della conoscenza greca, la radice *jd'* ne ha altri che se ne discostano in modo più o meno accentuato. A volte infatti essa viene usata per indicare il possesso di una particolare abilità e competenza, come per esempio la caccia (Gen 25, 27), l'arte di navigare (IRe 9,27), la tecnica dello scrivere (Is 29,11-12), l'arte di suonare l'arpa (ISam 16, 16.18) . Altre volte la conoscenza viene a coincidere con l'esperienza personale di una realtà propria della vita umana, come la mancanza di figli (Is 47,8), il dolore (Is 53,3) o la vendetta (Ez 25,14). Infine la conoscenza può indicare l'interesse che uno dimostra verso un oggetto, chiedendone conto (cf. Gen 39,6.8) o cercando di comprenderne l'entità (cf. Sai
31,8) .

Quando si tratta di una persona, il conoscere può consistere nell'essere informati circa il suo passato e i suoi meriti (cf. Es 1,8) o nell'essere familiare con essa (cf. Dt 22,2) avendone già sperimentato le qualità personali (cf. 2Sam 3,25); ma soprattutto significa prendersi cura dell'altro, provvedendo a lui e alle sue necessità (cf. Dt 33,9; Is 63,16). Questo carattere interpersonale della conoscenza fa sì che la radice *jd'* possa essere usata per indicare il rapporto sessuale tra l'uomo e la donna (cf. Gen
4,1.17.25) . Si noti infine che, in senso assoluto, la conoscenza può indicare l'arte di vivere propria del saggio (cf. Dn 1,4; Sai 73,22).

Tutti questi significati che l'ebreo coglie nella radice *jd'* fanno comprendere come per lui la conoscenza abbracci tutta la sfera affettiva e decisionale che i greci riservavano ad altre facoltà. Conoscere viene così ad indicare non solo la percezione di una realtà, ma anche il lasciarsi coinvolgere da essa in tutti quei modi che vanno dalla percezione al possesso dell'oggetto conosciuto. Non per nulla la fonte da cui procede la conoscenza non è per gli ebrei l'intelligenza, ma il cuore (cf. Pr 3,1; 7,2-3), cioè la facoltà da cui procedono non solo i pensieri e i giudizi, ma anche i desideri e le scelte che determinano tutta l'esistenza umana.

b. *L'insegnamento* - La presenza di strutture scolastiche è attestata in Israele fin dai tempi più remoti: ad esse fanno riferimento alcuni testi biblici, a cui si è aggiunta recentemente la scoperta di reperti archeologici. Ben poco si sa però dei metodi che venivano usati nell'insegnamento. Qualche indicazione si può però ricavare dal modo in cui vengono usate nella Bibbia le due radici che indicano l'insegnamento, e cioè *Imd* e *jrh.*

La radice *Imd* viene usata principalmente per indicare il conferimento e l'apprendimento di una capacità mediante un adeguato esercizio. Così essa può indicare l'ammaestra- mento degli animali (cf. l'aggettivo 'domato' in Os 10,11 e Ger 31,18), l'addestramento nell'arte della guerra (cf. Gdc 3,2; 2Sam 22,35; Is 2,4), nel canto di un poema (cf. Dt
31,19.22) o nella scrittura (Dn 1,4). A volte *Imd* può indicare anche l'istruzione data da un sapiente (cf. Pr
5.13) o dal padre (cf. Dt 11,19), oppure il conferimento di un orientamento di vita malvagio (cf. Ger
2,33) , menzognero (Ger 9,4) o idolatrico (Ger 9,13).

La radice *jrh* ha invece piuttosto il significato di informare, istruire. Essa può indicare l'istruzione data agli operai da un artigiano (cf. Es 35,34) o al re dalla sua destra (Sai 45,5). Più spesso però viene usata nei libri sapienziali per indicare l'insegnamento (di qui il termine *tórah,* istruzione) impartito dal padre (cf. Pr 4,1-2) o dalla madre (cf. Pr 1,8; 6,20) o, più frequentemente, dal saggio (cf. Pr 3,1; 7,2; 13,14), il quale viene perciò chiamato *móreh,* maestro (cf. Pr
5.13) . I libri sapienziali contengono ampie raccolte di massime tratte dall'esperienza, che i saggi trasmettevano ai loro discepoli, ai quali si rivolgono spesso in forma diretta, chiamandoli 'figli' (cf. Pr 1,8.10; 2,1; 3,1). Possiamo perciò supporre che in Israele fossero appunto i saggi a svolgere il ruolo di educatori della gioventù, ruolo che consisteva essenzialmente nel far imparare tutta una serie di detti sapienziali di carattere eminentemente pratico,

controllandone l'osservanza nei vari momenti della giornata.

Il carattere pratico dell'insegnamento in Israele risulta anche dal fatto che l'educazione viene designata con la radice *jsr,* la quale indica fondamentalmente la punizione, anche corporale (cf. Pr 19,18; 29,17), e di conseguenza la disciplina, che è l'effetto da essa provocato (cf. Pr 4,13; 5,23). Lo scopo dell'educazione così intesa è l'acquisto della vera sapienza (cf. Pr 1,2-3), che coincide con la conoscenza e il timore di Dio (cf. Pr 2,1-9), e conduce alla pienezza della vita (cf. Pr 4,13; 10,17).

Da questi brevi accenni si può concludere che l'insegnamento nel mondo biblico non tende tanto alla formazione intellettuale del giovane, quanto piuttosto a una formazione integrale della persona, e fa leva più sulla volontà che sull'intelligenza. Sia la conoscenza che l'insegnamento includono dunque tutta la sfera dell'esperienza, della volontà e del rapporto, assumendo così un significato molto più profondo e vitale di quello che queste attività rivestono nella cultura occidentale. Su questa linea si può comprendere l'uso specifico che la Bibbia fa di questi concetti in campo religioso.

II - DIO UNICO MAESTRO DI ISRAELE — L'esperienza religiosa di Israele si sviluppa a partire dal- l'A alleanza. Questa consiste in un rapporto permanente che Jhwh stabilisce con Israele dopo averlo liberato dall'oppressione degli egiziani, facendo di esso il suo popolo (cf. Es 19,4-6; Dt 7,6-8; Gs 24,1-13). L'elezione divina comporta per Israele l'esigenza di aderire a Jhwh riconoscendolo come unico Dio e amandolo con tutto il cuore (Dt 6,4-5; cf. Gs 24,14-24): è questo il primo comandamento dell'alleanza, al quale fa seguito tutta una serie di precetti religiosi e sociali tra i quali il posto centrale viene assegnato al /"Decalogo (Es 20,2-17). Da parte sua Dio si impegna a benedire il popolo in caso di fedeltà, minacciando però i più severi castighi qualora i suoi precetti vengano trasgrediti (cf. Dt 28).

La struttura dell'alleanza israelitica mostra chiaramente il carattere interpersonale e dinamico dei rapporti che legano Israele al suo Dio. Di qui sorge quindi l'esigenza di una costante comunicazione e di una piena reciprocità di atteggiamenti e di scelte. Non stupisce dunque il fatto che i rapporti tra Dio e il suo popolo siano stati spesso descritti proprio con la terminologia della conoscenza e dell'insegnamento, che nel mondo biblico aveva già un profondo significato di rapporto e di scambio interpersonale.

1. JHWH CONOSCE IL SUO POPOLO - L'alleanza è il frutto di un'iniziativa libera e gratuita di Dio. Ora è significativo che la decisione divina di liberare Israele dall'oppressione degli egiziani sia presentata come un atto di conoscenza: «Dio vide i figli di Israele e se ne prese cura [lett. "li conobbe"]» (Es 2,25). La conoscenza divina però può assumere un significato più profondo, venendo ad indicare reiezione come risultato degli atti salvifici compiuti da Jhwh in favore di Israele: «Soltanto voi ho conosciuto tra tutte le schiatte del mondo. Perciò visiterò contro di voi tutte le vostre iniquità» (Am 3,2); «Voi foste ribelli al Signore dal giorno in cui vi ha conosciuti» (Dt 9,24). Un significato analogo ha l'espressione «il Signore conosce chi si rifugia in lui» (Na 1,7).

Anche la scelta di singoli individui all'interno del popolo e il rapporto che Dio stabilisce con loro sono a volte definiti come una conoscenza. Così si dice che Abramo è stato scelto (lett. 'conosciuto') da Dio (Gen 18,19); Mosè è conosciuto da Dio per nome (Es 33,12.17), faccia a faccia (Dt 34,10); Geremia è stato conosciuto prima di essere formato nel seno materno (Ger 1,5); Davide vede nella promessa fattagli da Natan un'espressione della conoscenza che Dio ha per lui (2Sam 7,20). In tutti questi casi la conoscenza di Dio implica un incarico che l'eletto deve svolgere a favore di tutto il popolo.

La conoscenza che Dio ha di Israele si estende a tutte le situazioni in cui i suoi membri vengono a trovarsi, nonché a tutti i loro pensieri e desideri più intimi: «Signore, tu mi scruti e mi conosci. Tu sai se mi siedo e se mi alzo; tu intendi il mio pensiero da lontano. Tu esplori il mio cammino e la mia sosta: tutte le mie vie ti sono familiari» (Sal 139,1-3). A questa conoscenza, che è frutto di familiarità e di amore, gli israeliti si richiamano spesso nella preghiera per

provare la propria innocenza (cf. Ger 12,3; Sal 40,10; Gb 31,6), per invocare un nuovo intervento salvifico (Ger 15,15; Sal 69,20), per confessare il proprio peccato (Sal 69,6; cf. Es 32,22) o per richiedere la correzione e l'aiuto divino (Sal 139,23; 142,4). Dio stesso afferma di conoscere intimamente Israele (cf. Is 48,4; Ez 11,5; Am 5,12) sottolineando a volte di aver raggiunto questa conoscenza attraverso le prove alle quali lo ha sottoposto (cf. Dt 8,2; 13,4; Gdc 3,4).

In sintesi, la conoscenza che Dio ha di Israele non ha nulla di astratto o di teorico, ma al contrario consiste in un impegno diretto a suo favore che si esprime in gesti pratici di salvezza e si concretizza in un rapporto stabile di fedeltà e di amore.

2. DIO ISTRUISCE ISRAELE - La conoscenza che Dio ha di Israele, proprio perché si attua attraverso un rapporto stabile di alleanza, implica che Dio stesso si faccia conoscere al suo popolo. Dio si rivela ad Israele anzitutto manifestandogli il suo nome: «Io sono Jhwh: sono apparso ad Abramo, ad Isacco e a Giacobbe come Dio onnipotente, ma il mio nome Jhwh non l'ho fatto loro conoscere» (Es 6,3; cf. Is 64,1; Sal 76,2). E in realtà questo nome, spiegato con la formula «Io sono colui che sono» (Es 3,14), è secondo la Bibbia l'espressione più significativa e concisa dell'essere divino, inteso come "essere con" Israele per salvarlo.

Si comprende perciò come siano proprio le opere salvifiche il mezzo che Dio ha scelto per far conoscere al suo popolo il mistero più intimo della sua persona. Attraverso di esse Dio ha fatto conoscere la sua salvezza e la sua giustizia (Sal 98,2; cf. Lc 1,77): «Fece conoscere a Mosè le sue vie, ai figli di Israele le sue azioni. Benevolo e pietoso è il Signore, lento all'ira e grande in misericordia» (Sal 103,7-8; cf. Es 34,6-7). Anche in futuro saranno le sue opere a far conoscere la sua mano, cioè la sua potenza salvifica (Is 66,14; Ger 16,21; Sal 109,27).

Mediante le sue opere Dio non soltanto si fa conoscere, ma istruisce Israele, presentandosi così come il suo unico maestro. È lui infatti che addestra le mani del re alla guerra (2Sam 22,35; Sal 144,1), che insegna a Israele la sua volontà (Sal 143,10), la sua via (Sal 25,4.9) e ciò che è vantaggioso (Is 48,17), e lo istruisce con sollecitudine e bene (Ger 32,33; cf. Sal 71,17; 94,10.12).

In questa sua funzione pedagogica Dio viene raffigurato secondo gli schemi dell'educazione umana, che non lesina correzioni e prove; «Riconosci dunque nel tuo cuore che, come un padre corregge il figlio, così il Signore tuo Dio ti corregge» (Dt 8,5). Ma è soprattutto l'amore il mezzo di cui Dio si serve per educare Israele: «Io ho insegnato i primi passi a Efraim, me li prendevo sulle braccia; con legami pieni di umanità li tiravo, con vincoli amorosi» (Os ll,3a.4). Il periodo del deserto è quello in cui Dio ha dato la prima educazione a Israele, facendosi conoscere mediante i suoi prodigi e correggendolo con prove e sofferenze (Dt 11,2-7; cf. 4,36).

La funzione di maestro propria di Jhwh non appare solo nei testi che ne parlano esplicitamente; essa affiora anche tutte le volte in cui egli è presentato come colui che sceglie e guida Israele (Dt 32,10-12), che marcia alla sua testa sotto forma di colonna di nube (Es 13,21; Sal 78,14) o come il pastore che conduce il suo gregge (Sal 23).

Concludendo, è importante sottolineare l'aspetto personale e dinamico dell'insegnamento divino: Dio insegna non comunicando delle nozioni, ma facendosi conoscere mediante le sue opere. In altre parole, Dio educa il suo popolo presentando se stesso come modello da imitare: «Siate santi, perché santo sono io, il Signore Dio vostro» (Lv 19,2). È soltanto in questo contesto che si comprende rettamente quello che è l'insegnamento divino per eccellenza, cioè la sua legge.

3. UN POPOLO ALLA SCUOLA DI DIO - Tutte le tradizioni del Pentateuco hanno collegato direttamente o indirettamente all'alleanza sinaitica la maggior parte dei precetti sui quali si basava l'esistenza di Israele come popolo dell'alleanza. Questa disposizione del materiale legislativo, che ha carattere più teologico che storico, si fonda sull'intuizione secondo cui anche i precetti fanno parte della rivelazione che Dio ha fatto di se stesso a Israele.

Questa intuizione ha fatto sì che prescrizioni di vario tipo e di diversa origine

venissero a un certo punto designate col termine *tòrah* (cf. Dt 4,8; Is 5,24; Ger 6,19; 8,8; Sal 78,5). Questo termine è stato tradotto impropriamente come 'legge' già nella versione greca dei LXX. Il suo vero significato, come appare dai libri sapienziali, è però quello di 'istruzione' (dalla radice *jrh,* istruire). Da ciò appare chiaramente che per Israele i precetti divini non erano tanto delle norme giuridiche, quanto piuttosto degli insegnamenti che Jhwh, in quanto alleato e maestro, gli aveva impartito come esplicitazione e concretizzazione dell'insegnamento contenuto nelle vicende della storia della salvezza. In altre parole, i precetti sono una *tòrah* in quanto esprimono, in termini di comportamento umano, ciò che Dio stesso ha fatto per Israele e che Israele a sua volta deve fare per essere fedele a lui.

Si comprende perciò come mai Israele, proprio contemplando le opere di Dio, si senta chiamato ad osservare i suoi precetti. Sono questi infatti la via maestra della fedeltà a Jhwh, e ad essi gli autori sacri si riferiscono tutte le volte che presentano il popolo come un discepolo che deve imparare a fare il bene (Is 1,17), deve apprendere la giustizia (Is 26,9.10) e la dottrina (Is 29,24), ma soprattutto deve imparare a temere Jhwh (Dt 4,10; 14,23; 17,19). E gli oranti non si stancano di chiedere a Dio di insegnare loro i suoi decreti (Sal 119,12.26.64) per essere capaci di osservare la sua legge (Sal 119,33-34).

Il collegamento che esiste tra storia e legge spiega anche l'importanza che assume nella letteratura deuteronomistica e sacerdotale il concetto di ricordo (memoriale): Israele è spesso invitato a ricordare le opere salvifiche di Jhwh, sia considerate in se stesse (Dt 7,18; 8,2.18; 15,15), sia attualizzate in una festa liturgica (Es 12,14; 13,3.9). È questo costante ricordo infatti l'unico mezzo capace di provocare la fedeltà di Israele, come frutto di riconoscenza e di imitazione, e non di paura o di interesse.

È dunque chiaro che nella Bibbia storia e legge sono due aspetti complementari dell'istruzione che Dio ha dato al suo popolo. Di conseguenza i precetti divini non sono mai considerati come un'imposizione o come un giogo pesante, ma piuttosto sono accettati con gioia come un mezzo efficace di liberazione sia personale che comunitaria.

4. GLI INTERMEDIARI DELL'INSEGNAMENTO DI JHWH - Per istruire ed educare il suo popolo Dio si serve di intermediari. Tra di essi il primo posto compete a Mosè nella sua veste di condottiero e di mediatore dell'alleanza. Al momento della sua vocazione Dio gli fa questa promessa: «E ora va', io sarò con la tua bocca, ti istruirò su quello che dovrai dire» (Es 4,12). Al Sinai egli appare come il maestro che istruisce il popolo in nome di Dio: «Ti darò le tavole di pietra, la legge e i comandamenti che ho scritto per istruirli» (Es 24,12). Il suo insegnamento è sintetizzato nel lungo cantico che porta il suo nome, nel quale predomina il racconto delle opere divine (Dt 32,1-43; cf. v. 2). È per questo suo compito privilegiato di intermediario e maestro che la legge di Dio viene chiamata anche "legge di Mosè" (IRe 2,3; cf. Dt 1,5; 4,8; Gs 1,7-8; Esd 7,6).

L'insegnamento dato da Dio per mezzo di Mosè viene anzitutto trasmesso di padre in figlio. Al padre spetta infatti il compito di insegnare le parole di Dio ai suoi figli (Dt 6,7; 11,19; Sal 78,5) raccontando, specialmente durante le maggiori feste dell'anno, ciò che Dio ha fatto per il suo popolo (Es 12,26; 13,8). La catechesi paterna consiste essenzialmente, in base a un sano metodo pedagogico, nel rispondere via via alle domande che il fanciullo stesso pone (Dt 6,20-25).

Uno specifico compito di insegnamento viene poi riservato ai sacerdoti. Essi sono i depositari di una conoscenza (Os 4,6; MI 2,7) che ha per oggetto il diritto sacrale su cui si basa l'esistenza di Israele come popolo di Dio. Da questa conoscenza essi traggono il loro insegnamento, chiamato appunto *tórah* (Os 4,6; cf. Dt 33,10; Mi 3,11; Ger 18,18; Ez 7,26; MI 2,7-9). Questa consisteva originariamente in una breve istruzione su un soggetto particolare prevalentemente di carattere cultuale (cf. Lv 10,10-11; Ez 22,26; 44,23); con il tempo però l'insegnamento dei sacerdoti si è esteso a tutti i campi riguardanti i rapporti di Israele con Dio (cf. Os 4,6; Ger 2,8; 5,31). La *tórah* dei sacerdoti viene così a coincidere con la legge di Dio che essi, nel contesto delle principali feste, annunziano al popolo allo scopo di istruirlo circa la volontà di Dio (cf. Dt

31,9-13).
Anche i profeti svolgevano in Israele un'attività di insegnamento. Occasionalmente il loro messaggio viene chiamato anch'esso *tórah* (cf. Is 1,10; 8,16.20 dove *tórah* è tradotto con 'rivelazione'). Ma contrariamente ai sacerdoti, che si ispirano alla tradizione ricevuta, i profeti sono i portavoce di Dio, il quale indica loro volta per volta quello che devono comunicare al popolo (cf. Dt 18,15-20).
Infine devono essere ricordati i saggi, il cui insegnamento, come si è visto sopra, veniva normalmente designato con il termine *tórah.* I saggi erano studiosi esperti nell'arte dello scrivere (scribi) e si dedicavano, oltre che alla raccolta di massime, anche alla compilazione delle antiche tradizioni di Israele. In questa veste essi ricevono da Geremia il rimprovero di aver ridotto a menzogna la legge *(tórah)* del Signore (Ger 8,8). Durante l'esilio sono appunto questi scribi, prevalentemente di origine sacerdotale, che portano a compimento la compilazione della Legge (Pentateuco). Alla fine dell'esilio sarà Esdra, sacerdote e scriba (Esd 7,11) esperto nella legge di Mosè (Esd 7,6), a promulgare questa Legge, ormai fissata per iscritto, davanti a tutto il popolo di Gerusalemme (Ne 8,1-4). Da questo momento sarà appunto lo scriba, dottore della legge, ad assumere il ruolo principale di intermediario dell'insegnamento divino, che egli presenta come interpretazione della legge scritta. Questo scriba trova il suo modello più significativo nel Siracide, il quale ricava il suo insegnamento dalla legge, identificata ormai con la Sapienza divina (Sir 24,22-32). Dallo scriba ha origine la figura del *rabbi* (maestro) che svolgerà un ruolo di primo piano nella vita religiosa dei giudei all'epoca di Cristo.
Non solo i saggi, ma anche i sacerdoti e i profeti hanno svolto un'attività educativa rivolta alla cerchia ristretta di discepoli. Risulta infatti che Samuele è stato educato nel tempio dal sacerdote Eli (ISam 2,11) e analogamente il re Ioas è stato educato dal sacerdote Ioiada (2Re 12,3); è probabile inoltre che i "figli dei profeti" (2Re 2,3-18; 4,38-41; 6,1-2) non fossero altro che discepoli cresciuti alla loro scuola, mentre di discepoli in senso proprio parla almeno una volta Isaia (Is 8,16). Dopo l'esilio però saranno solo più gli scribi a raccogliere intorno a sé dei giovani discepoli (*talmid)* per trasmettere loro l'insegnamento tradizionale (che verrà chiamato appunto *talmud,* insegnamento) e fare di essi i loro continuatori nello studio e nell'interpretazione della legge.
Le indicazioni che l'AT fornisce circa gli intermediari dell'insegnamento divino mostrano chiaramente che costoro non sono, se non in tempi abbastanza recenti, degli studiosi di professione, ma piuttosto dei capi e delle guide del popolo, che hanno svolto un ruolo di primo piano nella storia della salvezza. A loro si deve se l'insegnamento divino ha mantenuto lungo i secoli quel carattere storico e dinamico che esso ha avuto fin dall'inizio, senza ridursi al rango di semplici dottrine.

5. LA CONOSCENZA DI JHWH -
L'insegnamento dato da Dio direttamente o per mezzo degli intermediari da lui stabiliti ha lo scopo di suscitare da parte del popolo una risposta di fede, che spesso viene descritta come un atto di conoscenza. A volte si tratta di un riconoscere le opere di Jhwh in quanto ispiratrici di una condotta giusta (Dt 11,2; Os 11,3; Is 41,20; Mi 6,5; cf. Dt 8,5). Dalle opere si passa però spontaneamente a conoscere/riconoscere che Jhwh è Dio (Dt 4,39; cf. Is 43,10; Sai 46,11; Ez 35,9; 36,23). Si giunge così alla conoscenza che ha per oggetto il nome di Dio (IRe 8,43; Sal 9,11), o più direttamente Dio stesso (Os 6,6; 13,4; Ger 9,22-23; Dn 11,32; Sap 2,13); a volte si parla con lo stesso significato di conoscenza in senso assoluto (Is 1,3; 43,10).
La conoscenza di Dio, così come appare nella Bibbia, non è un fatto puramente intellettuale, ma piuttosto un impegno personale che prende l'avvio dal riconoscimento delle opere divine e sfocia nella fedeltà e nell'obbedienza alla sua legge. È significativo a questo riguardo ciò che Geremia dice a proposito di Giosia: «Difendeva la causa del povero e del misero e allora andava bene! Non significa forse questo conoscere me?» (Ger 22,16). Si comprende allora come la mancanza della conoscenza di Dio porti con sé la trasgressione di tutti i

comandamenti: «Non c'è lealtà, non c'è amore, non c'è conoscenza di Dio nel paese; ma spergiurare, mentire, uccidere, rubare e commettere adulterio si propagano e le uccisioni si susseguono alle uccisioni» (Os 4,1-2). Spesso la mancanza di conoscenza appare come il peccato più grande (Os 8,1-2; Is 5,13; Ger 2,8; 8,7-8), commettendo il quale Israele si pone sullo stesso piano dei pagani, i quali per definizione non conoscono Dio (Ger 10,25; Sai 79,6).

Questo modo di concepire la conoscenza di Dio si mantiene inalterato anche nel giudaismo. A volte però nel giudaismo ellenistico, a contatto con la cultura greca, la conoscenza di Dio prende una sfumatura più intellettuale, venendo a significare il riconoscimento della sua esistenza a partire dal creato (Sap 13,1-9).

6. DIO MAESTRO DEGLI ULTIMI TEMPI - La conoscenza di Dio da parte dell'uomo viene nominata il più delle volte per sottolineare la sua mancanza e il rifiuto che Israele le ha opposto durante tutta la sua storia. Si comprende perciò come mai i profeti vedano nella conoscenza di Dio una prerogativa degli ultimi tempi, nei quali Dio si manifesterà in modo pieno e definitivo come il vero maestro di Israele.

Secondo Osea Dio stesso annunzia a Israele, sua sposa infedele: «Ti unirò a me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore» (Os 2,22). In Isaia la speranza si allarga: un giorno il tempio di Dio sarà posto in una posizione elevata e tutti i popoli vi saliranno per essere istruiti da Dio e imparare la sua legge (Is 2,2-5). Lo stesso profeta afferma che sarà un discendente di Davide, sul quale riposerà lo Spirito di conoscenza e di timore del Signore, a diffondere la conoscenza del Signore in tutto il paese (Is 11,2.9; cf. 33,6). Egli infine, pur annunziando una grande tribolazione, assicura a Israele: «Il tuo maestro non rimarrà più nascosto ed i tuoi occhi vedranno il tuo maestro» (Is 30,20).

Il profeta Geremia dal canto suo annunzia che negli ultimi tempi Dio stipulerà con i figli di Israele una nuova alleanza, nel contesto della quale scriverà la sua legge sul loro cuore, cioè su quello che, secondo la Bibbia, è l'organo stesso della conoscenza; di conseguenza egli afferma: «Non si ammaestreranno più a vicenda dicendo: "Riconoscete il Signore", perché tutti mi riconosceranno, dal più piccolo fino al più grande di essi, oracolo del Signore, perché io perdonerò la loro iniquità e i loro peccati non li ricorderò più» (Ger 31,34). L'insegnamento escatologico di Jhwh non consiste nella comunicazione di nuove dottrine o precetti, ma in una trasformazione del cuore che renderà il popolo capace di osservare pienamente la legge di Dio. Questo cambiamento del cuore viene attribuito da Ezechiele all'opera dello Spirito (Ez 36,26- 27), che appare così come il maestro interiore del popolo. È per mezzo dello Spirito che Jhwh svolgerà un giorno direttamente la funzione di pastore di Israele (Ez 34,11-16; cf. Ger 23,3; 31,10).

Nel Deutero-Isaia appare la figura del Servo di Jhwh, il quale è inviato a portare l'insegnamento *(tórah)* divino fino alle isole più lontane (Is 42,4; cf. 49,6); egli può fare ciò perché è il modello perfetto del discepolo, che ascolta e proclama instancabilmente la parola di Dio (Is 50,4). La sua sofferenza viene presentata come un castigo *(musar,* correzione, disciplina) che ci rende la pace (Is 53,5) e come un mezzo che gli procura una conoscenza piena (Is 53,11). Il Servo diventa così il mediatore finale della conoscenza di Dio. E infatti il profeta annunzia a Gerusalemme: «Tutti i tuoi figli saranno istruiti dal Signore» (Is 54,13).

In questo contesto di attese e di speranze bisogna leggere anche quei testi sapienziali nei quali la Sapienza di Dio appare come una persona divina che guida la storia della salvezza (Sap 10,1-11) e istruisce gli uomini sulle vie di Dio (Pr 8,1-11.32-36; 9, 1-6; cf. Sap 7,21; 9,18), venendo così ad identificarsi con la legge (Sir 24, 1-22; Bar 4,1). Nella Sapienza è Dio stesso che si fa maestro di Israele, guidandolo all'osservanza della sua legge.

Concludendo, nell'AT Jhwh si presenta non solo come il salvatore, ma anche come il maestro di Israele, che istruisce il suo popolo facendosi conoscere mediante le sue opere e la sua legge e conducendolo sulla strada della fedeltà e dell'obbedienza. L'insegnamento divino si compie nella storia per mezzo di intermediari, mentre per gli ultimi tempi viene preannunziato un intervento

i

diretto di Jhwh nell'intimo dei cuori mediante lo Spirito e la Sapienza. Israele appare così come un popolo di discepoli, anche se questa prerogativa trova pieno compimento solo negli ultimi tempi.

III - L'INSEGNAMENTO DI GESÙ E DEGLI APOSTOLI — La conoscenza e il processo mediante il quale essa viene comunicata mantengono anche nel NT quelle caratteristiche di dinamicità e di interpersonalità che questi concetti rivestono nell'AT. Vi è però un'importante novità: tutta la tematica della conoscenza e dell'insegnamento viene ora focalizzata sulla persona di Cristo, nel quale viene visto il compimento delle promesse riguardanti l'intervento finale di Dio come maestro del suo popolo.

1. LA VITA PUBBLICA DI GESÙ - Non è sempre facile per lo storico ricostruire con sicurezza i momenti e gli aspetti caratteristici della carriera terrena di Gesù [Gesù Cristo], Una cosa però è certa: Gesù si è presentato ai suoi contemporanei come un predicatore itinerante, che annunziava la venuta del regno di Dio e ammaestrava le folle circa le esigenze di Dio nell'ora ultima della salvezza (Mc 1,15).

a. *Gesù maestro* - Sebbene non risulti che Gesù abbia frequentato le scuole rabbiniche dell'epoca, tutti gli evangelisti sono d'accordo nel presentare Gesù come un maestro. Spesso infatti lo ritroviamo intento ad insegnare in luoghi pubblici (Mc 4,1), nelle sinagoghe (Mc 1,21; Gv 6,59) e nel tempio (Mc 11,17; Mt 21,23; Gv 7,14). Le sue parole illuminatrici toccano i problemi più scottanti del suo tempo, quali ad esempio le osservanze religiose, la famiglia, i precetti morali, il rapporto con il potere politico. Come metodo pedagogico egli fa ampio uso delle parabole, con le quali dischiude anche alle menti più semplici i misteri del regno (cf. Mc 4,33).

Come i maestri del suo tempo, Gesù appare fin dall'inizio circondato da discepoli (cf. Mc 1,16-20; 2,13-14; 3,13-19) e non rifugge dal confronto e dalla discussione con gli altri maestri, gli scribi (cf. Mc 3,22-23; 12, 28-34). I vangeli ricordano a volte che egli è stato chiamato *rabbi* sia dai suoi discepoli (Mc 9,5; 11,21; 14,45) sia da altre persone (Mc 10,51), ma più spesso traducono questo titolo onorifico con il termine greco *didàskaios,* maestro, che tutti usano normalmente quando si rivolgono a lui.

D'altro canto però dobbiamo dare credito agli evangelisti quando affermano che la gente riscontrava delle profonde differenze tra Gesù e gli scribi. Marco nota che i suoi ascoltatori «si stupivano del suo insegnamento, giacché li ammaestrava come uno che ha autorità e non come gli scribi» (Mc 1,22; cf. v. 27). La sensazione della gente comune trova conferma nelle parole dei farisei che lo interrogano circa il tributo da pagare ai romani: «Maestro, sappiamo che sei sincero e non ti preoccupi di nessuno, poiché non guardi in faccia alle persone, ma insegni la via di Dio secondo verità» (Mc 12,14). Da tutti i passi del vangelo risulta con chiarezza che la differenza tra Gesù e gli scribi consisteva soprattutto nel fatto che, mentre questi trasmettevano gli insegnamenti dei dottori che li avevano preceduti, Gesù annunziava con autorità propria la volontà di Dio.

L'origine dell'autorità di Gesù viene spiegata in un brano che, nonostante il suo chiaro sapore giovanneo, presenta innegabili caratteri di genuinità: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo» (Mt 11,27; cf. Lc 10,22): è appunto il rapporto intimo con il Padre, espresso nei termini biblici della conoscenza, a garantire il carattere soprannaturale dell'insegnamento di Gesù. Nell'ultima cena, riferendosi alle grandi profezie della nuova alleanza e del Servo di Jhwh (Lc 22,20 e par.; ICor 11,24-25), egli annunzia implicitamente che, mediante la sua morte e la memoria che i suoi discepoli ne faranno, la conoscenza personale e vissuta di Dio sarà diffusa in tutto il mondo.

b. *I discepoli di Gesù* - Gesù, pur avendo discepoli come gli altri scribi, si distingueva da costoro per il rapporto che aveva con essi. Mentre infatti gli scribi raccoglievano intorno a sé dei giovani desiderosi di diventare a loro volta maestri, Gesù sceglie lui stesso i suoi discepoli tra persone adulte e già dedite a un'attività profana (cf. Mc 1,16-20; 2,13-14). Ad essi chiede un distacco radicale dalla vita precedente e una totale adesione a lui e al suo messaggio (Mc 8,34;10,17-21; Lc

9,57-62; cf. Mt 8,18-22). Come suoi rappresentanti egli li manda a predicare e a scacciare i demoni (Mc 6,6-13; Mt 9,35-10,25; Lc 9,1-6; 10,1-16).

I dati forniti dai vangeli portano a concludere che i discepoli di Gesù non erano, come quelli degli scribi, degli alunni destinati a diventare maestri e a trasmettere gli insegna- menti ricevuti, ma piuttosto dei seguaci, inviati ad annunziare con la parola e con la vita, in nome di Gesù, il suo messaggio. Nella loro esperienza si ripete e giunge a compimento, con tutta la sua radicalità e totalità, il cammino di fede compiuto da Israele sotto la guida di Jhwh [Apostolo/Discepolo].

2. LA PEDAGOGIA DI GESÙ SECONDO I SINOTTICI - I vangeli sinottici sono stati scritti in un'epoca successiva a quella dei primi testimoni della vita di Gesù. È quindi comprensibile che ogni evangelista, pur utilizzando un materiale largamente tradizionale, presenti la figura di Gesù maestro secondo un'angolatura che gli è propria e che gli è suggerita, oltre che dalla sua personale intuizione di fede, anche dalla riflessione propria della comunità in cui ha vissuto e operato.

a. *Gesù messia nascosto (Marco)* - La prospettiva secondo cui il secondo evangelista presenta la persona e l'opera di Gesù è quella del segreto messianico. Fin dall'inizio Gesù è indicato come il Figlio di Dio sia dall'evangelista (1,1) sia dal Padre (1,11). Egli però non fa valere questa sua dignità, ma si limita ad annunziare il regno di Dio (1,15) con gesti e parole (1,14-8,26). Nel frattempo emerge l'interrogativo circa la sua identità (1,27; 2,7; 4,41; 6,2). Ma Gesù non dà nessuna risposta, anzi impedisce agli indemoniati di parlare (1,24-25.34; 3,12) e cerca di tenere nascosti i suoi miracoli (1,44; 5,43; 7,36; 8,26).

Il segreto giunge al suo culmine quando Pietro proclama Gesù come messia, ed egli gli ingiunge di non parlarne a nessuno (8,27-30). Da questo momento Gesù abbandona le folle e si dedica all'istruzione dei suoi discepoli, presentandosi ad essi come il Figlio dell'uomo che deve soffrire, morire e poi risorgere (8,31; 9,31; 10,33-34). In questo contesto la voce del Padre lo proclama nuovamente come suo Figlio diletto (9,7). Il segreto messianico si scioglie solo quando Gesù, riconosciuto come figlio di Davide dal cieco Bartimeo (10,47-48), fa il suo ingresso messianico a Gerusalemme (11,8-10) e lui stesso proclama la sua dignità messianica di fronte al sommo sacerdote (14,61-62) e a Pilato (15,2). Per questo egli viene crocifisso, ma proprio al momento della sua morte viene riconosciuto come Figlio di Dio dal centurione romano (15,39).

Questa presentazione di Gesù come il messia nascosto che si rivela sulla croce è frutto di una profonda riflessione sul metodo seguito da lui nel suo insegnamento. L'evangelista infatti vuole sottolineare che il regno di Dio e la vera identità di colui che lo annunzia non si rivelano tanto nei suoi prodigi e nelle sue parole, quanto piuttosto nell'unica parola della croce, dalla quale tutto il resto prende luce e significato.

b. *Il nuovo Mosè* (*Matteo)* - Diversamente da Marco, Matteo presenta Gesù fin dall'inizio come il messia annunziato dai profeti (1,20-23), al quale spetta il compito di istruire l'umanità circa la volontà ultima e definitiva di Dio (3,15). È questo il motivo per cui il primo evangelista sottolinea in modo particolare l'insegnamento di Gesù, condensandolo in cinque grandi discorsi che costituiscono come l'ossatura della sua opera (5,1-7,29; 9,37-11,1; 13,1-52; 18,1-35; 24,1-25,46).

Tra i discorsi di Gesù ha un posto speciale il "discorso della montagna" (5,1-7,29), nel quale Gesù si presenta come il nuovo Mosè che promulga la nuova legge nella quale l'antica trova il suo compimento (5,17-20): essa trova la sua sintesi più completa nel precetto dell'amore (7,12; cf. 22,37-40). Diversamente dagli scribi e dai farisei, Gesù parla in nome proprio («Avete inteso che fu detto... Io invece vi dico...») e mette in luce il carattere radicale della volontà divina, chiedendo ai suoi discepoli di imitare Dio stesso, diventando perfetti come lui (5,21-48). Per entrare nel regno infatti non basta dire «Signore, Signore», ma bisogna ascoltare la parola di Gesù e metterla in pratica (7,21-27).

Per Matteo i discepoli costituiscono la vera famiglia di Gesù, in cui tutti si

impegnano a compiere, sotto la sua guida, la volontà del Padre (12,49-50): è alla sua scuola che il discepolo impara ad essere perfetto come il Padre (19,21; cf. 11,29). Il gruppo dei discepoli dunque costituisce già in germe la chiesa, depositaria e annunziatrice del messaggio di Gesù, che è il suo unico maestro (23,8-10); dopo la sua scomparsa i discepoli dovranno fare nuovi discepoli (28,19), i quali saranno a loro volta discepoli di Gesù e dovranno imparare ad osservare né più né meno di quanto egli ha ordinato (28,20).

c. *Il profeta degli ultimi tempi (Luca)* - L'insegnamento di Gesù viene presentato dal terzo evangelista in chiave prevalentemente profetica. Al suo ritorno in Galilea dopo il battesimo di Giovanni, Gesù si presenta per la prima volta in pubblico come il profeta scelto da Dio e dotato dello Spirito per portare la buona novella ai poveri (4,16-27). La presenza dello Spirito, annunziato dai profeti come il maestro escatologico di Israele, accompagna e qualifica il suo annunzio (4,1.14.18; 10,21). Il carattere autorevole e definitivo della sua opera viene sottolineato nella scena della trasfigurazione: Mosè ed Elia, i due profeti attesi per i tempi messianici, sono ormai scomparsi quando la voce dal cielo annunzia: «Questo è il mio Figlio, l'eletto, ascoltatelo!» (9,33-35). Gesù soltanto è dunque il profeta che annunzia in modo definitivo il regno di Dio.

Anche la morte di Gesù viene presentata in prospettiva profetica: è come profeta che Gesù va incontro al destino che lo attende in Gerusalemme (13,33.34). Sullo sfondo c'è l'esperienza del profeta Servo di Jhwh che Gesù deve ripercorrere fino in fondo (cf. 17,25). Anche se scoraggiati e delusi, i discepoli di Emmaus non esitano a ricordare Gesù come «profeta potente in opere e in parole davanti a Dio e a tutto il popolo» (24,19); e ancora in veste profetica Gesù spiega le Scritture a loro (24,25-27) e poi agli "undici" (24,44-45) e li manda come testimoni guidati dallo Spirito a predicare la conversione e il perdono dei peccati (24,47-49).

Nel libro degli Atti degli Apostoli Luca mostra come l'insegnamento di Gesù giunga fino agli estremi confini del mondo per mezzo degli apostoli e di Paolo (1,8; 28,31). Costoro perciò sono spesso presentati nell'atto di insegnare (2,42; 5,21.25.42; 13,14); il loro insegnamento però non è fatto in nome proprio, ma di Gesù (4,18) e ha come contenuto essenziale la sua persona (13,12) e le cose che lo riguardano (18,25; 28,31). L'insegnamento degli apostoli va di pari passo con la testimonianza e con la predicazione, ed è continuamente guidato e sostenuto dalla presenza efficace dello Spirito (2,4; 4,8; 6,10; 8,29.39; 13,9).

Come effetto della predicazione degli apostoli si sviluppa secondo gli Atti la comunità primitiva, i cui membri sono chiamati 'discepoli', non certo degli apostoli, ma di Gesù (cf. 6,1.2.7; 9,1-26). Questi discepoli non sono altro che i cristiani (11,26) che continuano nel tempo e nello spazio la comunità dei primi discepoli radunati intorno a Gesù.

La presentazione dell'insegnamento di Gesù da parte dei singoli evangelisti si rifà al ruolo svolto nell'AT dai diversi mediatori dell'insegnamento dato da Dio al suo popolo. È chiaro che in questa prospettiva l'interesse si sposta insensibilmente dal messaggio alla persona che lo trasmette.

3. LA CONOSCENZA DI DIO NEL MESSAGGIO DI PAOLO - Il tema della conoscenza di Dio, piuttosto trascurato dai sinottici, riemerge in Paolo sotto la spinta dello scontro- incontro con il mondo greco. Di fronte all'esaltazione di una conoscenza religiosa di tipo intellettuale, vista come il mezzo più efficace per conseguire la salvezza, Paolo afferma con forza che il mondo, cioè l'umanità non credente, non ha conosciuto Dio (ICor 1,21; cf. 2,8.11.14; Gal 4,8; Rm 1,28). Non è che sia mancata una certa conoscenza intellettuale sia tra i pagani (Rm 1,19-21) sia tra i giudei (2,18.20-21; cf. 10,2-3); ma tutti costoro non hanno saputo raggiungere la piena conoscenza, che implica glorificazione e ringraziamento (Rm 1,21-23).

La salvezza non ha dunque inizio da una conoscenza che l'uomo raggiunge con le sue forze, ma da un atto della misericordia di Dio, nel quale si trova in modo pieno la saggezza e la conoscenza (Rm 11,33): è lui infatti che per primo ha conosciuto i credenti (ICor 8,3; 13,12; Gal 4,9; Rm 8,29). È da questo gesto salvifico di Dio che ha origine nell'uomo la vera conoscenza, la quale ha per

oggetto Dio (Gal 4,9; cf. ICor 13,12). Questa conoscenza, da cui derivano poi le scelte pratiche del credente, deve andare di pari passo con l'amore (ICor 13,2), perché senza di esso chi la possiede rischia di gonfiarsi d'orgoglio (ICor 8,1) e di scandalizzare i fratelli più deboli (ICor 8,7.11). Infine la conoscenza di Dio è destinata ad attuarsi pienamente solo nel regno (ICor 13,12).

La vera conoscenza è data da Dio ai credenti per mezzo di Cristo, il quale è la manifestazione in terra della Sapienza increata di Dio, che insegna agli uomini le sue vie (ICor 1,24.30). Questo compito viene svolto da lui per mezzo dello Spirito (ICor 2,10-16; cf. 2Cor 3,3) che è l'artefice della nuova alleanza annunziata dai profeti (2Cor 3,6). Perciò alla legge antica, diventata ormai lettera morta a causa del peccato, si sostituisce lo Spirito inviato da Cristo (2Cor 3,6; Rm 2,29; 7,6), nella cui opera interiore prende forma la legge, cioè l'insegnamento di Cristo stesso (Gal 6,2; cf. Rm 3,27). Paolo può dunque affermare; «La legge dello Spirito della vita ti liberò dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8,2), mostrando così che lo Spirito è il maestro interiore del credente, che lo guida nel suo cammino verso il Padre (cf. Rm 5,5; 8,4-16; Gal 4,5-7).

La svolta radicale impressa da Cristo alla storia della salvezza fa sì che ormai la conoscenza di Dio si identifichi con l'obbedienza a Cristo (2Cor 10,5) e con la sua conoscenza: Dio ha fatto risplendere nei nostri cuori «la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (2Cor 4,6) e diffonde per mezzo degli apostoli il profumo della conoscenza di Cristo nel mondo intero (2Cor 2,14). La conoscenza di Cristo diventa così per Paolo il bene supremo: essa va di pari passo con l'amore e la fede in lui, e comporta la piena assimilazione alla sua morte e risurrezione (Fil 3,8-11). In questa prospettiva si comprende come Paolo affermi di essere stato ammaestrato da Cristo (Gal 1,12), ma non accenni se non di sfuggita all'insegnamento che lui stesso impartisce (ICor 4,17; 14,19), pur riconoscendo la presenza nella comunità di persone che hanno l'incarico di insegnare (ICor 12,28.29; 14,6.26; Rm 6,17; 12,7; Gal 6,6).

Concludendo, nella visione di Paolo la conoscenza di Dio è il risultato di un incontro personale con Cristo, il quale, mediante lo Spirito, svolge il ruolo di maestro escatologico del popolo di Dio.

4. L'INSEGNAMENTO DIVINO SECONDO GIOVANNI - Gli scritti giovannei, più ancora delle lettere paoline, fanno uso del tema biblico della conoscenza e dell'insegnamento per delineare l'azione salvifica di Dio in Cristo: è questo un chiaro indizio della presenza di tendenze gnostiche, in funzione delle quali l'evangelista elabora il suo pensiero.

Il termine 'conoscere' viene utilizzato da Giovanni per descrivere il rapporto che unisce Gesù sia con il Padre, sia con coloro che lo seguono: «Io sono il buon pastore e conosco le mie e le mie conoscono me, come il Padre conosce me e io conosco il Padre» (Gv 10,14-15). Riguardo al suo rapporto con il Padre Gesù afferma: «Io lo conosco perché sono da lui ed è lui che mi ha mandato» (7,29); «Ma io lo conosco e osservo la sua parola» (8,55). La conoscenza che il Padre ha del Figlio significa dunque elezione e invio, mentre quella del Figlio significa fedeltà piena e obbedienza totale. Questa viene presentata come il risultato di un insegnamento: «Non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, queste cose dico» (8,28). È chiaro che l'insegnamento del Padre non ha nulla di astratto e teorico, ma piuttosto è il frutto di un'intima comunione di vita.

Lo scopo per cui il Figlio è venuto nel mondo è quello di comunicare agli uomini l'insegnamento che ha ricevuto dal Padre: «La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato. Se uno vuol fare la sua volontà, conoscerà riguardo alla dottrina se è da Dio o se parlo da me stesso» (7,16-17). Anche qui non si tratta di un insegnamento di carattere dottrinale, ma della rivelazione del rapporto unico che unisce il Figlio al Padre: «Anche se non credete a me, credete alle opere, così che conosciate e cominciate a comprendere che il Padre è in me e io nel Padre» (10,38). Questa rivelazione poi avviene non a parole, ma mediante il dono che Cristo fa della sua vita per le sue pecore (10,15): questo dono infatti non è altro che l'espressione, in termini umani, della conoscenza che il Figlio ha del Padre.

i

L’insegnamento di Gesù provoca negli uomini la risposta della fede, che viene anch’essa definita in termini di conoscenza: «Le mie pecore ascoltano la mia voce e io le conosco e mi seguono» (10,27); «Noi abbiamo creduto e abbiamo riconosciuto che tu sei il santo di Dio» (6,69). Accettando l’insegnamento di Gesù i credenti entrano in un intimo rapporto di comunione con lui e con il Padre: «Se rimanete nella mia parola, siete veramente miei discepoli e conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (8,31); «Se voi mi aveste conosciuto, anche il mio Padre conoscereste, e fin d’ora voi lo conoscete e l’avete visto» (14,7). Conoscere il Padre significa per Giovanni credere al suo amore e rimanere in esso (lGv 4,16) e ha come effetto il pieno coinvolgimento nel rapporto che egli ha con il Figlio: «In quel giorno voi riconoscerete che io sono nel Padre, voi in me e io in voi» (Gv 14,20; cf. lGv 4,15). In realtà è il Padre stesso che attira gli uomini a Cristo per poterli condurre a sé (Gv 6,65).

Per attuare pienamente il suo progetto il Padre manda, attraverso Cristo, il suo Spirito: «Ma il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà tutto e vi farà ricordare tutto ciò che vi ho detto» (14,26); «Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà in tutta la verità. Non parlerà infatti da se stesso, ma quanto sentirà dirà e vi annuncerà le cose venture. Egli mi glorificherà, perché prenderà da me e ve lo annuncerà» (16,13-14). Lo Spirito è dunque, come per Paolo, il maestro che attua nell’intimo dei cuori la conoscenza escatologica di Dio che Cristo è venuto a portare.

In questo contesto si comprende come mai il mondo, inteso come l’umanità peccatrice, non ha conosciuto né Cristo (1,10) né Dio (17,25; cf. 7,28; lGv 3,6) né i credenti in Cristo (lGv 3,1). Chi invece conosce Dio e il suo inviato, Gesù Cristo, ha la vita eterna (Gv 17,2-3). Ai discepoli, che hanno avuto l’esperienza diretta del “Verbo della vita”, è dato il compito di annunziarlo a tutti gli uomini perché questi, entrando in comunione con loro, possano a loro volta essere accolti nella comunione del Padre e del Figlio (lGv 1,1-4).

Come si può facilmente constatare, il tema della conoscenza e quello parallelo dell’insegnamento svolgono un ruolo centrale negli scritti giovannei. Se è vero che ciò può essere stato determinato da influssi gnostici, bisogna però riconoscere che i contenuti derivano sostanzialmente dall’AT. Per Giovanni è chiaro infatti che nell’insegnamento di Gesù e nell’invio dello Spirito si attua pienamente, in armonia con le promesse dei profeti, quella conoscenza profonda e vitale che aveva avuto inizio tra Dio e il suo popolo nel contesto dell’alleanza.

5. CONOSCENZA E SANA DOTTRINA NELLE ALTRE LETTERE DEL NT - Il tema della conoscenza e dell’insegnamento occupa un posto importante nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi, nelle quali si fa sentire un forte influsso di tipo sapienziale. In queste lettere appare con insistenza il concetto di ‘mistero’, con il quale si designa il piano salvifico di Dio, tenuto segreto nel passato e ora rivelato mediante Cristo e gli apostoli. Questo mistero si identifica con Cristo stesso, in quanto capo e unificatore di tutto l’universo (Ef 1,9-10; Col 1,27). I cristiani perciò sono chiamati a camminare «verso una profonda conoscenza del mistero di Dio, Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e conoscenza» (Col 2,2-3). La conoscenza del mistero viene praticamente a coincidere con la conoscenza di Dio (Ef 1,17; Col 1.10), della sua grazia (Col 1,6) e della sua volontà (Col 1,9), con la conoscenza di Cristo (Ef 4,13) e del suo amore (Ef 3,19) e infine con la conoscenza in senso assoluto (Col 2,3; 3.10). Da tutto il contesto risulta chiaramente che non si tratta di una conoscenza astratta, ma di un rapporto vitale, ispirato dall’amore, di cui artefice è lo Spirito (Ef 3,5).

La conoscenza del mistero viene conferita in modo speciale all’apostolo Paolo (Ef 3,2-4), il quale a sua volta ha ricevuto il compito specifico di farlo conoscere ai gentili (Ef 3,8-9). L’istruzione ricevuta dai cristiani ha per oggetto la persona stessa di Cristo e la verità che è in lui (Ef 4,20-21). Questo ammaestramento non ha un carattere semplicemente teorico, ma conduce a una prassi che distingue nettamente il cristiano dai pagani (Ef 4,17-20) e tende a «rendere ciascun uomo perfetto in Cristo» (Col 1,28), consolidandolo nella fede (Col 2,7). Alla vera conoscenza si oppongono le dottrine degli eretici (Ef 4,14; Col 2,22), alle quali i cristiani devono sottrarsi accettando la guida non solo degli

apostoli ma anche dei dottori, cioè di coloro che hanno nella chiesa un particolare carisma di insegnamento (Ef 4,11). È anche dovere dei credenti istruirsi e consigliarsi reciprocamente con ogni sapienza (Col 3,16).

Nelle lettere pastorali [Timoteo; Tito] la conoscenza di Dio lascia il posto alla conoscenza della verità (lTm 2,4; 4,3; 2Tm 2,25; 3,7; Tt 1,1). Anche qui non si tratta di un fatto puramente intellettuale, ma di una scelta di vita che abbraccia tutta una serie di scelte e di decisioni pratiche. Parallelamente emerge il concetto di dottrina (lTm 6,1.3), che è l'insegnamento del Signore (Tt 2,10), ricevuto per via di tradizione (Tt 1,9) di cui Paolo è depositario (2Tm 3,10). Essa viene chiamata buona o sana dottrina (lTm 1,10; 4,6; 2Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1) in contrasto con le false dottrine degli eretici (lTm 4,1; Tt 1,11). Il compito di insegnare la sana dottrina compete anzitutto a Paolo (lTm 2,7; 2Tm 1,11) e ai suoi collaboratori (lTm 4,11.13.16; 6,2; 2Tm 4,2); questi dal canto loro devono trasmettere ciò che hanno udito dall'apostolo a uomini capaci di ammaestrare anche gli altri (2Tm 2,2); in modo particolare sono gli episcopi che devono saper esortare nella sana dottrina (Tt 1,9). Anche nelle altre lettere vi sono numerosi accenni al tema della conoscenza che ha per oggetto Dio (2Pt 1,2.3; Eb 8,11 nella citazione di Ger 31,34), Cristo (2Pt 1,2.8; 2,20; 3,18), la via della giustizia (2Pt 2,21) e la verità (Eb 10,26); a volte si parla anche di conoscenza in senso assoluto (lPt 3,7; 2Pt 1,5-6). Circa l'insegnamento è interessante nella lettera agli Ebrei l'accenno alla correzione di Dio (Eb 12,5-12) e, nella citazione di Ger 31,31-34, il riferimento all'istruzione che Dio dà direttamente al suo popolo (Eb 8,10-11). Anche in questa lettera è forte la polemica contro le false dottrine degli eretici (cf. Eb 13,9).

In conclusione, anche in queste lettere resta vivo il carattere dinamico e interpersonale sia della conoscenza, sia dell'insegnamento. Al tempo stesso però si afferma, in polemica contro le nascenti eresie, la tendenza a cercare la garanzia della fede in un complesso di dottrine di chiara origine apostolica e trasmesse nella chiesa per via di tradizione. Anche queste però non sono tanto delle proposizioni dogmatiche, quanto piuttosto direttive e orientamenti di vita.

IV - CONCLUSIONE — Nella cultura greca la conoscenza, e quindi anche l'insegnamento, venivano concepiti come processi di carattere prevalentemente intellettuale. Nel mondo biblico invece questi due concetti vengono usati per esprimere un rapporto tra persone, nel quale sono coinvolte, oltre all'intelletto, anche tutte le altre facoltà umane. Ciò rende possibile la loro utilizzazione in campo religioso: l'agire di Dio nella storia diventa così espressione di un grande progetto educativo, che ha come scopo la comunicazione a Israele di una conoscenza che consiste essenzialmente nella fedeltà al suo Dio. Si comprende come in questo contesto sia l'opera di Gesù sia quella dello Spirito potessero venire spontaneamente intese come un insegnamento tendente a comunicare vitalmente la conoscenza di Dio e della sua volontà salvifica.

Dallo studio dei concetti biblici di conoscenza e di insegnamento emergono alcuni importanti corollari circa il modo in cui la verità religiosa deve essere espressa e comunicata. Anzitutto deve essere sottolineato il fatto che il vero maestro dei credenti è Dio, il quale svolge la sua opera nei loro cuori mediante l'opera dello Spirito. Ne deriva che il libro di testo dell'insegnamento religioso deve essere fondamentalmente la Bibbia, in quanto narrazione delle opere salvifiche di Dio attraverso le quali Dio stesso si fa conoscere all'uomo. Lo studio della parola di Dio contenuta nella Scrittura deve essere però compiuto in un atteggiamento di preghiera e di disponibilità all'azione dello Spirito, dal quale soltanto può venire l'intima comprensione del messaggio biblico.

Bisogna inoltre ricordare che le opere compiute da Dio per la salvezza dell'umanità non sono terminate con la morte di Gesù e dell'ultimo degli apostoli. Dio infatti continua ad operare nella chiesa e nel mondo. Un autentico insegnamento religioso deve continuamente mettere in luce l'opera attuale di Dio, leggendola e interpretandola alla luce della parola di Dio contenuta nella Bibbia.

Un altro aspetto importante dell'insegnamento religioso è il ruolo che in esso deve svolgere tutta la comunità. Il rapporto di amore e di solidarietà che unisce

i

tutti i suoi membri è l'espressione più completa, anche se provvisoria, di ciò a cui tende l'operare di Dio nel mondo. È chiaro che nella comunità esistono persone dotate di particolari carismi di insegnamento; ma se ad esse manca la collaborazione attiva, fatta di esempio e di testimonianza, di tutti gli altri membri della comunità, il loro insegnamento si ridurrà facilmente a pura comunicazione di dottrine e di spiegazioni umane.

Infine bisogna ricordare che l'insegnamento religioso deve sempre andare di pari passo con la prassi conforme al messaggio trasmesso. Con ciò non si vuole affermare che l'insegnamento religioso non deve contenere degli enunziati dottrinali, ma piuttosto che questi devono continuamente essere ricavati ed elaborati all'interno di una prassi conforme all'operare di Dio nel mondo e nella storia.

Questi princìpi, validi per l'insegnamento religioso, possono offrire spunti di riflessione anche per qualsiasi altro tipo di insegnamento, che non deve mai avvenire al di fuori di profondi rapporti interpersonali e sociali e deve continuamente tener conto della prassi e delle finalità per cui certe nozioni vengono comunicate.

IRA

Il Dio dell'AT ci è presentato come una persona avente l'aspetto, la forma, i gesti di un'esistenza corporea, pur essendo sempre descritto infinitamente al di sopra dell'uomo e nonostante che di lui non si dica mai che ha un corpo simile a quello umano. Ma se non ha un corpo di carne e sangue, il suo aspetto e i suoi atti sono sempre presentati come se egli avesse un corpo simile a quello dell'uomo.

Dio ha una faccia dalla quale l'uomo può allontanarsi, dalla quale può nascondersi: «Tu mi scacci lungi dalla tua faccia...»; «Caino partì lungi dalla faccia del Signore» (Gen 4,14.16; Gi 1,3.10; ecc.). L'espressione "faccia a faccia" suppone una persona della quale si può vedere il viso (Es 33,11; Dt 34,10). Così è detto che Dio volge la sua faccia in favore di un uomo o contro di lui: «Il Signore faccia risplendere il suo volto su di te... Il Signore volga su di te la sua faccia» (Nm 6,25-26), e verso il peccatore: «Io volgerò la mia faccia contro quest'uomo» (Lv 20,3), mentre sul fedele Dio fa risplendere la sua faccia (Sai 31,17). In quest'ottica si attribuiscono a Dio occhi, naso, bocca, denti, labbra, lingua, orecchie: Dio vede, guarda, ascolta, si affatica, si riposa. E così, con un realismo non usuale per noi, un poeta scrive: «Ecco, non sonnecchia, non s'addormenta il custode d'Israele» (Sai 121,4); e ancora: «Il Signore si destò come da un sonno, come un prode assopito nel vino» (Sai 78,65).

L'attribuzione a Dio di pensieri e sentimenti dell'animo umano crea maggiori difficoltà: il pensiero appartiene al dominio dell'impalpabile e non si può parlare dei sentimenti di un Dio se la sua esistenza è considerata in modo puramente spirituale e invisibile; ma se l'essere divino è visto sotto l'aspetto umano, perché non andare più avanti sulla stessa via e parlare dei suoi sentimenti negli stessi termini dell'esistenza umana? È appunto quanto constatiamo nell'AT allorché gli agiografi vogliono presentare le varie espressioni del pensiero di Dio. Non vanno alla ricerca di parole particolari, di termini applicabili soltanto a Dio, ma parlano di lui con linguaggio umano, quello stesso linguaggio col quale si fanno conoscere i comuni sentimenti umani. L'antropomorfismo biblico si completa così con l'antropopatismo che i testi non si preoccupano per nulla di velare, e che costituisce il fondo specifico della teologia dell'AT. Dio ama, conosce, si pente, prova piacere, ricompensa, disprezza, respinge, odia, si vendica, ecc.

In tutto questo contesto di sentimenti attribuiti a Dio troviamo anche la *gelosia.* «Io Jhwh, tuo Dio, sono un Dio geloso» (Es 20,5) è detto nel testo del / Decalogo e in molti altri testi dai quali si constata come la gelosia di Dio si manifesti comunemente a proposito del culto agli idoli o divinità pagane, che secondo la concezione dell'AT è come una prostituzione del popolo infedele al suo Dio. È dunque in un senso molto umano che la gelosia di Jhwh si manifesta verso il suo popolo: è come la gelosia di un marito verso la moglie che corre dietro ad altri amanti. Nelle norme dell'alleanza leggiamo: «Non ti prostrerai a

un altro dio, poiché Jhwh è un Dio geloso» (Es 34,14); e altrove: «con dèi stranieri ne provocarono la gelosia, con abomini lo irritarono; sacrificavano ai demoni, che non sono dio» (Dt 32,16-17; cf. 4,24; 5,9; 6,15; ecc.).
Jhwh è geloso e manifesta la sua collera verso gli uomini. La gelosia diventa sinonimo di *collera* e di *furore,* termini che troviamo spesso insieme e che stemperano alquanto il significato iniziale di gelosia: «Allora la collera e la gelosia di Jhwh si infiammeranno contro costui e ogni giuramento imprecatorio che ho scritto in questo libro piomberà su di lui, e Jhwh cancellerà il suo nome» (Dt 29,19). Espressioni del genere assumono in molti casi un valore generale in quanto espongono la gelosia di Dio che si manifesta contro il suo popolo, contro una categoria o contro una singola persona, ed anche contro nazioni pagane che si schierarono contro Israele.

In certi contesti, la parola ebraica per "gelosia" assume un senso collaterale che i traduttori rendono con "zelo": anche lo zelo è fuoco divoratore che infiamma di passione verso qualcuno, e Jhwh lo manifesta per il suo popolo; non come la gelosia "contro", ma *in favore.* Così, ad es., un passo di Isaia dopo avere descritto la missione del messia nel celebre testo Is 9,1-6 termina: «La gelosia del Signore degli eserciti farà questo». Qui, a volte, il termine è tradotto con "zelo", giacché Dio è geloso del suo onore, del suo nome, e dispiega uno zelo divoratore per fare risplendere la sua gloria. Questo aspetto della *gelosia* è posto in risalto soprattutto dal profeta Ezechiele: «Mi lascerò commuovere per tutta la casa d'Israele, e sarò geloso del mio nome santo» (39,25); «Vedano, arrossendo, la tua gelosia per il popolo» (Is 26,11); «La gelosia del Signore degli eserciti farà questo» (Is 37,32; cf. Gl 2,18; Zc 1,14; 8,2).

PIÙ IRA CHE GIOIA - È curioso osservare come i testi della Bibbia, nei quali è detto che Dio prova piacere o gioia, sono straordinariamente pochi di fronte a quelli nei quali si parla della sua collera. Il motivo è palese! Nelle sue relazioni con l'umanità Dio si trova a contatto con la disobbedienza e il peccato assai più spesso che davanti a un'attitudine fedele. Perciò non desta stupore la constatazione che nelle pagine dell'AT i passi nei quali Dio è presentato come giudice severo abbiano nettamente il sopravvento su quelli nei quali è presentato come amorevole e misericordioso: sono aspetti che coesistono, ma con un palese squilibrio a vantaggio della severità.

Di qui si comprende perché nell'AT non c'è libro ove non si parli dell'ira *di Dio.* Le stesse espressioni e gli stessi termini usati per l'ira umana ricorrono ugualmente per Dio; anzi, dell'ira di Dio si parla tre volte più che di quella dell'uomo. L'ira dell'uomo generalmente è rivolta contro altri uomini. Le sue motivazioni sono molteplici: la considerazione delle loro azioni come ingiuste, disordinate, ecc. (Gen 27,45; 30,2; 39,19 ecc.), ma anche lo spettacolo di altri uomini disobbedienti e infedeli rispetto a Dio (Es 16,20; 32,19; 2Re 13,19). Sebbene i casi siano rari, riscontriamo anche dei testi nei quali l'ira dell'uomo è rivolta contro Dio. E qui la motivazione è uniforme: l'uomo, in casi particolari, non trova la giustificazione dell'a- gire divino (Gen 4,5; 2Sam 6,8; Gi 4,1.19). Nella stragrande maggioranza dei casi l'ira dell'uomo è comunque giudicata negativamente, mai in modo positivo: Gen 4,5-7 (l'agire di Caino) e Gen 49,6-7: «...Nella loro collera uccisero uomini... Maledetta la loro collera perché violenta e il loro furore perché crudele!» È in Giobbe, nei Proverbi e nel Siracide che più sovente ricorrono giudizi severi sull'ira: «Il furore è crudele, l'ira è impetuosa, ma chi può sopportare la gelosia?... Cosa grave è la pietra e un peso la sabbia, ma l'ira dello stolto pesa più di tutte e due» (Pr 27,3-4); «L'ira suscita la lite» (Pr 30,33). Per il saggio, «chi ha sangue freddo è un uomo intelligente» (Pr 17,27); perciò avverte: «Chi è pronto all'ira commette ogni stoltezza... chi è lento alla collera ha molta intelligenza» (Pr 14,17.29).

III - MOTIVAZIONI DELL'IRA — Anche Jhwh è irascibile e a suo proposito non manca alcuno dei termini usuali per l'uomo, anzi incontriamo pure vocaboli rari ed espressioni singolarmente immaginose. Le motivazioni dell'ira divina non sempre sono chiare: casi esemplari sono la lotta notturna di Giacobbe (Gen 32,23-33) e la circoncisione di Mosè (Es 4,24-25); ma nella stragrande maggioranza dei casi l'ira divina è suscitata dall'agire dell'uomo. Una causa

i

generale è rappresentata dalla singolare relazione d'Israele rispetto a Dio a motivo dell'alleanza con le condizioni annesse. Essa infatti pone il popolo in una duplice situazione: «Sono un Dio geloso che punisce la colpa..., ma fa grazia a migliaia» (Es 20,5-6). Spesso i testi menzionano espressamente sia l'alleanza sia le infedeltà del popolo: «Poiché hanno abbandonato l'alleanza del Signore... il Signore li ha strappati dalla loro terra con collera, con furore e con grande indignazione...» (Dt 29,24.27)

Altre volte, e sono molte, causa dell'ira è come si è visto l'idolatria, che va anche intesa in senso figurato; il Deuteronomio, ad es., designa questa infedeltà con una terminologia divenuta tecnica per la teologia di questo libro. Molte volte è detto che l'ira di Dio è suscitata dalla disobbedienza del popolo: «La carne era ancora tra i loro denti... che l'ira del Signore divampò sul popolo, e il Signore colpì il popolo...» (Nm 11,33). Tra le cause dell'ira divina non mancano le motivazioni sociali e il comportamento ingiusto verso gli altri uomini: «Se maltratti (la vedova, l'orfano, ecc.), la mia ira si infiammerà e vi ucciderà di spada, e le vostre mogli saranno vedove...» (Es 22,22-23).

Oltre che nelle leggi, questa motivazione dell'ira divina contro il popolo è sottolineata specialmente dai profeti (Is 1,15-20; Ger 5,28; Am 5,7.10-12; Mi 3,1). Tra le cause dell'ira è menzionata a volte, genericamente, la dimenticanza degli obblighi dell'alleanza, il culto sincretistico, il senso ingiustificato di sicurezza nel tempio di Gerusalemme (cf. Ger 6,14; Ez 13,10-12). Specie nel periodo del post-esilio l'ira di Jhwh si manifesta anche contro altri popoli ed è motivata dal fatto che essi si erano scagliati contro Israele nei giorni della sua manifesta sfortuna (cf. Ger 46-51; Ez 25-32). D'altra parte, alcuni testi presentano i nemici di Israele come strumento dell'ira di Jhwh per punire il suo popolo: «Guai all'Assiria, bastone del mio furore, verga del mio sdegno!» (Is 10,5); «Vengono da un paese lontano... il Signore e gli strumenti della sua ira per distruggere tutto il paese» (Is 13,5; cf. Ger 50,25; Lam 3,1). Le espressioni spesso ricorrenti per significare l'ira di Jhwh provengono dal vocabolario concreto delle lingue semitiche che traducono i sentimenti umani in maniera fisica.

EFFETTI DELL'IRA - Gli agiografi non provavano alcuna riluttanza a parlare dell'ira divina che si esterna nelle fiamme e nel fuoco sprigionantisi dal naso e dalla bocca e manifestanti l'irritazione di Dio e l'esplosione della sua stanchezza (Is 13,13; 30,30; Mi 7,9; Dt 3,26; Ger 7,29; Ez 21,36; ecc.). Tra queste espressioni pittoresche non mancano i sentimenti di vendetta e di odio. Duplice è la direzione della vendetta di Dio: contro il suo popolo a motivo delle infedeltà; contro i popoli vicini per le ingiurie e il sangue versato tra il suo popolo: Jhwh è un "Dio della vendetta" (Sai 94,1); e il giorno del giudizio è detto spesso "giorno della vendetta" (Is 61,2; 63,4; Ger 46,10). È detto che, nella sua ira, Jhwh odia, disprezza, ha in abominio coloro che si volgono contro di lui: «Per odio contro di noi il Signore ci ha fatto uscire...» (Dt 1,27; 9,28; Pr 3,32; Am 5,21; ecc.); «...Vi prenderò in disgusto» (Lv 26,30). Il Siracide avverte: «In lui (Dio) c'è misericordia e ira... La sua ira si accende improvvisa e nel giorno della vendetta sarai distrutto» (Sir 5,7). Quali che siano le concezioni teologiche, semplici o evolute, di qualsiasi genere siano le parole e le immagini usate, astratte o brutalmente concrete, da un capo all'altro dell'AT è sempre lo stesso Dio che viene presentato in contatto diretto e personale con l'uomo: gli parla, gli mostra il suo amore, la sua giustizia, ma anche la sua ira e il suo odio. Così è il Dio della Bibbia, non quello dei filosofi, impassibile davanti agli eventi dell'uomo. Questa crudezza di immagini è anche un preludio alla fondamentale dottrina dell'incarnazione. Il Dio tratteggiato nell'AT quasi ad immagine dell'uomo è lo stesso che, al tempo stabilito, si abbassò incarnandosi in Gesù: il Verbo

si è fatto carne! Davanti a espressioni cosi umane si può certo ricordare che l'antropomorfismo dell'AT ha il suo naturale prolungamento nell'incarnazione: in essa ha compimento quanto fino allora non era che espressione verbale. Gli agiografi dell'AT sono sempre legati alla terra, hanno conosciuto le asperità e le accidentalità del suolo umano, perciò sono molto più immersi nella realtà che non i filosofi o certi teologi. Il loro Dio che si adira e che odia non è il Dio

lontano e impassibile di Platone o di Aristotele, ma il Dio del NT e che i nuovi agiografi presenteranno come “amore” (lGv 4,8; Rm 8).

L

LAMENTAZIONI

I - IL PIANTO DI GERUSALEMME IN ROVINA E IN LUTTO — L'interrogativo iniziale «Come?» (in ebraico *ekah),* che ha dato il titolo al volume ebraico, ci introduce in un poema corale che sale come un respiro di dolore da tutta la nazione ebraica esule. Si tratta delle Lamentazioni (in ebraico l'elegia è detta *qìnah* ed ha un caratteristico ritmo spezzato a 3 + 2 accenti). La tradizione le ha attribuite a Geremia, spettatore della rovina di Gerusalemme, anche se probabilmente sono di autori ignoti. Esse sono ancor oggi usate nella liturgia sinagogale e parzialmente in quella cristiana della settimana santa. Quel «Come?» iniziale contiene tutto l'attonito stupore d'Israele di fronte al tempio in rovina, è quasi la sintesi del lamento che nei secoli gli ebrei hanno levato e levano al cielo davanti al "Muro del pianto", quei celebri blocchi di pietra del basamento del tempio erodiano, ultima reliquia storica della realtà più cara e più santa di Israele. «Uomini con la barba rasa, le vesti stracciate, le incisioni di lutto sul corpo avevano nelle mani offerte e incenso da portare al Signore»: la scena descritta da Ger 41,5 (cf. Zc 7,3-5; 8,19) potrebbe fare da sfondo ideale alle Lam ed anticipare quella solennità del tardo giudaismo, commemorazione della tragica data della rovina del tempio di Gerusalemme sotto le armate di Nabucodonosor (586 a.C.). Forse è in una cornice liturgica che anche le Lam devono essere collocate, anche perché è noto che pure nella collezione dei Salmi esistono altre lamentazioni collettive di tutto Israele che piange il drammatico destino della nazione (vedi Sal 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 123; 129; 137).
Le suppliche contenute in questo libretto sono cinque e la loro intensità non è raffreddata dall'erudizione che sfoggiano in più di un punto e dallo schema piuttosto rigido che hanno adottato le prime quattro. Si tratta di quello che tecnicamente è detto l'acrostico alfabetico: ogni strofa delle singole lamentazioni comincia con parole che iniziano con le varie lettere dell'alfabeto ebraico in successione progressiva. La quinta lamentazione, pur non seguendo questo modello stilistico che aveva probabilmente funzioni pratiche mnemoniche e non magiche come qualcuno ha pensato, è composta di 22 versetti, tanti quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico. La qualità di questi carmi di dolore comunitario non è del tutto omogenea. I capitoli 1, 2 e 4 sono veri e propri canti funebri nazionali, il c. 3 è un lamento individuale, il c. 5 è invece un lamento collettivo. Cerchiamo ora di tracciare in modo essenziale il movimento di ognuna di queste pagine che, tra l'altro, hanno ispirato anche due importanti partiture musicali del nostro secolo (oltre che in passato). Nel 1949 L. Bernstein pubblicava la *Jeremiah Symphony* per mezzosoprano e orchestra mentre nel 1958 I. Stravinskij dava a una sua composizione per coro e orchestra il titolo *Threni,* termine con cui le Lam sono chiamate nella versione greca dei Settanta e nella Vulgata.

II - CINQUE GRANDI LAMENTI — La *prima lamentazione* (c. 1), sulla quale ci fermeremo in modo particolare, è una commossa rappresentazione poetica della desolazione della città di Dio, scandita da un ritornello ripetuto cinque volte: «Nessuno la consola» (vv. 2.9.16.17.21). L'impressione globale è monocorde, sembra quasi di ascoltare un lamento orientale uniforme i cui cerchi sonori si rinchiudono sempre su se stessi. Ma se si osserva il testo in profondità, ci si accorge di uno sviluppo psicologico e drammatico. All'inizio il protagonista è il poeta stesso che parla di Gerusalemme in terza persona (vv. 1-11) meditando dall'esterno il suo tragico destino. Nella seconda parte, invece, è la città stessa di

Sion, personificata, che eleva il suo lamento tratteggiando il suo dolore con una tavolozza di colori molto intensi dai quali emerge la figura del Signore giudice (vv. 12-22). Se vogliamo seguire il poemetto in modo più diretto, ci accorgiamo che la scena si apre su Sion rappresentata come una vedova sconsolata che rievoca la gioia e lo splendore del passato: tutto si concentra in quel «Come?» attonito ed incredulo (Ger 48,17; Is 14,4; Ez 26,17). La spiegazione teologica di questo squallore è formulata col linguaggio di Osea (c. 2), di Geremia (22,20-22; 30,14) e di Ezechiele (16; 20; 23) ed è ricercata nel peccato di idolatria perpetrato da Israele nell'adesione ai culti della fertilità. A questo punto si riprende fotograficamente. Gerusalemme da più angolature, tutte rivelanti quadri angoscianti. Da un lato l'ebreo errante sotto cieli e tra nazioni ignote (v. 3), dall'altro le strade di Sion non più animate dalle voci e dai canti (v. 4); da un lato appaiono trionfanti i nemici che allineano le file dei deportati, i "bambini" della vedova Gerusalemme (v. 5), che saccheggiano e violano il tempio, dall'altro lato l'antica classe dirigente ebraica che fugge inseguita come in una scena di caccia mentre tra ì cumuli di rovine i poveri cercano disperatamente anche un solo tozzo di pane (vv. 6.10-11). Da questa massa di rovine e di miserie si alza una voce: è Gerusalemme stessa, nuda e impura, che piange la sua miseria.

È ormai la seconda parte del lamento. Sion personificata tratteggia il "giorno del Signore", il "diesirae" in cui Dio è apparso come giudice. Non sono i babilonesi che incendiano e uccidono, è il Signore stesso che condanna il peccato idolatrico di Giuda: egli è «giusto perché mi sono ribellato alla sua parola» (v. 18). Il Signore è come un vendemmiatore che pigia l'uva facendone uscire il mosto rosso come il sangue; è lui che ci ha trebbiato. L'ultima e l'unica via di scampo è, allora, nella confessione penitenziale. Ritrovando il coraggio della conversione, Israele vedrà sbocciare un nuovo "giorno del Signore" che sarà solo salvezza e liberazione (v. 22). Questa prima lamentazione, come è chiaro, concentra in sé tutti i temi teologici che sostanzialmente reggeranno anche le altre, che ora brevemente presentiamo.

La *seconda lamentazione* (c. 2) si svolge attorno all'amara scoperta del Signore come nemico del suo popolo. Jhwh stesso ha distrutto Sion (vv. 1-9). Perché e come lo ha fatto? A questo interrogativo rispondono i vv. 10-17 con una spiegazione generale (vv. 10-12) e una indirizzata direttamente a Sion (vv. 13-16). Sì, «il Signore ha fatto ciò che aveva deciso: ha adempiuto la sua parola che aveva decretato dai giorni antichi: ha demolito e non ha avuto pietà. Ha rallegrato contro di te il nemico e innalzato la potenza dei tuoi avversari» (v. 17). L'iniquità di Giuda è stata la causa del giudizio divino e il popolo babilonese lo strumento della sua ira. Il carme è concluso da una supplica implorante indirizzata alla misericordia divina (vv. 18-22).

La *terza lamentazione* (c. 3) è invece personale e non nazionale ed assomiglia ai molti salmi raccolti nel
Salterio come suppliche individuali. È la composizione più autonoma del libretto delle Lam e raccoglie un appello alla fede, alla pazienza, alla penitenza e alla conversione (vv. 1-41) che nella finale si trasforma progressivamente in preghiera comunitaria espressa attraverso la voce di un solista che invoca l'intervento liberatore del Signore (vv. 42-66).

La *quarta lamentazione* (c. 4) è un'elegia nazionale dominata da una lunga e patetica narrazione poetica, fatta da un sopravvissuto, dell'assedio e della caduta di Gerusalemme (vv. 1-20): il destino delle varie classi di cittadini, il crollo della città, la fuga, la cattura del re sono descritti con l'emozione e la vivacità di un testimone oculare. Un'imprecazione contro Edom, tradizionale nemico di Israele, che ovviamente approfittò della rovina di Giuda (cf. Sai 137,7), e una benedizione per Sion concludono il carme (vv. 21-22).

Da ultimo la cosiddetta "Preghiera di Geremia", la *quinta lamentazione* (c. 5). Definito così dalla traduzione latina della Vulgata, questo testo è una supplica comunitaria generica destinata ad una non meglio specificata calamità nazionale. La parte preponderante della preghiera è riservata alla rievocazione della situazione di sofferenza in cui il popolo ebraico è immerso. La causa di una tragedia così pesante è descritta nel v. 7 secondo la teoria della responsabilità

comunitaria nel peccato: «I nostri padri peccarono e non sono più; noi portiamo la pena della loro iniquità». Ma una lama di luce si profila all'orizzonte di questa preghiera e, quindi, dell'intero libretto delle Lam: «Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo, rinnova i nostri giorni come in antico! Poiché tu non ci rigetti definitivamente né sei sdegnato oltre misura contro di noi» (vv. 21-22).

III - DELITTO, CASTIGO, PERDONO — La breve lettura dei cinque testi che compongono le Lam ci ha già offerto il nucleo teologico che le sostiene. Da esse emerge un forte senso del peccato, personale, nazionale, generazionale. Il peccato è una frattura cosciente dell'alleanza con Jhwh e trascina con sé una serie di reazioni a catena. Siamo in presenza della celebre "teoria della retribuzione", una vera e propria "tecnologia morale" (Ph. Nemo) per cui il binomio negativo peccato-castigo e quello positivo giustizia-premio, verificabili già nell'ambito terrestre, sono l'asse attorno a cui si snoda la storia. Con questo strumento ermeneutico il giudaismo post-esilico tenta di interpretare e giustificare la tragedia del 586 a.C. Come testimonierà la protesta di Giobbe, troppo spesso il mistero del male deborda da questa rigida meccanica costruita sulla bipolarità dostoevskiana "delitto-castigo". Abbiamo visto che questa perplessità o per lo meno una correzione all'ottica retributiva emerge già nella teologia delle Lam. In particolare l'ultima lamentazione (ma in modo implicito anche le altre) spezza la catena rigida della retribuzione e introduce un terzo anello: delitto-castigo-per*dono.* All'orizzonte appare la speranza, appare la certezza della misericordia divina. Proprio come aveva intuito Isaia: «Anche se i vostri peccati fossero come scarlatto, diverranno bianchi come neve. Se fossero rossi come porpora, diverranno come lana» (Is 1,18). Ed infatti alla domanda angosciata delle Lam: «Non c'è chi consoli?», il Secondo Isaia risponderà: «Consolate, consolate il mio popolo dice Jhwh e gridategli che è finita la sua schiavitù e che è stata scontata la sua iniquità» (Is 40,1-2). Quindi, un grande realismo che ignora illusioni gratificanti e autogiustificanti ma anche una ferma speranza nel primato della grazia divina.

LAVORO

I - IL LAVORO NELLA CULTURA DI OGGI — Il secolo XIX è stato caratterizzato, per quel che concerne il nostro tema, da un'esaltazione enfatica ed entusiastica del lavoro, considerato come espressione del dominio dell'uomo sulla natura. Nel nostro secolo, la sempre maggiore divisione e specializzazione del lavoro, lo sviluppo della scienza, della tecnica e conseguentemente della civiltà industriale hanno sempre più messo in rilievo aspetti problematici o addirittura negativi della concezione ottocentesca del lavoro. Il tema del lavoro, ereditato dal secolo scorso, è entrato espressamente nella riflessione filosofica e teologica soprattutto nel nostro secolo. Ma paradossalmente la nozione stessa di 'lavoro' ha perso in chiarezza e univocità, tanto da divenire una categoria indeterminata e quindi bisognosa di precisazione.

Nell'ambito della riflessione cristiana, il nostro secolo ha assistito a un ampio e multiforme sforzo di interpretazione della moderna civiltà del lavoro. Basti pensare alle encicliche dei papi, alla teologia francese delle realtà terrene, al documento conciliare *Gaudiunt et spes.* Fuori del campo teologico, la filosofia moderna da Hegel alla Scuola di Francoforte, la sociologia da Weber ai nostri giorni, la psicologia e la medicina del lavoro, tutte le scienze umane si occupano del lavoro sotto aspetti specifici.

Ma la domanda radicale emerge di continuo: qual è il senso del lavoro nella vita dell'uomo? Il lavoro si configura come rapporto dell'uomo con la natura, ma crea anche una rete di relazioni tra gli uomini; inoltre la dimensione del lavoro è legata alla dimensione della corporeità dell'uomo, ma anche alla tensione umana di conoscere il mondo; infine, il lavoro è una 'regione' dell'esistenza umana, che è anche fruizione e contemplazione, gioco e festa, e tuttavia può diventare simbolo del cammino esistenziale dell'uomo che si affatica sotto il sole in cerca di realizzazione e di compimento.

La Bibbia non ha affrontato il tema del lavoro nell'ottica in cui esso è emerso nella moderna società industriale. Non c'è nella Bibbia un termine che esprima quel che oggi generalmente si intende per 'lavoro', ossia non solo l'attività umana generica, ma quel tipo di attività che è considerata non nella sua finalizzazione ultima, ma in sé per il suo contenuto operativo, distinta dalla fruizione dei beni prodotti e dalla 'contemplazione'. Tuttavia per il credente è inevitabile reinterrogarsi sul senso del lavoro secondo la Bibbi.

II - PROSPETTIVA BIBLICA — L'attività umana è di continuo presente nei testi biblici, ma in essi il termine 'lavoro' nel senso della moderna società industriale e lavoristica è assente. Di qui la difficoltà di metodo per la ricerca: su che cosa precisa- mente interroghiamo la Bibbia? Per ipotesi, assumiamo la seguente accezione di lavoro come categoria euristica: lavoro è un'attività personale, manuale e/o intellettuale, con cui l'uomo 'conosce' il mondo e, nello stesso tempo, realizza se stesso nel contesto delle relazioni con gli altri. Non è ovviamente una definizione biblica di lavoro, ma un'approssimazione che permette una ricerca sulla Bibbia a partire dagli interrogativi dell'oggi.

Il tema del lavoro, pur essendo quasi onnipresente, non ha particolare rilievo per l'annuncio biblico, centrato sulla proclamazione del regno di Dio e, ultimamente, sul mistero di Gesù Cristo. Il lavoro fa parte dell'esistenza umana, ma non ne esaurisce il senso né salva l'uomo; non santifica l'uomo ma neppure lo condanna. Eppure il lavoro è 'espressione' dell'esistenza umana, della sua finitezza creaturale e del suo bisogno di salvezza. È ovvio che il lavoro è dunque considerato entro la visione antropologica biblica in riferimento a Dio.

Non possiamo pensare di ricavare dalla Bibbia una visione organica del lavoro umano o una dottrina biblica sul lavoro. Di conseguenza, lo studio del tema biblico deve guardarsi dal pericolo di una utilizzazione selettiva dei testi biblici in base a una non confessata o non riflessa precomprensione. Una teologia del lavoro non può essere elaborata semplicemente a colpi di citazioni bibliche né per semplice deduzione dai grandi temi della rivelazione (creazione, redenzione, escatologia), ma presuppone la previa elaborazione di una adeguata antropologia teologica.

Sarebbe poco fruttuoso fare una semplice descrizione dei vari lavori menzionati nella Bibbia. Fermeremo la nostra attenzione sui passi che mettono in risalto il senso del lavoro umano. Soltanto così è possibile cogliere la specificità del messaggio biblico.

III - ANTICO TESTAMENTO —

1. TERMINOLOGIA - L'AT usa molti termini per designare il lavoro; *'abodah* = lavoro duro e faticoso, servizio (anche cultuale); *melakah* = opera, occupazione, lavoro; *mas* = lavoro forzato; *sebe* = corvée; *maseh* = occupazione, lavoro; *saba'* = lavoro, servizio, grande fatica, servitù; *debarjóm* = lavoro giornaliero; *'amai* = lavoro, fatica, prestazione; *jegia'* = fatica, lavoro, guadagno; *'issabòn* = fatica, pena; *meleket 'abodah* - lavoro ordinario, giornaliero.

È caratteristico della lingua ebraica biblica designare il lavoro con termini che indicano contemporaneamente sia lo svolgimento dell'attività sia il risultato o l'opera prodotta sia la fatica connessa. L'attività lavorativa è colta concretamente sia nel soggetto che la compie con fatica e dolore sia nell'oggetto che è prodotto della prestazione sia nelle caratteristiche intrinseche (per es. in quanto servizio o creatività) sia nei rapporti sociali che crea (dipendenza, servitù). La polivalenza semantica del lessico biblico lascia intravedere la mancanza di un'elaborazione teorica, rivela un approccio piuttosto indifferenziato alla "realtà del lavoro". Forse ciò è dovuto al fatto che la Bibbia non considera il lavoro in sé, come un segmento isolato dell'esistenza umana, ma lo considera nel tessuto vivo e complesso della vita dell'uomo.

2. IL LAVORO IN GEN - In Gen 1-11 non leggiamo una narrazione 'storica' basata su documenti e testimonianze, bensì recitazioni poetiche e religiose, racconti simbolici con elementi mitici che intendono affermare quel che vale per ogni uomo sempre e dovunque. Si tratta di un'interpretazione ispirata

i

dell'esistenza umana. [Genesi]

a. *Il lavoro e il riposo di Dio* - Nell'inno al Creatore di Gen 1, il Dio creatore è un Dio che lavora e riposa. Il lavoro divino è distribuito nell'arco di una serie di giorni, entro una struttura settenaria. La polarità ritmata del tempo (giorno e notte) e la successione ordinata e numerata dei giorni (6 + 1) suggeriscono che l'attività creatrice-ordinatrice di Dio è perfetta e il risultato è armonioso. Il ritmo, l'armonia e la bellezza del creato, che soltanto Dio può valutare nella sua totalità, sono esaltati da Dio stesso: «Dio vide che era bello [fóò]» (Gen 1,3.10.12.18.21.25.31).
Il mondo è sette volte bello, ossia pienamente armonioso.

Ma sia l'attività di Dio sia le opere create giungono al loro compimento nel settimo giorno. Il settimo giorno è dunque 'compimento' di tutte le opere e le attività dei sei giorni. Dio riposa nel settimo giorno perché tutto è arrivato allo stadio definitivo. C'è quindi, nei sei giorni, un dinamismo verso il totale compimento e l'ordine del tutto che sono raggiunti pienamente nel settimo giorno. Se Dio riposa è perché il mondo ha raggiunto la sua pienezza come totalità ordinata.

Il Dio biblico non è un "deus otiosus" come gli dèi di Mesopotamia; egli lavora e riposa, si dona e rimane in se stesso. Lavoro-riposo è un ritmo divino vitale. Evidentemente qui si usa un linguaggio metaforico, antropomorfico, perché il 'riposo' di Dio non è un dolce far nulla. Infatti nel settimo giorno Dio opera: consacra a sé quel giorno e lo benedice. Il riposo di Dio è una cifra simbolica per dire che tutto quel che Dio ha fatto è perfettamente compiuto. Ed è un riposo fecondo, perché la benedizione divina rende fecondo il settimo giorno consacrandolo a sé. C'è dunque una fecondità divina che scaturisce dalla sua attività lavorativa e una fecondità che è legata alla sua benedizione. Dio non lavora per poter riposare né riposa per lavorare di più.

Gen 1 non tratta né del lavoro umano né del sabato dell'uomo quando ordina il testo secondo lo schema dei sette giorni. Vuole invece presentare Dio come colui che lavora e riposa, quindi come colui che include in sé sia il lavoro sia il riposo. Il 'mito' non dimostra e non argomenta, ma 'rappresenta': qui leggiamo appunto una rappresentazione.

b. *L'uomo è immagine di Dio* - Già la letteratura mesopotamica presentava l'uomo come immagine di Dio, ma indicava anche quale fosse il destino dell'uomo, cioè di essere creato per lavorare al servizio e a favore degli dèi. Per il pensiero babilonese (cf. per es. il mito di Atrahasis) il lavoro determina essenzialmente l'esistenza umana; la libertà è un privilegio esclusivamente divino, raggiunto mediante la schiavitù dell'uomo. L'essere immagine di Dio non libera l'uomo dalla servitù del lavoro.

La Bibbia invece dà all'uomo un posto privilegiato nell'universo. La creazione dell'uomo è distinta e separata dalla creazione degli altri esseri mediante una deliberazione di Dio: «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza"» (Gen 1,26). L'essere immagine dipende da un 'fare' intenzionale di Dio: l'intenzione divina è che l'uomo sia costituito essenzialmente dalla relazione con lui. Tale relazione è precisata dalla "immagine" di Dio: l'uomo è dunque, come il suo Dio, un essere che lavora e riposa. Sia il 'lavoro' sia il 'riposo' rientrano nella immagine di Dio.

Inoltre «Dio benedisse l'uomo e la donna e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; prendetene possesso e governate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra"» (Gen 1,28). L'uomo riceve non un ordine o un comando, ma una benedizione che è garanzia di successo e di riuscita. Il suo futuro è 'protetto' dalla benedizione di Dio. L'uomo si moltiplicherà, cioè darà origine a più popoli, così che riempirà la terra. Ogni popolo prenderà possesso del suo territorio (l'ebraico usa qui il verbo *kabas* = prendere possesso di un territorio). Inoltre l'umanità, con la benedizione divina, riuscirà a 'governare' (in ebraico: *radati)* il mondo. Questo governo umano sul mondo non è un brutale e arbitrario sfruttamento e soggiogamento, un gesto di dispotismo anarchico e distruttore, ma si inserisce nel quadro di una divina volontà di ordine nel mondo e di vittoria sulle forze del caos. La

benedizione di Dio è sull'uomo che lavora e genera. L'essere immagine non scava un abisso tra l'uomo e le altre creature: lo distingue, in quanto apertura capacità di incontro con Dio, ma lo unisce al cosmo che l'uomo governa col suo lavoro. Il lavoro umano non è una maledizione, ma non è nemmeno un fine in se stesso. Esso sta sotto la benedizione divina, condizione della sua riuscita. La 'qualità' del lavoro umano è predefinita dal rapporto dell'uomo con Dio, in quanto egli è "imago Dei", e dalla benedizione divina.

Ora possiamo cercare di comprendere meglio l'immagine mitologica del riposo divino del settimo giorno. Il mito del lavoro e del riposo di Dio intende evitare sia di presentare Dio come ozioso sia di immaginarlo come schiavo del lavoro. Ma sembra plausibile supporre che l'autore giudeo del sec. VI, che scrisse Gen 1, avesse dinanzi agli occhi il ritmo ebdomadario della settimana ebraica. Dicendo che l'uomo è creato a immagine di Dio che lavora e riposa, il testo biblico vuol dirci che anche la settimana ebraica è modellata su quella divina. Sulla creazione intera si libra la benedizione divina, che dà origine a giorni feriali lavorativi fecondi e 'settimi' giorni ugualmente fecondi di frutti. Anzi, tutto arriva a compimento nel settimo giorno, nel sabato. Il settimo giorno dell'uomo si congiunge con il settimo giorno di Dio, diventa 'festa' e incontro con Dio. I sei giorni dell'uomo che lavora si congiungono con i sei giorni del lavoro creatore di Dio per lottare contro la minaccia del caos. Il lavoro dell'uomo non è tanto collaborazione o partecipazione al lavoro creatore di Dio, ma piuttosto custodia e coltivazione' del senso messo da Dio nel cosmo armonioso da lui creato. Gen 1 è un programma che deve essere svolto e realizzato: anche il lavoro umano si situa nella linea dell'attuazione di quel programma; lo stesso significa Gen 2,15: «Il Signore Dio rapì l'uomo e lo depose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse». La destinazione al lavoro fa parte dell'equipaggiamento paradisiaco dell'uomo ed è un aspetto della creatrice iniziativa divina. Il 'giardino' è l'ideale *Lebenswelt* per l'uomo voluta da Dio.

c. *Il lavoro in Gen 2-3* - L'uomo è tratto dalla *'adamah* (= terra), che è la base materiale per la formazione dell'uomo, degli esseri viventi e del giardino. Dalla *'adamah* Dio trae un giardino che l'uomo ha da coltivare e custodire: c'è quindi una perfetta integrazione dell'uomo con la *'adamah* 'trasformata' in giardino. L'uomo è in perfetta armonia con Dio e con la 'terra'; cosi pure il suo lavoro. Nel giardino, l'uomo «impose dei nomi a tutto il bestiame, a tutti i volatili del cielo e a tutte le fiere della steppa» (Gen 2,20). "Dare il nome" corrisponde al "governare" di Gen 1,28: significa riconoscere un ordine, scoprire la pienezza di senso posta da Dio nel giardino. "Dare il nome" non indica un potere arbitrario e indiscriminato, perché con l'imposizione del nome l'uomo non fa che scoprire, definire e ordinare il suo mondo. Soltanto 'nominandolo' l'uomo rende il mondo umano; nel linguaggio nasce il mondo dell'uomo. Anche il lavoro è dare un senso alle cose, conoscerle.

Segue in Gen 3 il racconto della tentata usurpazione umana della divina prerogativa di competenza assoluta e universale. L'uomo vuole arrogarsi la competenza di fissare quel che conta e quel che non conta per la sua esistenza («albero della conoscenza del bene e del male»). L'intenzione dì Dio e la sua opera, cioè la dedizione d'amore di Dio per l'uomo, è pervertita e intesa, seguendo il messaggio del serpente, come volontà di dominio avaro ed egoistico. La conseguenza è una serie di restrizioni dell'esistenza umana (Gen 3,14-24): fatica, dolore, insuccesso, violenza, disarmonia tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e la *'adamah.* In Gen 3,17 Dio maledice la *'adamah* per causa dell'uomo e ciò muta l'ambiente di esistenza dell'uomo, che poi viene cacciato dal giardino e si trova a coltivare e custodire la *'adamah* maledetta, che produce spine e cardi. La *'adamah*, da cui Dio aveva tratto un paradiso per l'uomo, riappare ora come limitazione e impedimento, non più come ottimale base per la costruzione dell'esistenza umana e del suo ambiente vitale. La *'adamah* si oppone, fa resistenza all'uomo, che deve faticare e soffrire per strapparle il pane. Non è che al lavoro si sia aggiunto un po' di fatica e di dolore: è tutta resistenza umana che è cambiata. L'uomo resta il 'coltivatore' e il 'custode' della *'adamah*, come ha voluto il Creatore, ma il suo lavoro è reso ambiguo e precario, insicuro del

proprio senso e del proprio scopo. Tutta la creazione è sottoposta alla 'vanità' (Rm 8,20), ossia al potere del nulla, e attende una liberazione.

d. *Caino e i suoi discendenti* - Con Caino continua l'opposizione della *'adamah* all'uomo. Caino è «lavoratore della terra» (Gen 4,2), ma quando «lavorerai la terra, essa non ti darà più i suoi prodotti» (Gen 4,12). La progressiva ostilità con la terra si accompagna a un progressivo allontanamento da Dio e alla violenza verso il fratello.

Caino appare come padre della cultura. In Gen 4,17-24 si snoda la serie dei suoi discendenti con lo sviluppo della 'civiltà'. All'agricoltore tiene dietro il costruttore di una città (4,17), accanto al contadino compare il nomade allevatore di bestiame minuto (4,20), il fratello di Iabal inventa gli strumenti musicali (4,21), infine si scopre la lavorazione dei metalli (4,22). Non c'è qui una visione ottimistica del progresso del lavoro umano che dà origine alla cultura e alla tecnica.

Le notizie sullo sviluppo della 'civiltà' in Gen 4 vanno viste nel contesto della genealogia dei cainiti, che culmina nel canto selvaggio di Lamech, che vuol disporre arbitrariamente della vita dei fratelli. Tali notizie sulla cultura non sono presentate come frutto della benedizione né viene menzionata l'iniziativa e l'opera di Dio. Nel contesto jahwista, il progresso della cultura mediante il lavoro non ha un rilievo particolare, perché senza Jhwh tutti gli sforzi dell'uomo sono infruttuosi. La cultura non ha saputo rendere migliore l'uomo perché non ha saputo dominare il peccato: quella cultura infatti culmina nella cieca violenza di Lamech.

e. *La torre di Babele* - In Gen 11,1-9 il soggetto dell'azione umana è "tutta la terra" (v. 1) o "tutti gli uomini" (v. 5). L'umanità vuole costruirsi una sola città (simbolo dell'unità politica), una sola torre templare (simbolo dell'unità religiosa autocelebrantesi), parlare una sola lingua (simbolo dell'unità culturale), farsi un nome, cioè raggiungere successo e ricchezza (unità economica). Si tratta dunque della ricerca umana di unità mediante i prodotti del lavoro e in vista della propria glorificazione. Quegli uomini infatti non 'costruiscono' con Dio, ma senza Dio. L'unità che essi cercano è uniformità, negazione delle differenze e, quindi, ultimamente violenza.

Dio fa fallire quel sogno disumano ed empio. Egli "disperde" gli uomini sulla terra, secondo il suo progetto espresso in Gen 10,5: «Si suddivisero le popolazioni. Questi furono i figli di Iafet nei loro territori, ciascuno secondo la sua lingua, secondo le loro famiglie, nelle loro diverse nazioni». Dai figli di Noè «si dispersero le nazioni sulla terra, dopo il diluvio» (Gen 10,32). La 'dispersione' significa pluralità e varietà politica, economica, culturale, senza negazione delle differenze. Il piano di Dio è espresso in Gen 1,28: pluralità di popoli e di territori come frutto della benedizione divina. Il lavoro umano per costruire Babele risponde invece al mito del progresso umano ateo e prometeico. In Gen 12,1-3 Dio dà nuovamente inizio a un'unità che è frutto della sua benedizione ad Abramo e da lui si diffonde su tutte le genti. La vera unità è dono e varietà.

3. IL LAVORO COME COMANDO DI DIO - Il comandamento divino riguarda non solo il lavoro ma anche il riposo sabatico e porta anche la motivazione del riposo: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro, ma il settimo giorno è sabato in onore del Signore, tuo Dio. Non farai alcun lavoro, tu, tuo figlio e tua figlia, il tuo servo e la tua serva, il tuo bestiame, il forestiero che sta dentro alle tue porte, perché in sei giorni il Signore fece il cielo, la terra, il mare e tutto quello che è in essi, ma il settimo giorno si riposò: perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e l'ha santificato» (Es 20,8-11; cf. Dt 5,12-15). L'uomo vive e lavora nel tempo: ora, questo tempo può diventare liberatore soltanto se culmina nella santificazione del sabato, nell'incontro col Dio che 'riposa' nel settimo giorno. Il riposo del sabato ha lo scopo di portare a un riposo che leghi con Dio. I sei giorni di lavoro non devono essere un cerchio che si chiude su se stesso e si ripete indefinitamente: essi trovano il loro sbocco e il loro senso nel riposo/incontro del settimo giorno con Dio.

Dio «ha benedetto il giorno di sabato» (Es 20,11): ciò vuol dire che Dio ha immesso nella creazione una forza vitale capace di produrre sempre nuovamente dei "settimi giorni", giorni di riposo e di comunicazione con lui. Il sabato non è pura astensione dal lavoro in vista della ripresa rinvigorita del lavoro, ma è 'santificazione', accoglienza del *Senso* della vita e del lavoro. Il senso ultimo del lavoro è ritrovato nella celebrazione del sabato.

In Dt 5,15 il comandamento del sabato è legato alla memoria dell'esodo. Nella prospettiva produttivistica del faraone, la festa è un tempo vuoto, sterile: «Sono fannulloni. Per questo gridano dicendo: andiamo a sacrificare al nostro Dio» (Es 5,8). Per il Dt, la festa è memoriale della liberazione esodica, cioè della liberazione dalla schiavitù del lavoro alienante, senza senso. Il faraone è l'equivalente degli dèi babilonesi che creano l'uomo per il lavoro; egli è anche l'*homo oeconomicus* che guarda soltanto alla produzione e al reddito. Liberando il suo popolo dall'Egitto, Dio lo libera dalla schiavitù del lavoro onniassorbente e dalla pura logica della produttività. La festa dà al lavoro il senso ultimo e perciò lo redime. [Esodo]

4. LA PREDICAZIONE PROFETICA - Nemmeno nei profeti si trova una teoria sul lavoro. Essi si scagliano contro la sopravvalutazione della 'cultura', del lavoro e del progresso in se stessi, staccati dai valori ai quali dovrebbero collegarsi. Isaia proclama l'abbattimento delle opere dell'orgoglio umano (Is 2,6-22); Geremia accusa il re che edifica il suo palazzo calpestando la giustizia e il diritto, facendo lavorare il prossimo gratuitamente e senza salario (Ger 22,13-17); Amos grida contro i ricchi che sfruttano il lavoro dei poveri; Michea minaccia il giudizio divino su coloro che adorano il dio denaro e sono mossi soltanto dalla cupidigia di possedere. Abacuc proclama che nessuna opera del lavoro umano è pregevole se costruita sulla violenza: «Guai a chi costruisce una città sul sangue, una città sopra il delitto» (2,12). Contro la celebrazione astratta e l'esaltazione teorica del lavoro e dei suoi prodotti, i profeti richiamano continuamente l'ambiguità e la violenza in cui è immerso il lavoro umano.

Annunciando il giudizio di Dio nella storia contro la 'cultura' dell'uomo che crede in una salvezza insita nel lavoro e nel progresso umano, i profeti proclamano che la salvezza viene da Dio e non dal lavoro dell'uomo. I profeti denunciano lo "schema sacrificale" secondo il quale è pensato e vissuto il lavoro: l'uomo offre alla natura una parte delle sue energie e della sua fatica e ne riceve, in contraccambio, quel che serve per la sua esistenza. Così dunque il lavoro è un'opera sacrificale offerta alla natura. 'Sacrificio' significa scambio per restituzione parziale. Ora, se tutta l'energia umana è investita nel lavoro, l'uomo sacrifica la sua esistenza alla natura, di cui diventa schiavo. I profeti invece richiamano il primato di Dio, la necessità di non fare del lavoro un idolo al quale sacrificarsi. Leggiamo Is 58,13-14: «Se tu di sabato tratterrai il tuo piede dal fare i tuoi affari nel giorno a me sacro, se chiamerai il sabato: Delizia, e il giorno santo del Signore: Venerabile, e lo onorerai astenendoti dai viaggi, dal trattare i tuoi affari e dal tenere discorsi, allora ti diletterai nel Signore, ed io ti farò passare per le alture del paese; ti nutrirò dell'eredità di Giacobbe, tuo padre, poiché la bocca del Signore ha parlato». Il sabato è la 'condanna' umanizzante del lavoro: l'uomo è responsabile della sua sopravvivenza che deve garantirsi con il lavoro, ma non può godere del suo lavoro se non al di là della fatica di produrre, nel 'riposo' sabatico.

5. SCRITTI SAPIENZIALI - Il lavoro è un atto di sapienza, noi diremmo di ragione applicata. Il sapiente è attivo, laborioso, diligente. Di qui le numerose sentenze dei saggi contro la pigrizia e le esortazioni alla laboriosità (cf. Pr 6,6-11; 12,11-17.24.27; 24,30-34 e *passim).* Qui ricordo soltanto un proverbio: «Va' dalla formica, o pigro, guarda come fa e diventa saggio» (Pr 6,6).

Il lavoro è un mezzo per procurarsi ricchezza, ma non c'è una connessione necessaria tra laboriosità e ricchezza. Può capitare sempre un evento imprevedibile. Per questo il sapiente esorta a cercare la sicurezza nel Signore: «La benedizione del Signore arricchisce, ma niente vi aggiunge lo sforzo» (Pr10,22). È inutile lavorare se non c'è la benedizione del Signore, non soltanto perché i risultati sarebbero incerti, ma perché diventa impossibile dare un senso a

i

quell'operare.

Per il sapiente non c'è nessun mito del progresso e del lavoro. L'uomo deve tenersi pronto all'imprevedibile intervento di Dio, i cui progetti sfuggono all'uomo nella loro totalità: «All'uomo i progetti del cuore, ma dal Signore la risposta della lingua» (Pr 16,1). Anche il lavoro umano, in quanto umano progettare, non conduce necessariamente a risultati calcolabili in anticipo: è un 'fare' sempre soggetto ad ambiguità e al possibile insuccesso.

Tuttavia l'intervento divino non dispensa l'uomo dal suo lavoro. Si legga quanto è detto a proposito del medico: «Figlio mio, nella malattia non tardare, prega il Signore, ma fa' ricorso al medico ed egli non si allontani da te, poiché tu hai bisogno anche di lui» (Sir 38,1-15). Dio assegna al medico il suo compito, fa crescere le erbe medicinali, fa riuscire la diagnosi medica. Tuttavia l'arte medica ha le sue regole, le sue leggi; non è un ufficio sacro, ma un lavoro profano.

Nello stesso c. 38 di Siracide c'è un elenco di arti e mestieri manuali: sono descritti i lavori del contadino, dell'artigiano, del fabbro, del vasaio: «Tutti costoro confidano nelle loro mani e ciascuno è abile nel suo mestiere. Senza di loro la città non può essere costruita, nessuno può abitarvi o circolarvi» (Sir 38,31-32). Queste persone «assicurano il funzionamento del mondo e nell'esercizio della loro arte c'è la loro preghiera» (Sir 38,34).

«Differente è chi consacra se stesso a meditare la legge dell'Altissimo» (Sir 39,1). Egli studia, riflette, indaga il senso recondito delle cose, partecipa alle riunioni dei grandi, viaggia. È il saggio ideale e forse qui Ben Sira è autobiografico. Certamente dipinge il ruolo del sapiente. Non c'è nessun disprezzo né svalutazione del lavoro manuale rispetto al lavoro intellettuale dello scriba sapiente. Del resto l'AT non conosce mai una svalutazione del lavoro manuale a vantaggio del lavoro intellettuale, come avveniva nell'ambiente ellenistico. Ed è ben noto che Ben Sira polemizza con la cultura ellenistica del suo tempo (egli scrive verso il 180 a.C.).

È pur vero che Ben Sira scrive: «La sapienza dello scriba viene dal tempo speso nell'ozio, si diventa sapienti trascurando l'attività pratica. Come penserà alla sapienza chi tiene l'aratro? La sua preoccupazione è quella di un buon pungolo, conduce i buoi e pensa al loro lavoro, i suoi discorsi riguardano i figli delle vacche» (Sir 38,24-25). Ma qui Ben Sira vuol dire che l'uomo non è fatto soltanto per produrre, trasformare il mondo, bensì anche per conoscerlo. E la legge del Signore è la sola che possa dare all'uomo la conoscenza e la sapienza di cui ha bisogno ogni uomo. Il lavoro non deve assorbire tutto l'uomo.

Un altro pensatore giudeo che stabilisce un dialogo con la cultura ellenistica del suo tempo (sec. III a.C.) è Qohelet. Egli elabora concetti filosofici usando il linguaggio commerciale dell'uomo della strada, ma senza accettare una visione utilitaristica della vita. Qohelet si interroga sul senso dell'uomo collocato nel mondo e del rapporto lavoro-ricchezza. È il problema del senso che angustia Qohelet! Ecco i suoi interrogativi: «Che vantaggio viene all'uomo da tutta la fatica in cui si affatica sotto il sole?» (1,3); «E che vantaggio viene all'uomo da tutto ciò che fa con fatica?» (3,9). Al di là dell'apparente linguaggio commerciale, il problema per Qo è di 'essere' e non di 'avere'; è la domanda circa il senso e non circa il profitto che lo interessa.

Qo arriva ad ammettere che il profitto può essere nullo: «Mi volsi a considerare tutte le opere che le mie mani avevano fatto e la fatica che avevo durato a compierle, e mi convinsi che tutto è vanità e agire senza senso e che non c'è vantaggio sotto il sole» (2,11). Il lavoro e il desiderio di possedere non è creatore di senso; anzi spesso l'uomo cerca di riempire il vuoto di senso con l'avere e il possedere, sia sul piano delle ricchezze sia sul piano delle ideologie. La stessa sapienza, intesa e vissuta come conquista e possesso, è fonte di dolore e di tristezza (1,18).

Il lavoro non produce necessariamente felicità. A volte il lavoro è lotta dell'uomo contro l'uomo, invidia dell'uno verso gli altri, concorrenza spietata che crea infelicità e oppressione: «Ho visto che anche tutta la fatica e tutto l'impegno che l'uomo mette nelle sue opere non è che gelosia reciproca» (4,4). Tuttavia Qo non arriva a proporre l'ideale ellenistico della *Sychia* (ozio), anche

se, con fine ironia, riporta due proverbi popolari (4,5.6) nei quali si dice che a volte il fannullone vive meglio di chi si affatica a lavorare. Come dire: la moderazione è una regola di saggezza anche riguardo al lavoro.

Il lavoro e i frutti del lavoro possono dare all'uomo un po' di gioia e di felicità: «Questo è quel che ho visto: la perfetta felicità è che uno mangi e beva e conosca la felicità per mezzo di tutto quel che possiede, per cui egli si affatica sotto il sole durante i pochi giorni della sua vita, che Dio gli dona» (5,17). In tale felicità si fa percepibile e sperimentabile l'agire di Dio nella sua "bellezza" (3,11) nascosta all'uomo. Ma la felicità non è prodotta dall'uomo e dal suo lavoro, bensì è dono di Dio: nessuno può godere senza che sia Dio a dargli felicità: «Non c'è cosa buona per l'uomo se non mangiare e bere e godere il successo delle proprie fatiche. E ho anche capito che questo viene dalla mano di Dio» (2,24). Qo mette in guardia dall'illusione di poter "crearsi la felicità" (2,3) con il lavoro. L'esistenza umana non è un duro lavoro, ma è un dono di Dio. E anche se l'uomo non capisce perfettamente il senso del tutto, la fede gli dice che «tutto ciò che Dio ha fatto è bello nel suo tempo» (3,11). Nelle opere di Dio, in primo luogo nell'esistenza umana, c'è una bellezza e armonia divina, data dal Creatore. Qo critica la società 'lavoristica' in nome della fede in Dio che dona e invita a godere i suoi doni.

Un ultimo testo sapienziale è importante per una teologia del lavoro: Gb 28. Si tratta di un inno alla sapienza introvabile. Un ritornello, ripetuto due volte (vv. 12.20), divide l'inno in tre strofe. Nella prima (vv. 1-11) domina lo sforzo tecnico dell'*homo faber* che sfocia nell'insuccesso, perché non riesce a trovare e portare alla luce la sapienza. Nella seconda strofa (vv. 13-19) si mettono a confronto tutti i prodotti e le ricchezze accumulate dall'uomo con la sapienza, ma essa risulta impagabile e incomparabilmente superiore. Dunque, né la tecnica né i prodotti del lavoro umano servono per scoprire la sapienza. Eppure essa è presente intrinsecamente al mondo e ne è una legge costitutiva essenziale. Dio infatti conosce la sapienza e ha fondato il mondo non solo mediante la sapienza, ma nella sapienza (vv. 21-28). La 'sapienza' è l'ordine originario divino immanente nel mondo; potremmo dire che è il 'senso' della realtà. Ebbene, solo chi rispetta Dio ed evita il male, cioè agisce da "uomo religioso", troverà la sapienza e diventerà veramente sapiente.

IV - NUOVO TESTAMENTO — La specifica concezione neotestamentaria sul lavoro non è individuabile in base al lessico, che è quello comunemente usato nell'ambiente ellenistico, ma senza le connotazioni proprie della filosofia greca, in particolare il deprezzamento del lavoro manuale e l'ideale stoico della liberazione dalla servitù del lavoro. La libertà cristiana non è semplicemente la liberazione dalla condizione servile del lavoro manuale e nemmeno si identifica con la vita contemplativa o 'teoretica'.

D'altra parte non si trova nel NT una trattazione esplicita del tema del lavoro, come non c'è uno svolgimento sistematico nemmeno di altri temi morali. Soltanto da alcuni testi, che fanno riferimento all'attività lavorativa dell'uomo nel contesto dell'annuncio del messaggio cristiano, si possono ricavare indicazioni per cogliere il senso cristiano del lavoro. Gesù era "carpentiere" o "figlio del carpentiere" (Mc 6,3; Mt 13,55), ma questo dato, insieme al fatto che i discepoli di Gesù erano pescatori o facevano altri lavori, non è sufficiente per trarre conseguenze sul significato cristiano del lavoro. Certamente però possiamo dire che il lavoro quotidiano rientra nel mistero dell'incarnazione. Vivere come Gesù non comporta il rifiuto del lavoro.

1. MARTA E MARIA - Il racconto di Lc 10,38-42 mette in scena due sorelle: Marta è assorbita in molte faccende per fare una buona accoglienza a Gesù, mentre Maria sta seduta ai piedi del Signore ad ascoltare la sua parola. Gesù non pone un'alternativa: o il lavoro di Marta o l'ascolto di Maria. Egli dice: «Marta, Marta, tu ti affanni e ti preoccupi di troppe cose. Invece una sola è la cosa necessaria» (10,41). Gesù constata che il lavoro di Marta è pieno di "affanni e preoccupazioni per troppe cose", è un lavoro che toglie la gioia e la serenità, porta alla dispersione e tende a livellare tutto come ugualmente importante. Una

sola è la cosa necessaria che può dar senso a tutta resistenza e anche al lavoro: l'ascolto della parola di Gesù. Maria quindi ha scelto la parte migliore perché ha optato per ciò che è più radicalmente fondante. Maria è in atteggiamento di 'ascolto', ossia di ricezione e accoglienza, non alla ricerca affannosa della realizzazione di sé attraverso l'attività. Ella vive la sua vita come 'dono' o come 'grazia'.

Lo stesso tema è svolto nel discorso della montagna di Matteo. Gesù dice: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete; per il vostro corpo di come vestirvi. Non vale forse la vita più del cibo e il corpo più del vestito?» (Mt 6,25). Il discepolo di Gesù ha trovato un Padre provvidente cui affidarsi: «Non vi angustiate, dunque, dicendo: "Che mangeremo? Che berremo?". Oppure: "Di che ci vestiremo?". Tutte queste cose le ricercano i gentili. Ora sa il Padre vostro celeste che avete bisogno di tutte queste cose» (Mt 6,31-32). Soltanto se c'è la famiglia di Dio, ossia una comunità che confida veramente nel Padre celeste, è possibile che i membri di tale famiglia vivano senza affannarsi e preoccuparsi del vestito e del mangiare. Il lavoro, dunque, diventa affanno e alienazione quando il singolo vive la sua attività in solitudine, non potendo contare nella fraterna solidarietà di una comunità-famiglia che sempre lo accoglie e lo porta.

Gesù chiede ai suoi discepoli di fare la "volontà di Dio" (Mc 3,33-35; Mt 6,9-10) e di cercare prima il regno di Dio e la sua giustizia perché allora tutte le altre cose saranno date in sovrappiù (Mt 6,33). Ora, il regno di Dio e la volontà di Dio sono la cura paterna con cui Dio, mediante il suo Figlio, vuol fare di noi la sua famiglia, riunire il vero Israele. Come membro della nuova famiglia di Dio, l'uomo che lavora è liberato dalla dispersione alienante e disumanizzante e anche dall'affanno angoscioso del possedere e del produrre. Il discorso della montagna, la stessa proposta di Gesù, diventa utopistica e irrealizzabile se dalla sua parola non nasce una comunità nuova, alternativa alle altre società del mondo.

La sola cosa necessaria, di cui Gesù parlava con Marta, è credere nel regno di Dio e, conseguentemente, realizzare una comunità di fratelli e sorelle che liberamente vivono dell'ascolto della parola di Gesù, si aiutano e si sostengono reciprocamente con la forza che Dio dà loro. Il lavoro non è creatore di tale comunità, anzi acquista un senso cristiano soltanto se inserito in tale orizzonte di significato.

Nello stesso senso va inteso il detto di Gv 6,27: «Lavorate non per il cibo che perisce, ma per il cibo che rimane per la vita eterna, che il Figlio dell'uomo vi darà». Il lavoro, e il frutto del lavoro, è legato alla dimensione caduca, precaria del mondo; se esso si chiude in se stesso e non si apre alla "vita eterna" perde significato e diventa delusione e soffio di vento. Il senso dell'esistenza non è un lavoro interminabile, ma la vita eterna che soltanto Dio può dare.

La preghiera del *Padre nostro* esprime la convinzione del discepolo di Gesù, cioè che l'uomo non vive del suo lavoro, ma del dono di Dio: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano» (Mt 6,11). Il cristiano, che accoglie come un bambino il regno di Dio (Mc 10,13-16), chiede al Padre il pane necessario ogni giorno, proclamando così il "tramonto dei padri-padroni" di questo mondo che cercano di sfruttare e di dominare. Il cristiano lavora e 'serve', ma non si fa schiavo di nessun 'padre' sulla terra, poiché uno solo è il Padre suo, quello celeste (Mt 23,9).

2. SE UNO NON VUOL LAVORARE, NEANCHE MANGI (2TS 3,10) - Paolo raccomanda ai tessalonicesi: «Vi esortiamo, fratelli, a progredire maggiormente, a studiarvi di vivere tranquilli, ad attendere ai propri negozi, a lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo raccomandato, in modo che vi comportiate con onore di fronte a quelli di fuori e non abbiate bisogno di alcuno» (lTs 4, 10-12). Paolo non propone una nuova etica del lavoro, nella quale il lavoro emerga come un dovere morale perché è un valore. Tanto meno Paolo pensa al lavoro come motore propulsore del progresso morale dell'umanità. Secondo Paolo, il cristiano deve vivere nella sua condizione il suo lavoro come discepolo di Cristo. La comunità cristiana deve "comportarsi con onore" di fronte ai non cristiani, non lasciando spazio a critiche di fannullaggine e pigrizia.

Il singolo cristiano, inoltre, non dovrebbe aver bisogno dell'aiuto dei non credenti, ma trovare sostegno all'interno della sua comunità. E, per quanto è possibile, deve vivere in una certa autonomia, frutto del suo lavoro e di una saggia sobrietà.

Paolo ha dato l'esempio: «Vi ricordate, infatti, o fratelli, le nostre fatiche e i nostri stenti: lavorando giorno e notte, per non essere di peso a nessuno di voi, vi abbiamo predicato il vangelo di Dio» (lTs 2,9). Paolo ricorda pure il diritto di farsi mantenere dalla comunità, ma vi ha rinunciato per non mettere ostacoli all'annuncio del vangelo (ICor 9,1-12). È interessante notare che Paolo non giustifica la sua decisione di lavorare per mantenersi se non in base alla opportunità di non essere di peso alla comunità, cosa che intralcerebbe la sua predicazione del vangelo. Come la comunità si prende cura del singolo, così essa è costituita dal contributo di tutti i suoi membri, che devono cercare di non essere di peso agli altri. Nessun cristiano, per il fatto di far parte di una comunità solidale e fraterna, deve sentirsi in diritto di non lavorare e vivere a spese degli altri. Questo mi pare il senso dell'affermazione di Paolo: «Se uno non vuole lavorare, neanche mangi» (2Ts 3,10).

Per Paolo, la comunità cristiana non ha il compito di edificarsi con il lavoro come società contrapposta a quella civile. Inoltre, per quanto ampio e importante possa essere il lavoro dei cristiani per l'ordine, la giustizia e il progresso della società civile, non è questa la missione specificamente cristiana della comunità dei discepoli di Gesù. È in questo contesto che possiamo rileggere il detto di Gesù: «Che cosa giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se perde la propria vita?» (Mc 8,36). Neanche il progresso più straordinario 'salva' l'uomo, il quale vale sempre più di tutti i successi del lavoro umano e dei suoi prodotti. Diceva Ignazio di Antiochia: «Per me è meglio morire per Gesù Cristo che essere re di tutta la terra».

Il vivere disordinato, chiassoso e impicciandosi di tutto dei tessalonicesi (cf. 2Ts 3,10-12) è condannato da Paolo non tanto in base a un'etica del lavoro, ma perché è dannoso alla vita ordinata, calma e fruttuosa della comunità cristiana. L'apostolo esorta a lavorare per poter soccorrere chi si trova in necessità (Ef 4,28): il lavoro è un modo di vivere il comandamento dell'amore del prossimo.

3. METTERE A PROFITTO IL TEMPO PRESENTE (EF 5,16) - Se la verità della vita dipendesse da quel che l'uomo fa e realizza, tale verità sarebbe sempre incerta e insicura. Così avviene che il fariseo non è mai certo di aver fatto tutto quel che doveva fare e di aver adempiuto sufficientemente la legge per superare il giudizio di Dio: egli si condanna a uno sforzo insonne e instancabile per fare sempre di più. Così è del lavoro farisaico. Vale il detto di Gesù: «Non vi affannate ad accumulare tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano, dove ladri scassinano e portano via» (Mt 6,19). Quando il lavoro è il fondamento dell'esistenza, allora la vita è sempre qualcosa di futuro; il presente diventa non più il tempo dell'esistenza, ma un tempo mai esaurito di preparazione alla vita attraverso il lavoro. Il lavoro diventa, in tale prospettiva, un mezzo per cambiare marxianamente il mondo e raggiungere lo scopo sperato. Ma in tale orizzonte fiorisce l'angoscia disperante di non aver lavorato utilmente.

L'apostolo Paolo, invece, esorta a «mettere a frutto il tempo presente», a non disprezzare il passato per vivere solo del futuro sognato. Il cristiano vive il presente come "tempo di salvezza" (2Cor 6,2). Gesù stesso ha detto: «Non vi angustiate per il domani, poiché il domani avrà già le sue inquietudini. Basta a ciascun giorno la sua pena» (Mt 6,34). Affidando nelle mani di Dio il proprio passato e il proprio futuro, il cristiano può vivere saggiamente il presente, non come preparazione al futuro bensì come dono attuale del suo Dio. Chi invece lavora e produce per costruirsi da solo il proprio futuro è come l'uomo della parabola (Lc 12, 13-21) che progetta insonne di costruire nuovi magazzini e raccogliere tutti i suoi beni, ma nella stessa notte Dio gli dice: «Stolto, questa notte dovrai morire, e a chi andranno le ricchezze che hai accumulate? Così accade a chi accumula ricchezze solo per sé e non si arricchisce davanti a Dio». La fatica umana, per sé interminabile, si tramuta in disperazione all'avvicinarsi della morte se la vita è pensata e vissuta come realtà fondata e costruita sul

i

lavoro.

Per l'apostolo, mettere a profitto il tempo presente non significa costruire la "civiltà del lavoro", ma la "civiltà dell'amore" come egli ha detto nel suo testamento spirituale: «Io non ho mai desiderato argento, oro o vesti di nessuno. Voi sapete che alle mie necessità e a quelle di coloro che erano con me hanno provveduto queste mie mani. In ogni occasione io vi ho dimostrato che è così, lavorando, che occorre prendersi cura dei deboli, ricordandosi della parola del Signore Gesù che disse: "C'è più felicità a dare che a ricevere"» (At 20,33-35). Le "opere delle mani" non sono radicate nella cupidigia del possesso o nella volontà di arricchire, ma nella fede che diventa operante mediante la carità (Gal 5,6). Non una utopia sociale né il mito del progresso tecnico ed economico, ma una comunità animata dall'amore di Cristo è la forza e l'ideale che muove il cristiano e lo spinge alla dedizione nel lavoro. Quando si tratta delle opere dell'uomo e dei loro prodotti non è in gioco l'uomo stesso, la verità e il fine stesso del mondo, ma una verità penultima. Ciò non esonera la comunità cristiana dalla responsabilità e dall'impegno nei problemi concreti e quotidiani dell'attività umana, ma indica la misura e il criterio per un esercizio autenticamente umano del lavoro. Il lavoro e i suoi prodotti non sono "l'unica cosa necessaria" di cui Gesù parlava con Marta, non sono da elevarsi al rango del bene assoluto, ma dei beni penultimi. Di qui l'esortazione di Gesù: «Badate di tenervi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è molto ricco, la sua vita non dipende dai suoi beni» (Lc 12,15). Anche nel lavoro si può concretizzare la ricerca del senso della vita, ma il lavoro non può identificarsi con il senso dell'esistenza.

V - CONCLUSIONE — Non possiamo identificare il concetto di lavoro ricavabile dalla Bibbia con quello elaborato dall'epoca moderna. Soggiace infatti alle due epoche, quella biblica e quella moderna, una differente esperienza del lavoro. Tuttavia la Bibbia fornisce un quadro di pensiero significativo per l'elaborazione di una 'teologia' del lavoro. Volendo tentare di indicare la direzione per una sintesi biblica sul lavoro, riterrei essenziali due categorie bibliche: *dono* e *desiderio*. Anzitutto la Bibbia contesta la concezione della civiltà lavoristica perché afferma che l'uomo riceve se stesso e il mondo come dono dalle mani di Dio. Anche la 'natura', con cui l'uomo stabilisce un rapporto fabbrile per la soddisfazione dei bisogni, è dono di Dio all'uomo. Il lavoro allora, nella prospettiva biblica, è attività per la scoperta e il godimento non solo della 'materialità' del dono ma anche del suo senso. Attraverso la manipolazione del dono, l'uomo realizza se stesso nella misura in cui scopre il senso del dono e può sempre più pienamente fruirne. In questa prospettiva, la Bibbia non vede alternativa tra azione e contemplazione, lavoro e 'riposo', ferialità e festa. E il lavoro è manipolazione in cerca di senso proprio perché l'uomo è desiderio, intenzionalità aperta all'assoluto e mai 'soddisfatta' dai beni particolari e finiti. Tuttavia il desiderio può essere identificato con i bisogni dell'uomo, così che si identifica la soddisfazione dei bisogni con il compimento del desiderio. Gesù ha messo in guardia contro tale pericolo, nel discorso della montagna, quando afferma che la 'vita' non si esaurisce nella soddisfazione della fame, del vestirsi, dell'ammassare nei granai. Il pervertimento del desiderio è la cupidigia, la voglia di possedere e di avere per sé senza riguardo per l'altro. La cupidigia produce la violenza, l'alienazione, l'ingiustizia. Il lavoro documenta la finitezza del desiderio umano insieme con la sua apertura al senso assoluto al quale dischiude la 'natura' come dono; ma il lavoro è anche documento del desiderio di vivere per sé e per gli altri che si concretizza nell'edificazione di relazioni umane comunitarie e, quindi, nella dedizione di sé per gli altri. Tuttavia il desiderio è sempre minacciato di convertirsi in cupidigia di possesso e in azione violenta destinata alla vacuità. Radicato nel 'dono' del Creatore della 'natura' e nel 'desiderio' dell'uomo, il lavoro liberato da Cristo della sua sempre minacciante ambiguità può diventare mediazione di comunione con Dio e tra gli uomini.

Se si propone di attuare esigenze prima ignorate o trascurate, non per questo abroga e sostituisce tutte le disposizioni vigenti, ma si limita a eliminare quelle risultanti in contrasto con il nuovo principio da attuare, e detta le norme necessarie per coordinare le nuove alle vigenti.

La mentalità degli esseni aveva spinto così avanti il principio dell'origine divina della legislazione mosaica, che nel famoso *Rotolo del Tempio* essi giunsero a riformulare tutta la legislazione contenuta nel Pentateuco presentandola come proveniente direttamente da Dio in prima persona, eliminando così la mediazione di Mosè.

La struttura particolare della legge biblica consiste dunque nella presentazione delle leggi come derivanti dalla mediazione di Mosè, mediazione che idealmente si prolunga in tutti i suoi successori nella guida del popolo. Ed è sempre in nome di Dio che legiferano sacerdoti, giudici e tribunali.

Dal punto di vista formale le leggi dell'AT si distinguono tra norme a forma di comando o apodittiche e comandi o divieti imperativi («farai... non farai...; non fare... non dire...») e norme a forma ipotetica («se tu... se un uomo... chi colpisce...»): le prime hanno di regola carattere religioso e non sempre precisano la sanzione per chi viola il precetto, mentre questa precisazione è regolare nelle seconde.

II - 1 CODICI — Tutte le raccolte legislative dell'AT si trovano nel Pentateuco; hanno un carattere occasionale; nel corso del tempo mutarono secondo l'ambiente e l'epoca; si mostrarono molto più sensibili verso la vita religiosa che verso la società civile. Secondo un ordine che appare cronologicamente verosimile, i codici si possono ordinare come segue.

- LE 10 PAROLE - di Jhwh, o Decalogo, contenenti i dieci imperativi essenziali della morale e della religione. Di esse abbiamo due formulazioni che risalgono a due epoche diverse (Es 20,2-17 e Dt 5,6-21) con notevoli varianti secondarie. Nella loro formulazione primitiva risalgono, con tutta verosimiglianza, a Mosè.

1. IL CODICE DELL'ALLEANZA (Es 20,22-23,33) - È una raccolta composita che riflette una società di pastori e agricoltori. L'attuale contesto lo riallaccia al Decalogo e all'alleanza sinaitica, ma le disposizioni si applicano a una società ormai sedentaria; perciò gli studiosi lo pongono in relazione all'epoca di Giosuè, all'assemblea di Sichem (Gs 24; cf. c. 8) e al "libro della legge" di cui si parla in Gs 24,25-26; non che in esso si additi questo 'libro', ma il codice dell'alleanza è, senza dubbio, il codice della confederazione delle tribù d'Israele e cronologicamente è databile nei primi anni dell'installazione nel paese di Canaan, intorno al 1225 a.C.

2. IL CODICE DEUTERONOMISTA (Dt 12-26) - È un corpo legale destinato a sostituire il precedente eliminando alcune disposizioni, modificandone altre e introducendone di nuove, tenendo conto di tutta la complessa evoluzione sociale e religiosa impostasi nel tempo e anche del cambiamento d'animo dovuto a molte esperienze vissute. Queste leggi hanno avuto una loro interna evoluzione e sono costituite da piccole collezioni, come si constata dal fatto che solo raramente e per brevi sezioni si può indicare un interno collegamento: siamo di fronte a molto più che un codice. Non è un corpo legale completo né dal punto di vista civile né dal punto di vista cultuale. L'autore attinge dalle tradizioni e dai costumi d'Israele quanto giudica più opportuno e adatto a illustrare e inculcare quei princìpi religiosi e morali che ritiene indispensabili a ogni israelita. Ma va oltre, nel senso che dimostra di non accontentarsi della pura osservanza della legge; vuole che questa parta da motivi giusti e sia alimentata da princìpi che non si stanca di ripetere. È un codice pervaso da spirito profetico e le sue leggi sono espressione di un grande ideale spirituale ed etico che deve compenetrare e guidare tutta la comunità israelitica. Tra i princìpi dominanti emergono l'umanità, la liberalità e la filantropia. In nessun codice (ebraico o meno) si sente un afflato e un'atmosfera di così generosa devozione verso Dio e di così larga benevolenza verso la società e verso l'uomo, in nessun altro libro i doveri dell'uomo sono

presentati con un sentimento così profondo e tenero, con una eloquenza così persuasiva. Per la prima volta in un codice biblico abbiamo qui una finale contenente le 'benedizioni' e le 'maledizioni' contro coloro che ne trasgrediranno le leggi (Dt 26,14-26; cf. Gs 8,33-34 e Dt 28,15-62). Da tutto questo e da altro ancora derivano lo stile e il vocabolario di questo codice, caratteristici e inconfondibili tra tutti i libri della Bibbia.

Secondo il parere pressoché unanime degli studiosi il codice deuteronomista ha una relazione di fondo con il "libro della legge" ritrovato all'epoca del re Giosia (nel 621-620); d'altra parte c'è accordo nel giudicarlo originario del regno settentrionale (caduto sotto gli assiri nel 721); un'ipotesi plausibile ritiene che sia stato portato a Gerusalemme e compilato sotto il re Ezechia di Giuda (716-687). Questo è il giudizio cronologico del nostro straordinario codice. [Deuteronomio I, 3]

3. LA LEGGE DI SANTITÀ (Lv 17-26) - È così designata dall'espressione: «Siate santi perché io, Jhwh vostro Dio, sono santo», ricorrente a più riprese in Lv 19-22. Il codice risulta da compilazioni e da doppioni; insiste sulla distinzione del sacro dal profano e, in modo soave e penetrante, sottolinea la necessità dell'osservanza di alcune leggi morali e cultuali affinché si mantenga in termini normali la relazione tra il popolo, il sacerdozio e la santità di Jhwh. I suoi argomenti sono piuttosto ben definiti e limitati: leggi sui sacrifici, significato del sangue, relazioni sessuali, doveri religiosi e morali, pene contro i trasgressori. Dal c. 21 in poi il codice si dirige in modo pressoché esclusivo al sacerdozio e al culto dal quale ha iniziato. Sull'antichità di certe norme vi è la convergenza della grande maggioranza degli studiosi. L'ambiente dal quale deriva questo codice è diverso da quello del codice deuteronomista, ma cronologicamente come compilazione gli è all'incirca contemporaneo.

4. IL CODICE SACERDOTALE (LV 1-7; 8-10; 11-16) - È il nome che fu dato nel secolo scorso dai critici a questa collezione e accolto pratica- mente da tutti. Come si vede, questo codice comprende gran parte di Lv ed è suddiviso in tre compilazioni: nei cc. 1-7 si trova la legge sui sacrifici; nei cc. 8-10, il rituale per l'installazione dei sacerdoti nel loro ufficio; nei cc. 11-16 abbiamo la legge di purità che termina col rituale del giorno dell'espiazione [Levitico].

Queste brevi compilazioni però non costituiscono tutto il codice sacerdotale, ma il suo fondo essenziale, al quale sono da annettere testi legislativi, paralleli o completivi, tratti dai libri di Es e di Nm; tutte queste norme e la legge di santità, a volte, sono assommate in un unico 'corpus' detto appunto "codice sacerdotale". Il contenuto del codice è costituito da norme spesso molto antiche e da altre molto recenti; la redazione finale non pare sia anteriore al periodo postesilico: è collocata dopo l'anno 538 che segna la data dell'editto di Ciro. Il codice rispecchia, dunque, solo in parte il culto e i rituali seguiti nel tempio salomonico, cioè del periodo preesilico.

III - CARATTERI DELLA LEGGE DELL'AT —

1. LEGGI E SANTUARIO - Queste antiche leggi di Israele si presentano tutte come clausole di un patto, di un'alleanza tra Dio e il suo popolo. Così è del Decalogo scritto sulle tavole della testimonianza *(edut)* o dell'alleanza (*berìt*) (Es 24,12; 31,18; Dt 9,9): «Questo è il sangue dell'alleanza che Jhwh ha stretto con voi in base a tutte queste parole» (Es 24,8); così è del codice dell'alleanza: «In quel giorno Giosuè strinse un patto con il popolo e gli diede leggi...» (Gs 24,25); e del codice deuteronomista presentato come l'insieme delle condizioni poste da Dio al popolo per il dono della Palestina: « Questi sono gli statuti e i decreti che baderete di eseguire nella terra che Jhwh... ti ha concesso» (Dt 12,1), e ancora: «Queste sono le parole dell'alleanza che Jhwh ha ordinato a Mosè di sancire con i figli d'Israele» (Dt 28,6-9); la legge deuteronomista è accolta da Giosia e dal popolo come "legge dell'alleanza" (2Re 23,2-3). Anche la legge di santità è vista in questa prospettiva: «Mi ricorderò della mia alleanza» (Lv 26,42.44); «Questi sono gli statuti, i decreti e le leggi che, per mezzo di Mosè, Jhwh stabilì tra sé e i figli di Israele» (Lv 26,46). E il codice sacerdotale: «Questa è la legge... che Jhwh prescrisse a Mosè sul monte Sinai» (Lv 7,27-28; cf. 27,34).

Le leggi erano scolpite o incise su tavole di pietra e su stele conservate dentro un santuario, come è detto del Decalogo (posto nella “tenda convegno” o “tenda dell’alleanza”) e del codice dell’alleanza. Si veda, per es., il patto sancito a Sichem: «Poi (Giosuè) scrisse queste parole nel libro della legge di Jhwh e, presa una grande pietra, la eresse ivi sotto il terebinto che è nel santuario di Jhwh» (Gs 24,26). Nel codice deuteronomista leggiamo: «Drizzerete sul monte Ebal queste pietre... e le spalmerete di calce... Sulle pietre scriverai tutte le parole di questa legge: scolpiscile bene» (Dt 27,4-8). Tutto questo aveva luogo a lato di un altare sul quale erano immolati sacrifici.

2. LEGGI E STORIA - Nei vari codici le leggi erano precedute da un breve quadro storico, ancora conservato per il Decalogo (Es 20,1; Dt 5,4-5), per il codice dell’alleanza (Gs 24,2-13) e per quello deuteronomista: i primi capitoli di Dt, infatti, sono occupati da una esposizione di tutta la storia del popolo.

Nel santuario i codici non restavano un testo di archivio. Ne viene prescritta la lettura pubblica ogni sette anni: «Nella festa delle capanne, quando tutto Israele verrà a presentarsi al cospetto di Jhwh, nel luogo che sceglierà. Raduna il popolo, uomini, donne, bambini e il forestiero affinché ascoltino, affinché imparino, osservino, mettendo in pratica tutte le parole» (Dt 31, 10-13). Che la legge dovesse essere familiare al fedele israelita è espresso con termini molto persuasivi in un testo di Dt 30,11-14, ricordato anche da Paolo (Rm 10,6-8).

I testi storici tramandarono soltanto qualche circostanza eccezionale nella quale ebbe luogo la lettura della legge: nella riforma religiosa del re Giosafat (2Cr 17,9), dopo la ‘scoperta’ del codice deuteronomista (2Re 23,2), durante la riforma di Esdra (Ne 8,4-18). Si ritiene tuttavia che queste letture pubbliche siano avvenute più frequentemente; e questo induce anche una certa analogia con l’annuale rinnovamento dell’alleanza documentato tra gli esseni di Qumran nella festa delle settimane (saùm-pentecoste), come è prescritto nel *Documento di Damasco,* nella *Regola della Comunità* e in una *Raccolta di preghiere liturgiche.*

3. SANZIONI FINALI DEI CODICI - Un tratto caratteristico del codice ebraico era la sanzione finale composta di ‘benedizioni’ e di ‘maledizioni’: le formule più complete le leggiamo nella legge di santità (Lv 26,3-41) e nel codice deuteronomista (Dt 28); del codice dell’alleanza abbiamo, forse, conservate le benedizioni in Gs 8,34; Dt 11,26-29; 27,12-13 e le maledizioni nella descrizione dello scenario dei monti Garizim ed Ebal (Dt 27,14-26) con la tardiva aggiunta di Dt 33. Non si tratta di un espediente secondario, ma di una parte importante dei codici che penetrò nella valutazione della vita del popolo e dei singoli anche a livello nazionale, come rivelano ad es. la preghiera del re per l’erezione del tempio (2Cr 6) e molte altre preghiere.

La regione più fertile, a proposito di codici, fu a quanto pare la Mesopotamia: il più antico a noi pervenuto è il codice di Ur-Nammu, re di Ur, che risale circa al 2050 a.C.; segue verso l’anno 1850 il codice di Lipit-Ishtar, promulgato da un re non ben specificato; intorno al 1700 abbiamo il famoso codice di Hammurabi re di Babilonia. Pare che questi codici non fossero norme alle quali dovevano attenersi i giudici, ma norme che dovevano regolare in maniera generale la vita sociale del popolo, mentre re e giudici che avevano in mano il potere giudiziario si regolavano secondo la consuetudine, secondo i singoli casi e in base ad analogie; non si trattava cioè di codici imperativi. Più tardi abbiamo la *Raccolta di leggi assire* che, come i precedenti codici, non rappresenta una legge di stato, ma un manuale di giurisprudenza, limitato ad alcuni settori della vita. Le *Leggi hittite* datano all'incirca al XIII sec. a.C. e per lo più intendono mutare abitudini passate attenuandole con norme nuove; più che un codice sono una raccolta riguardante casi particolari, mente i casi correnti si presuppongono regolati da norme semplici e usuali. Da nessun’altra regione ci sono giunti codici: i testi giuridici trovati nella Siria del nord a Ras Shamra e a Alalakh pongono in risalto il potere del re e si presentano come opere personali, senza alcun riferimento a una legge di stato.

Dal punto di vista del diritto l’antico medio Oriente si presenta con una fondamentale unità, espressione di una comune civiltà nella quale si applicano gli stessi principi giuridici; le varianti tra le diverse regioni non erano di grande

i

interesse. I punti di convergenza con i codici della Bibbia comprendono le benedizioni e le maledizioni che di solito concludono i contratti tra individui e tra stati, la scrittura o scultura su tavole di pietra e stele, ma non si notano convergenze su molti punti di carattere sociale.
Ecco alcuni aspetti caratteristici ed esclusivi dell'antica legislazione ebraica rispetto ad altre legislazioni dell'antico medio Oriente.

1. NEI CODICI EBRAICI DIO È CONTRAENTE - La legge ebraica regolava i rapporti di dipendenza di Israele verso il suo Dio, e dunque era una legge religiosa. Stabilisce princìpi, assicura la continuità e punisce i trasgressori dell'alleanza tra Jhwh e Israele. Tutti i codici orientali presentano gli dèi come garanti, ma nei codici dell'AT Dio non è solo garante, bensì parte contraente: nessun altro codice contiene una legge riferita interamente a Dio come autore. Nei codici dell'AT abbiamo leggi etiche, sociali, rituali mescolate le une alle altre proprio perché il campo dell'alleanza tra Jhwh e il popolo comprende tutti i rapporti degli uomini con Dio e con gli altri.

2. LEGGI E CARTA DELL'ALLEANZA - La legge era per Israele la carta dell'alleanza con Dio, dunque un impegno e anche un insegnamento, e le sue prescrizioni a differenza dalle altre leggi orientali sono spesso giustificate da un motivo. Questo può essere fondato sul senso comune, come ad es.: se un uomo in città ha fatto violenza a una giovane fidanzata sono ambedue condannati a morte, l'una perché non ha gridato chiamando aiuto, l'altro perché ha abusato della donna del suo prossimo (Dt 22,24). Altre volte il motivo può essere morale: così, nelle cause di giustizia, non si possono accettare doni perché essi 'accecano' i giudici (Es 23,8). Molto spesso il motivo è religioso: ad es. nel Decalogo l'interdizione dell'idolatria è giustificata dal fatto che «Jhwh è un Dio geloso» (Es 20,5); nella legge di santità la motivazione ricorrente è: «Io, Jhwh vostro Dio, sono santo»; tra le motivazioni storiche la principale e la più frequente è il ricordo della liberazione dall'Egitto (Es 23,9; Lv 19,36; Dt 5,15; 24,18; ecc.). Le motivazioni sono ugualmente distribuite alle leggi apodittiche (o imperative) e alle leggi casuistiche (o ipotetiche), e le incontriamo in tutti i codici, più numerose nel codice deuteronomista e nella legge di santità, meno nel Decalogo e nel codice dell'alleanza.

3. LEGGI E SALVAGUARDIA DELL'ALLEANZA - Altro aspetto generale importante che distingue la legge dell'AT è il principio ispiratore: essa è destinata a salvaguardare l'alleanza, perciò commina ai trasgressori pene molto rigorose allorché si tratta di bestemmia, di idolatria, di tutto ciò che contamina la santità del popolo eletto (bestialità, sodomia, incesto, ecc.); per il resto si distingue dalle corrispondenti disposizioni dei codici orientali per una maggiore umanità delle sue sanzioni. Ad es. la disposizione di Dt 25,11-12 (mutilazione) è un caso eccezionale; Dt 25,3 limita le battiture; Es 22,20-26; 23,4-9; Dt 23,16, ecc., proteggono l'oppresso, il povero, la vedova, l'orfano; singolarmente generosa è l'esenzione dal servizio militare (Dt 20,5-8). La regola del taglione è espressa in tutta la sua rudezza nei seguenti testi: Es 21,23-25; Lv 24,19-20; Dt 19,21: essa è anzitutto l'affermazione della proporzionalità della pena e, inoltre, pare che abbia perso alquanto della sua rudezza, come si può vedere dal confronto dei due testi di Es 21,26-27 e 21,18-19; soltanto in un caso abbiamo l'applicazione rigorosa del taglione perché, è detto, l'assassino ha contaminato il paese (Nm 35,31-34).

Era legittima la fierezza di colui che scrisse le parole: «Qual è quella grande nazione che abbia prescrizioni e decreti così giusti come tutta questa legge?» (Dt 4,8).

V - TRIBUNALI —

1. IL RE E LA LEGGE - Dall'antica Mesopotamia come pure dagli hittiti ci sono giunti codici promulgati da re: nulla di simile avvenne mai nell'antico Israele, sia a motivo del carattere religioso dei codici ebraici, sia perché essi sono in stretto rapporto con l'alleanza. I libri storici dell'AT non alludono mai a un potere legislativo del re; anche i due testi che contengono le "leggi del re" (ISam 8,11-18 e Dt 17,14-20) e il *Rotolo del Tempio* (scritto esseno di recentissima

pubblicazione), che ha un lungo paragrafo dedicato al re, non parlano mai di un potere legislativo del sovrano: anzi, il testo di ISam lo mette in guardia contro atti arbitrari, e quello di Dt gli fa obbligo di avere una copia della legge divina (il codice deuteronomista) e di uniformarsi a essa. Quando il re Giosafat riforma l'amministrazione della giustizia, i giudici da lui stabiliti devono applicare la "legge di Jhwh", e così i suoi emissari (2Cr 17,9; 19,5-7); lo stesso è detto del re Giosia rispetto alla legge deuteronomista (2Re 23,1-2). Il re è considerato intermediario come lo furono Mosè (Es 24,7-8), Giosuè (Gs 24,25-26) e, molto più tardi, Esdra (Ne 8). Secondo l'antico Israele, il re non poteva aggiungere nulla all'autorità di una legge alla quale egli pure era soggetto (Dt 27,19; IRe 8,58; 2Re 23,3). Il re ha però un potere giudiziario, come ogni capo: è appunto quanto domanda il popolo al profeta Samuele (ISam 8,5), e viene detto di Davide e di Salomone (2Sam 8,15; IRe 3,9.28; 4,1-6); perciò il Sapiente domanda 'giustizia' per il re (Sal 72.1-2) e il re è detto "il giudice di Israele" (Mi 4,14). In questa funzione il re era considerato successore di Mosè, «pieno di spirito di sapienza» (Es 18,16; Dt 34,9; Nm 27,18-23), di Giosuè (Gs 7,19-25; 24,25), successore dei 'giudici' (Gdc 10,1-5; 12,8-15) e in particolare di Samuele (ISam 7,16-17; 12,3-5). I più celebri giudizi emessi da re e tramandati dai libri storici sono: il caso del furto di una pecora (ISam 12.1-6), di una vendetta di famiglia (2Sam 14,4-11), della sostituzione di un bambino (IRe 3,16-28), della richiesta di una casa e di un campo (2Re 8,1-6), del problema di una donna di Tekòa (2Sam 14,4-11).

2. GLI ANZIANI - Fin qui si tratta di giurisdizione regale, ma l'AT ne conosce altre. In Es è narrato come dietro consiglio di suo suocero Jetro, Mosè stabilì dei capi per rendere giustizia al popolo e riservò a sé i casi più difficili (Es 18,13-26; cf. Dt 1,9-17). Comunque la si giudichi, questa narrazione indica come era rappresentata l'origine dell'autorità dei giudici. Nell'antico Israele ogni contestazione e ogni processo erano giudicati dal consiglio degli anziani, cioè dai capifamiglia delle tribù, dai notabili del luogo presenti in ogni città. Gli anziani tengono consiglio alle porte della città, luogo nel quale si discutevano tutte le questioni della comunità: a questi consigli o tribunali si riferiscono i profeti (cf. Am 5,10-15); la legge del Deuteronomio parla degli anziani che siedono alla porta della città a proposito del giudizio su di un figlio ribelle (Dt 22,13-21) e a proposito di altri casi (Dt 19-25). Un esempio del funzionamento di questi tribunali lo si ha nel libro di Rut (4,1-12).

Quando si tratta di una pena capitale la sentenza viene eseguita subito alla presenza dei testimoni. Esemplare è il caso del povero Nabot: venne citato dagli anziani e dai notabili; falsi testimoni lo accusarono di avere maledetto Dio e il re (Acab), crimine che comportava la pena di morte (Es 22,27; Lv 24,14); allora lo fecero uscire «fuori della città, lo lapidarono e morì» (IRe 21,1-13). A questi tribunali popolari sono spesso rivolte raccomandazioni di equità: devono condannare il colpevole, ma assolvere l'innocente; devono discernere i testimoni veri dai falsi; non devono seguire la maggioranza se questa è contro il diritto; non devono accettare doni, ecc. (cf. Es 23,1-3; 23,6-8; Lv 19,15.35).

3. GIUDICI DI MESTIERE - Ma vi erano anche dei giudici di mestiere, designati da un'autorità, verosimilmente dal re. Nei vari codici sono menzionati soltanto da Dt: «Costituirai giudici e scribi per ognuna delle tue tribù in tutte le città... e giudicheranno il popolo con sentenze giuste» (16,18-20). Secondo Dt 19, 15-19 in un processo religioso il teste falso deve comparire davanti ai sacerdoti e ai giudici e questi ultimi hanno il dovere di «indagare con cura», e, se trovano che il teste è menzognero, «farete a lui quanto meditava di fare al fratello». Prezioso è il passo di Dt 25,1-3 che stabilisce come si devono giudicare i contendenti: allorché i giudici condannano un colpevole a 'battiture', la sentenza deve essere eseguita in loro presenza: «Il giudice lo farà stendere giù e lo farà battere in sua presenza con un numero di colpi in proporzione del suo torto», e qui c'è la determinazione del numero massimo di battiture: non più di quaranta. Il testo di Dt 17,8-13 specifica il comportamento dei giudici nei casi controversi: «Se è troppo difficile per te un caso di giudizio tra sangue e sangue, tra diritto e diritto

nella tua città, allora ti leverai e salirai» a Gerusalemme «e andrai dai sacerdoti e leviti e dal giudice che sarà in funzione in quei giorni» e il loro giudizio sarà senza istanza. A Gerusalemme c'era dunque un tribunale supremo, laico e religioso insieme.

A tutta l'organizzazione e riorganizzazione dei tribunali fu impegnata la riforma del re Giosia (870-848 a.C.): «Egli stabilì giudici nel paese, in tutte le città fortificate di Giuda, città per città» (2Cr 19,5); ed hanno singolare importanza le parole che, nella circostanza, sono poste sulla bocca del re e rivolte ai giudici: «Badate a ciò che fate, perché non giudicate per gli uomini, ma per il Signore, che è con voi, quando fate giustizia» (19,6).

4. GIUDICI SACERDOTI - Alcuni testi (Dt 17,9.12; 19,17; 2Cr 19,8.11) parlano di sacerdoti a fianco di giudici laici, e non c'è motivo di dubitare trattandosi di una legislazione come quella dell'AT dove nel senso più ovvio delle parole non v'era netta distinzione tra civile e religioso in quanto ambedue emananti dallo stesso Dio.

Mosè «giudicava davanti a Dio» (Es 18,19), così Samuele (ISam 7,16; 8,2), e il codice dell'alleanza prevedeva certe procedure "davanti a Dio" anche con atti rituali (Es 21,6; 22,6-8; cf. Dt 21,1-9) per un omicida rimasto ignoto. Tutto ciò suppone una partecipazione di sacerdoti nei procedimenti giudiziari: discusso e meno chiaro è determinare quale era precisamente la loro particolare competenza. Nelle benedizioni di Mosè a Levi è detto che i sacerdoti insegnano i giudizi (*mispatm*) e le decisioni (*tórót*) leggere il plurale in luogo del singolare *tórah).* Lv 13-14 riserva al sacerdote la decisione a proposito della lebbra; il profeta Aggeo (2,11-12) domanda ai sacerdoti la legge *(tórah)* a proposito del puro e dell'impuro; il profeta Zaccaria domanda ai sacerdoti un giudizio sul digiuno (7,3) e parrebbe che questo giudizio fosse richiesto per la distinzione del sacro dal profano, del puro dall'impuro (cf. Lv 10,10; Ez 44.23); ma secondo i testi di Lv 10,11 e Ez 44,24 i sacerdoti avevano competenza su ogni legge: «Nelle cause si ergeranno a giudici e le decideranno secondo le mie istruzioni» (Ez 44.23).

Non vi sono tuttavia esempi concreti di giudizi dei sacerdoti, ma dai testi citati non v'è dubbio che essi intervenissero nelle cause civili ogniqualvolta era interessata una legge spiccatamente religiosa. L'asserzione di lCr 26,29 che parla di leviti "magistrati e giudici" sempre all'epoca di Davide è, con molta verosimiglianza, una maggiorata proiezione nel passato della situazione post-esilica.

All'epoca del NT il grande tribunale era il sinedrio, del quale facevano parte sacerdoti, laici, dottori della legge (o scribi) sotto la presidenza del sommo sacerdote.

5. TESTIMONI - Com'è naturale e come si è già visto nei testi sopra citati, nei tribunali come nelle contese vi erano testi di accusa e testi di difesa (cf. IRe 21,10-13). Per una condanna a morte, come per ogni causa di una certa gravità, la legge esigeva la testimonianza di almeno due testi a carico (Nm 35,30; Dt 17,6; 19,15; Dn 13,34). La testimonianza doveva essere controllata dai giudici: ma ciò non impediva che si commettessero ingiustizie (Sai 27,12; 35,11; Pr 6,19; 12,17; ecc.), come dimostra il processo contro Nabot, quello contro Susanna (Dn 13,28-29) e contro Gesù (Mt 26,59-60).

VI - GIUDIZIO DI DIO E CITTÀ RIFUGIO — Singolare è la prassi del giudizio di Dio per casi in cui un tribunale, per qualche motivo, non poteva decidere. Qualora l'accusato non avesse testimoni a discarico per la natura stessa dell'accusa o per un altro motivo, si dovevano seguire speciali modalità dettate dal codice dell'alleanza (Es 22,6-10) e dal codice deuteronomista (Dt 21,1-8). Di questo 'giudizio' conosciamo due casi. Il primo riguarda il marito che dubita della fedeltà della moglie (Nm 5,10-31): presso il santuario il sacerdote fa sciogliere nell'acqua uno scritto contenente maledizioni; la donna sotto accusa ne deve bere e se non muore è provata la sua innocenza; si tratta della così detta "prova delle acque amare". In uno scritto apocrifo del NT il notissimo *Protovangelo di Giacomo* o meglio, oggi, dopo la scoperta del più antico manoscritto, *Natività di Maria* è narrato che i sacerdoti affidarono la fanciulla Maria alla custodia di Giuseppe; ma in seguito, quando videro che ella era incinta,

misero sotto accusa sia lei che Giuseppe, e per verificare se erano esatte o meno le giustificazioni di quest'ultimo, li sottoposero tutti e due alla “prova delle acque amare”, dalla quale, naturalmente, uscirono illesi.

Un'altra forma del giudizio di Dio può essere considerato il ricorso alle sorti degli *'urim* e *tummim*; le modalità di questo giudizio non ci sono note; sappiamo che ad esso era sempre presente un sacerdote (cf. Es 28,30; Gs 7,14-15; ISam 14,38-42).

Il concetto di giustizia fu sempre molto sentito e profondo tra gli ebrei e, come appare da quanto precede, giunse spesso là dove altre civiltà non riuscirono ad arrivare nella loro storia. Ad es. non era proprio comune, presso altri popoli, la distinzione tra volontarietà e involontarietà. Ed è appunto su questa distinzione che si basa il codice dell'alleanza allorché prescrive che un omicida involontario può rifugiarsi nel santuario; però, se commise deliberatamente l'assassinio, deve essere strappato anche dall'altare (Es 21,13-14).

Una documentazione particolarmente chiara l'abbiamo a proposito di un'istituzione singolare: le città rifugio. Per sottrarre alla diffusissima prassi della vendetta del sangue, il legislatore designò città nelle quali potevano trovare rifugio gli omicidi involontari; l'ammissione in tali città non era indiscriminata, ma veniva deliberata caso per caso dagli anziani di quelle città. Qui l'involontario omicida era sottoposto al giudizio della comunità e qui rimaneva per un periodo variante (la legge prescriveva fino alla morte del sommo sacerdote), ma che si presume sufficiente per fare sbollire l'ira della vendetta del sangue. Su di tali città abbiamo testi sufficientemente chiari: Nm
35,9- 34; Dt 4,41-43; 19,1-13; Gs 20,1-9).

VII - PROPRIETÀ —

1. PRINCÌPI GENERALI - Presso gli antichi egiziani il faraone e i templi erano i proprietari di tutto il terreno; in Mesopotamia i re e i templi erano grandi proprietari terrieri, ma anche famiglie di singoli cittadini potevano essere proprietari terrieri, e qualora il re avesse voluto i loro campi, avrebbe dovuto comprarli: così stabiliva il codice di Hammurabi, e altri testi dell'antico Oriente portano alla stessa conclusione e attestano pure la notevole diffusione del regime feudale.

Il profeta Samuele, nel discorso al popolo tenuto all'assemblea di Rama, prospetta un certo numero di limitazioni alle proprietà dei singoli, che subentreranno non appena si instaurerà la monarchia: il re, afferma il profeta, vanterà diritti sui figli, sulle figlie, sui servi, sulle decime dei greggi, ecc.; inoltre «prenderà pure i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti migliori e li darà ai suoi ministri» (ISam 8,11-17). Dal punto di vista della proprietà la prospettiva di Samuele non era di certo rosea: quando il re non c'era, ogni israelita aveva la ‘sua’ terra e poteva starsene sereno «all'ombra della sua vigna e del suo fico» (Gdc 21,24-25; IRe 5,5).

Non pare sia mai esistito il feudalesimo. L'idea feudale penetrò in Israele in una maniera molto originale, cioè come trasposizione sul piano teologico dell'idea fondamentale dell'AT che il vero re di Israele era Jhwh (cf. Gdc 8,23; ISam 12,12-14). Unico proprietario terriero era lui in quanto lui solo aveva effettivamente conquistato la '"terra e l'aveva donata al popolo secondo la promessa fatta ai padri (Gen 12,7; 13,15; 15,18; Es 32,13; Dt 1,35-36; Nm 32,4; Gs 23,3.10; 24,11-13). Perciò Jhwh può in verità affermare: «Mia è la terra e voi siete residenti e ospiti presso di me» (Lv 25,23). Questo eminente diritto di proprietà limita, per principio, il diritto dei singoli ai quali è imposto il dovere di lasciare spazio al povero (Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-21; Rt 2), al passante affamato (Dt 23,25-26), alla decima annuale (Lv 27,30-32) destinandola ai leviti (Dt 14,22-23; Nm 18,21.32), e di osservare l'anno sabatico e il giubileo.

In base al detto principio generale la terra fu divisa a sorte tra le tribù come in altrettanti feudi (cf. Gs 13,6; 15,1; 16,1; 17,1; 18,1-19,49; Gdc 1,3; ecc.). A proposito dei recensiti è detto a Mosè: «A questi ripartirai la terra in eredità, secondo il numero delle persone. A chi è grande aumenterai la sua eredità e a chi è piccolo diminuirai la sua eredità» (Nm 26,53-54; cf. anche i cc. 27; 32; 34). Questa proprietà tribale era suddivisa tra le famiglie, e la proprietà terriera

i

familiare era limitata dalla legge che ne vietava severamente l'espropriazione: «Non sposterai i confini del tuo vicino posti dai tuoi antenati nella proprietà che erediterai nella terra» (Dt 19,14; cf. 27,17; Pr 22,28; 23,10; Os 5,10); se ne può vedere un esempio nella vicenda tra Nabot e la regina Gezabele (IRe 21). L'ideale era che ogni famiglia avesse la propria terra, sulla quale molto spesso si trovava pure la tomba di famiglia; e, probabilmente, nell'eredità la terra non veniva divisa.

Se un proprietario moriva senza figli, la sua proprietà andava ai suoi fratelli o agli zii o ai parenti prossimi (Nm 27,9-11); se moriva senza eredi maschi, passava alle figlie, le quali però avevano il dovere di sposarsi nell'ambito della propria tribù (Nm 27,7-8; 36,6-9). La legge del levirato (Dt 25,5-10; Gen 38,6-8.26; Rt 2,20; 3,12; 4,4-6) stabilisce che una vedova senza figli sposi un suo cognato per dare discendenza al marito defunto, e ciò anche per impedire l'alienazione di un bene familiare.

Se la povertà costringe un proprietario a vendere il suo patrimonio, il *jóbel* ha il dovere di acquistarlo. Ci sono giunti, in merito, due esempi: il campo acquistato dal profeta Geremia (Ger 32,6-9) e il campo acquistato da Booz che era stato messo in vendita dalla vedova Noemi (Rt 4,9).

Ma sia il fatto che non sempre il *jóbel* esercitava il suo diritto-dovere, sia l'evoluzione economica avvenuta sotto la monarchia facilitarono lo smembramento dei beni familiari e l'accaparramento dei ricchi proprietari: di qui la severa condanna dei profeti contro coloro che «addossano campo a campo» (Is 5,8; Mi 2,2). La legge del giubileo ritorna da un proprio punto di vista sulla inalienabilità della terra.

Nel contesto del diritto di proprietà vanno menzionati pure i depositi (Es 22,6-12; Lv 5,21-26), i prestiti gratuiti gli unici permessi verso un altro ebreo e quelli onerosi verso gli stranieri (Es 22,24; Dt 23,20-21; 15,6; Es 22,25-26; Dt 24,12-13). A questo proposito sono interessanti le limitazioni fatte da Dt 24,6 e 24, 10-11. Solo una volta si parla di pegni di immobili: si tratta di persone che nel periodo del primo post-esilio, per sopravvivere, impegnavano i loro campi, le loro case e vigne per avere del grano (Ne 5,3).

2. ANNO SABATICO - Nonostante la legge sui beni familiari, è certo che vi erano casi più o meno numerosi, a seconda delle condizioni sociali e politiche, di alienazioni di tali beni, come vi erano casi di prestiti a interesse: donde l'aumento del pauperismo e dell'asservimento dei debitori insolventi. Di qui l'allontanamento dall'uguaglianza sociale degli inizi, che restava pur sempre un ideale. Perciò la legge cercò di ovviare a tali storture con due originalissime istituzioni: l'anno sabatico e il giubileo. Ambedue queste istituzioni avevano lo scopo di porre limiti al diritto di proprietà riconducendolo entro una certa uguaglianza e si prefiggevano la tutela del principio fondamentale già più volte enunciato: la terra, cioè la Palestina, è proprietà del Dio dell'alleanza, unico signore del paese, e il suo popolo ne ha l'usufrutto e dunque una proprietà limitata. Ci si prefiggeva pure la tutela dei cittadini, di ogni ebreo che per un qualsiasi motivo si fosse dato totalmente a un padrone, in servitù. Ed ecco i dati essenziali della legge sull'anno sabatico.

Un padrone non poteva tenere un servo ebreo più di sei anni, a meno dell'espresso volere del servo: nel settimo anno gli doveva dare la libertà (Es 21,2-6). Per una serva il diritto di proprietà aveva limiti più stretti (21,7-11). Il settimo anno, detto 'sabatico' dal giorno di riposo settimanale, era contrassegnato non solo dalla liberazione dei servi ebrei, ma anche dal riposo della terra: «Per sei anni seminerai la tua terra, ma al settimo non la coltiverai e la lascerai riposare: ne mangeranno i poveri del tuo popolo e le bestie» (Es 23,10-11). In forma definitiva o in forma temporanea i debiti venivano rimessi o sospesi, come si esprime chiaramente il testo di Dt (15,1-18): «Apri generosamente la mano a tuo fratello, all'afflitto e al povero della tua terra» (15,11). Era un grande anno, questo, del condono, perciò è detto che la sua osservanza attira la divina benedizione: «Il Signore Dio per questo ti benedirà in ogni opera e in ogni impresa delle tue mani» (15,10). Cf. i testi di Lv 25,2-7; 26,34-35.43.

In pratica questo anno del condono è attestato da libri di data relativamente recente: Ne 10,32 e forse 5,1-13; IMac 6,48-54; e da Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* XI, 343; XV, 7, sebbene i passi citati anteriormente provengano da libri la cui antichità è notevolmente superiore. Questa constatazione induce qualche studioso ad avanzare l'ipotesi che i testi legislativi sull'anno sabatico avessero nell'antichità carattere più ideale che pratico: ma si tratta di una posizione non facilmente dimostrabile.

3. GIUBILEO - In questo ideale di giustizia e dì uguaglianza il codice sacerdotale non solo si associa, come s'è visto, agli altri codici, ma ad essi aggiunge un testo nuovo: il testo sull'anno giubilare: Lv 25,8-17.23-55. Sebbene il nostro termine 'giubileo' "anno giubilare" si riallacci a questo testo biblico, il contenuto e il significato sono profondamente diversi. Nell'AT il passo citato è unico e pone, anche per questo, molti problemi. Il nome deriva dal termine ebraico *jòbel,* "corno di montone" che veniva usato come tromba: l'inizio di questo anno era, infatti, annunziato dal suono grave e solenne di quest'arcaica tromba. Al termine di sette settimane di anni, cioè ogni cinquant'anni, cadeva il giubileo; iniziava dal decimo giorno del settimo mese (settembre-ottobre), cioè dal "giorno dell'espiazione": «Dichiarerete sacro il cinquantesimo anno e proclamerete nel paese la libertà per ogni suo abitante... Ognuno tornerà nei suoi possedimenti, ognuno tornerà nella sua famiglia» (25,10).

Le terre restavano incolte; ogni abitante ritornava proprietario del suo patrimonio familiare: terre e case, che per qualsiasi motivo erano state alienate, ritornavano al primo proprietario. L'inurbamento aveva già allora creato problemi particolari, e il legislatore emanò disposizioni speciali. Le transazioni fondiarie dovevano essere fatte calcolando gli anni che separavano dal giubileo, poiché non era il suolo che si vendeva o si comprava, ma un dato numero di raccolti o un certo periodo di usufrutto. I servi ebrei venivano liberati e i debitori insolventi se ebrei erano condonati: perciò i debiti e il prezzo di riscatto dei servi ebrei erano calcolati in base al numero di anni che separavano dall'anno del giubileo.

A base di tutte le disposizioni vi erano motivi religiosi, quelli già menzionati in sintesi precedentemente: la terra non può essere venduta con la perdita di ogni diritto su di essa, perché appartiene a Dio; anche i cittadini ebrei non possono restare in lunga servitù, perché essi pure appartengono a Dio che dalla servitù liberò i loro padri: «A me appartengono i figli di Israele come servi, essi sono i miei servi che io ho fatto uscire dalla terra d'Egitto. Io sono il Signore Dio loro» (25,55).

La pratica dell'anno giubilare non è testimoniata con certezza da alcun testo. È possibile che si tratti di una legge ideale di uguaglianza sociale, di giustizia mirante a limitare il diritto di proprietà dandone le ragioni profonde in pieno accordo con i princìpi del diritto esposti in tutto l'AT. Qualunque sia la soluzione a proposito della pratica, anche la sola redazione di questa legge e la sua annessione alla legge di santità, seppure in epoca relativamente tardiva, è una straordinaria conquista giuridica della legislazione anticotestamentaria.

VIII - LEGGE E ALLEANZA — Ogni pagina dell'AT è pervasa da un'idea sulla quale insistono a modo loro tutti i libri, sulla quale è basata la legge del popolo e sulla quale esso confronta la propria vita: l'idea del1'alleanza con Dio. I codici orientali antichi sono attribuiti a questo o a quel sovrano, ma la legislazione anticotestamentaria non ha nulla di simile: come s'è detto, solo Dio è presentato come autore dei codici dell'AT; ai re è riconosciuto il potere amministrativo e giudiziario, mai il potere legislativo, neppure ai re più celebrati come Davide e Salomone.

Nell'AT la legge è "la legge di Jhwh" e nei due testi in cui si parla dei poteri del re (Dt 17,14-20 e ISam 8,11-18) non vi è alcun accenno all'eventualità di un potere legislativo: un tale potere avrebbe rappresentato un'aperta e profonda contraddizione a tutta l'alleanza. I codici hanno tutti un'identica finale, esemplarmente conservataci nel codice sacerdotale e nel codice deuteronomista, con le così dette 'benedizioni' e 'maledizioni': «Se tu obbedirai fedelmente alla

i

voce di Jhwh preoccupandoti di mettere in pratica tutti i suoi comandi. Ma se tu non obbedirai alla voce di Jhwh se non cercherai di eseguire tutti i suoi comandamenti e tutte le sue leggi» (Dt 28); e Lv 26: «Ma se non mi ascolterete e se non metterete in pratica tutti questi comandi»; e dopo la penitenza e il ritorno in caso di trasgressione: «Per loro amore mi ricorderò dell'alleanza con i loro antenati, ch'io ho fatto uscire dal paese d'Egitto». Sostanzialmente tutti i codici fanno proprie le parole di Dt: «Queste sono le parole dell'alleanza che il Signore ordinò a Mosè di concludere con i figli di Israele» (28,69). L'autore di Dt vede idealmente una grande assemblea alla quale Mosè ha esposto la legge di Jhwh e così la apostrofa: «Osservate le parole di questa alleanza e mettetele in pratica. Voi siete oggi tutti al cospetto del Signore vostro Dio: i vostri capitribù, i vostri giudici, i vostri anziani, i vostri scribi per entrare nell'alleanza del Signore vostro Dio e nell'alleanza che il Signore tuo Dio stringe con te oggi» (29,8-13); e conclude con parole profonde: «Le cose occulte sono del Signore nostro Dio, ma le cose rivelate sono nostre e dei nostri figli per sempre, affinché mettiamo in pratica tutte le parole di questa legge» (29,28).

E così fondamentalmente inseparabile l'unione alleanza-legge, che quegli studiosi che propongono di vedere nella Bibbia quattro alleanze si affrettano a confrontare ciascuna di esse con la corrispondente legge nel modo che segue: con Adamo, alleanza piuttosto discussa (Gen 1,29 e 2,16-17); con Noè (Gen 9,1-7.17); con Abramo (Gen 17); finalmente con Mosè e tutto il popolo al Sinai: è con questa alleanza che tutti i codici fanno convergere l'intera legislazione ebraica, non solo, ma anche tutta la storia del popolo sia nel periodo biblico sia nel periodo postbiblico. «Oggi il Signore Dio tuo ti comanda di mettere in pratica queste leggi e queste norme; osservale dunque e mettile in pratica con tutto il cuore, con tutta l'anima. Tu hai sentito oggi il Signore dichiarare che egli sarà il tuo Dio, ma solo se tu camminerai per le vie sue e osserverai le sue leggi, i suoi comandi, le sue norme e obbedirai alla sua voce; il Signore oggi ti ha fatto dichiarare che sarai un popolo di sua proprietà, ma solo se osserverai tutti i suoi comandi» (Dt 26,16-18).

IX - DIZIONARIO DELLA LEGGE — Tale stretta relazione tra legge e alleanza si appalesa anche nella ricca terminologia anticotestamentaria designante i vari aspetti sotto i quali può essere considerata tutta la legislazione. La rassegna dei termini designanti ogni genere di leggi è ricca di sfumature, come rivela l'enunciazione dei sensi fondamentali di ognuno di loro.

1. *Tòrah* è il termine più comune e corrente per designare la *legge,* ma la sua storia è complessa; il senso fondamentale di "istruzione sociale - religiosa - cultuale - politica" emanante dalla divinità si concretizzò nell'indicazione generale designante i libri che dai traduttori greci della Bibbia in poi chiamiamo "il Pentateuco" e che il canone ebraico designa come *Tòrah.*

2. *Miswah:* "comandamento-norma", soprattutto nell'ambito religioso; spesso ricorre per designare tutta la Scrittura: al singolare come al plurale *(miswót)* può designare tanto i precetti negativi quanto i precetti positivi: è un termine comune a tutti i codici.

3. *Hoq* (plur. *huqqìm)* e *huqqah* (plur. *huqqót)* designano qualcosa di scolpito su pietra o metallo, quindi una norma fondamentale di vita da tramandare anche ai posteri: quel genere di norme che nell'antico Oriente si solevano appunto scolpire; traduciamo perciò "statuto - precetto - decreto - costume stabilito"; il più delle volte ricorre per designare norme stabilite la cui osservanza è un dovere per tutti. Memorabile è l'uso del verbo nell'espressione di Giobbe: «Ah, se si scrivessero le mie parole, se si scolpissero *[juhaqu]* in un libro!» (19,23).

4. *Mispat* (plur. *mispatim)* deriva dal verbo indicante "giudicare - fare giustizia" e designa quindi l'esito di un tribunale giudicante: "sentenza - giudizio - decisione autorevole"; ricorre in riferimento sia a sentenze di uomini sia a sentenze di Dio, ed è uno dei termini più comuni nella legislazione ebraica.

5. *'Edàh - 'edut,* termine solenne che si caratterizza dall'idea di 'testimonianza' *(ed)* ed è normalmente usato per le ordinanze divine, che a motivo della loro origine e della loro generale validità per tutto il paese erano custodite in scritture depositate nei santuari, come si è visto a proposito del

codice deuteronomista e nelle espressioni ricorrenti “arca della testimonianza” e “arca dell’alleanza” usate indifferentemente in Es, Dt e Ger proprio perché nell’arca era custodita la legge fondamentale: «Porrai nell’arca la testimonianza *(haedut)* ch’io ti darò» (Es 25,16).

6. *Piqqudim,* “comandi - determinazioni”, dal verbo *paqad,* “considerare attentamente - visitare con favore”, ecc.: ricorre poco di frequente; si legge però ben 22 volte nel Sai 119 che tesse l’elogio della legge divina.

7. *’lmar* (plur. *’imrot),* dal verbo *'amar,* “parlare - dire”; designa “sermone - detto” sia di promessa che di minaccia; nel senso che qui ci interessa, il termine è sempre riferito a Dio; la legge è un continuo ‘dire’ da parte della divinità in quanto ne rivela il volere.

8. *Dabar* (plur. *debarim),* “parola - ordine - comando”; la versione comune con ‘parola’ corrisponde alla radice verbale dalla quale deriva e fa di questo termine il più largamente usato per la designazione della legge divina nella presentazione del Pentateuco, dei libri sapienziali e dei profeti. La legge fondamentale dell’alleanza, cioè il Decalogo, è detta semplicemente “le dieci parole” (Es 34,28; Dt 4,13; 10,4). Isaia pensava, verosimilmente, alla sostanza della legge anticotestamentaria allorché a proposito di questa parola scriveva: «Come la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano più... così sarà della mia parola che esce dalla mia bocca: non ritornerà senza effetto, senza avere realizzato quanto volevo» (Is 55,10-11).

9. *Derek* (plur. *deraktm*): nel contesto metaforico che si rappresenta la vita come una ‘via’ da percorrere, era naturale che nel linguaggio di una legge fondamentalmente religiosa ‘via’ venisse a designare il modo di vivere, le norme in conformità alle quali si deve regolare la vita: «Informali sui precetti (*huqqim)* e sulle leggi *(tórdi),* fa’ loro conoscere la via *(derek)* da percorrere, quello che devono fare» (Es 18,20); e ancora: «Io so, Signore, che non è in potere dell’uomo la sua via *(derek)»* (Ger 10,23); Isaia riprende la metafora e la scioglie con la frase: «Io sono il Signore che ti insegna ciò che è vantaggioso, che ti guida sulla strada *(bederek)* da percorrere. Ah, se tu avessi badato ai miei comandamenti (*miswota*)» (Is 48,17-18).

X - LEGGE E NUOVA ALLEANZA — Legge e alleanza, dunque, presentano un vincolo profondo e come sono nell’AT l’una suppone l’altra e le è proporzionata. Nei momenti più gravi della sua storia, Israele, conscio di avere trasgredito la legge e infranto l’alleanza, ha intravisto e anelato una nuova alleanza *(beni hadasah)*.

Così il profeta Geremia intravede la stipulazione di una nuova alleanza da parte di Dio, nella quale la legge sarà finalmente incisa nel cuore del popolo (Ger 31,31-33), fino a immedesimarsi con ogni uomo del suo popolo, sì da non essere più un elemento esterno, ma un trasporto interiore. Ed Ezechiele esprime lo stesso anelito in un modo più immediato e palese promettendo un rinnovamento profondo, “un cuore di carne” e “uno spirito nuovo”; un cuore di carne in luogo del cuore di pietra che il popolo aveva dimostrato di possedere con le sue inosservanze della legge; un rinnovamento finalizzato allo ‘spirito’ che Dio immetterà in ognuno, affinché «osserviate i miei decreti *(huqqaj)* ed eseguiate le mie norme *(mispataj)*» (Ez 36,25-28). A questi due profeti fecero eco, in periodi posteriori, il Secondo e il Terzo Isaia con lo stesso desiderio di rinnovamento del binomio alleanza-legge (54,9-10 e 59,21), promettendo una “alleanza eterna” *(berti ólatti)* (55,3 e 61,8).

Alle soglie del NT, intorno al II-I sec. a.C., gli esseni credettero giunta l’epoca di questo rinnovamento e denominarono se stessi “i fedeli della nuova alleanza”. Si osservi che “nuova alleanza” per tutti costoro, profeti ed esseni, non significava stipulazione di un patto diverso, differente da quello contratto al Sinai con la mediazione di Mosè, ma rinnovamento, appunto, dell’alleanza sinaitica, che è alleanza eterna; per gli esseni come per i profeti la novità consisteva nello spirito nuovo col quale anelavano, o si proponevano, l’osservanza dell’alleanza mosaica, della legge del Pentateuco, come dimostrano abbondantemente gli scritti esseni che esigono uno spirito e una prassi molto più severi di quella che era l’interpretazione comune del giudaismo ufficiale.

i

La nuova alleanza, intesa in modo cristiano, era qualcosa di diverso. Il contenuto della nuova alleanza annunciata da Gesù (ICor 11,25; Lc 22,20; 14,24; Mt 26,28) si specificherà lentamente nei primissimi anni del cristianesimo; e le cose non sono così semplici: Paolo addita come prerogative degli israeliti sia l'alleanza sia la legge (Rm 9,4; cf. 1,17-18). È nel contesto dell'alleanza neotestamentaria segnata dal sangue di Gesù (come l'alleanza mosaica fu segnata dal sangue di un agnello: Es 24,8) che si comprende la singolarità, la novità, ma anche il grande peso della legge dell'amore: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi»; «Questo vi comando: che vi amiate» (Gv15,12.17); per giungere alla non facile e sempre anelata realizzazione dell'ideale sintetizzato da Paolo nelle parole: la legge è una «fede operante per mezzo dell'amore» (Gal 5,6).

765 **Legge/Diritto**

i

LETTURA EBRAICA DELLA BIBBIA

Non fu certo l'unica corrente giudaica, né in epoca intertestamentaria, allorché le tendenze furono svariatissime (sadducei, esseni, zeloti, carismatici, battisti, ellenisti, ecc.), né in epoche successive (si pensi ad es. allo scisma caraita dell'Vili sec. d.C.), né in momenti ancora più tardi, quando la corrente mistico-cabbalistica raggiunse il suo massimo vigore o si assistette all'esperienza estrema dei sabbatiani o al sorgere del movimento chassidico. Il confronto con la Scrittura accompagna il popolo d'Israele fino ai nostri giorni; perché esso anche se i cristiani troppo spesso lo hanno dimenticato non solo è vivo, ma è ancora e sempre eletto e primogenito (cf. Rm 9,4; 11,29). Di tutte queste correnti non si parlerà. Basti dirne l'esistenza.

Cercheremo di ricostruire dall'interno il senso della Scrittura tipico della corrente rabbinico-farisaica (i cui influssi sono evidenti fino all'oggi), affidandoci più all'autocomprensione che la tradizione ebbe di se stessa che ad apparati critico-filologici, perché quella e non questi pare maggiormente utile e significativa per una prima introduzione all'argomento.

II - PROCLAMAZIONE SINAGOGALE DELLA SCRITTURA — Mettiamoci nei panni di chi, per la prima volta, entra in una sinagoga. Egli cercherà di orientarsi individuando il punto di riferimento decisivo di quello spazio chiuso. Subito constaterà che il luogo verso cui si orienta l'aula è l'armadio sacro *(arònt haqódes)* posto sulla parete rivolta verso Gerusalemme. Immediatamente dopo apprenderà che in quell'armadio (sito in una posizione per molti versi analoga a quella di un tabernacolo in una chiesa cattolica) è contenuto, avvolto in drappi e ornamenti, un *Sefer Tórah,* ovverosia una copia manoscritta del Pentateuco (in ebr. Tòrah). L*'arón* si ispira all'antica arca dell'alleanza (*aron habent),* contenente le due tavole di pietra depostevi da Mosè (cf. Es 40,20; IRe 8,9; Eb 9,4), scomparsa con la distruzione del primo tempio. In luogo di quell'unica arca, ora ve ne sono tante, contenenti non tavole di pietra, bensì rotoli di pergamena, con su scritto, in grafia uniforme, l'immutabile testo della Tórah. I rotoli sono oggetto di timore e amore; sono il luogo in cui, attraverso la parola, inabita la divina presenza.

La *Tórah* (Gen, Es, Lv, Nm, Dt) rappresenta per l'ebraismo la pienezza della rivelazione. Essa è immutabile, irrevocabile (cf. Es 31,16; Dt 19,13 e il nono articolo di fede di Maimonide), addirittura preesistente alla creazione (cf. Gen Rab. 1,1). Le altre due parti della Scrittura (cf. prologo al Sir), cioè *Nebitm* (Profeti, divisi in anteriori: Gs, Gdc, 1 e 2Sam, 1 e 2Re; e posteriori: Is, Ger, Ez e i dodici minori) e *Ketubim* (Agiografi: Sai, Pr, Gb, Ct, Rt, Lam, Qo, Est, Dn [non incluso nei Profeti], Esd, Ne, 1 e 2Cr, pur essendo anch'esse sacre e ispirate, sono dotate di autorevolezza assai minore; tant'è che il Talmud le considera come «parole della tradizione» *(dibré qabbalah,* cf. B. RoS Has. 7a, 19a; B.B. Qam. 2b; Sanh. 99b; B. Nid., 23a, ecc.). Questi libri si presentano come inviti a ritornare alla Tòrah per poterne ancora cogliere tutta la ricchezza: «Se Israele fosse stato degno [della Tórah], la rivelazione contenuta nei Profeti e negli Agiografi sarebbe stata inutile» (Qo Rab. 1,13). Tutto quanto fu insegnato ai profeti era già stato detto sul Sinai (cf. Tanh. Jetro 11). Per la tradizione rabbinica gli altri libri si presentano come le prime forme di interpretazione della Tòrah mediante l'intervento dello "spirito santo" (*beruah haqódes).* Privilegiare l'universalismo profetico, lo slancio lirico dei salmi o qualsiasi altro elemento biblico a scapito delle pagine talora dure della Tórah è perciò segno di non comprensione dell'ebraismo.

Il *Sefer Tórah* diviene pienamente luogo in cui inabita la divina presenza non quando è riposto, bensì quando è *proclamato.* La Scrittura viene in genere significativamente chiamata Miqra', cioè lettura ad alta voce (l'altro nome con cui normalmente la si indica è Tanak, dalle iniziali delle sue tre parti). Non a caso, accanto all*'arón,* l'altro fulcro dell'aula sinagogale è costituito dal pulpito *(bimah* o *tebah*): il luogo da cui viene proclamata la parola. Ma vi è qualcosa di ancor più importante. In qualsiasi spazio, stanza o altro, si possono svolgere

funzioni sinagogali solo se, oltre al luogo in cui il *Sefer è* deposto e quello da cui è proclamato, vi è la presenza viva dell'assemblea che proclama e ascolta, rappresentata dal *mintan* (cf. M. Meg. 4,3), costituito da un minimo di dieci uomini adulti (numero che, secondo la tradizione mosaica, rappresenta il raggruppamento più piccolo del popolo: cf. Dt 1,15; M. Sanh. 1,16; B. Meg. 23b).

Il termine 'sinagoga' deriva proprio dal termine *'edah* (assemblea) tradotto dai Settanta con *synagòghé.* La proclamazione della parola nelle sinagoghe è pratica antichissima, attestata esplicitamente dal NT (cf. Lc 4,16; At 13,14; 15,21). A questo scopo la Tórah fu divisa in tante sezioni *(parasah*, pi. *parasót)* da proclamarsi ogni sabato (secondo l'antico uso palestinese in un ciclo triennale, secondo l'uso babilonese poi universalmente prevalso in un ciclo annuale, cf. B. Meg. 29b). Ad essa segue una lettura tratta dai Profeti *(haftarah, pi. haftaròt;* cf. la lettura del rotolo di Is compiuta da Gesù nella sinagoga di Nazareth, Lc 4,4-19; cf. anche At 13,15), scelta talora in armonia con i testi della Tórah (cf. M. Meg. 4,3.9; B. Meg. 29b).

La proclamazione del testo sacro all'assemblea è, da epoca remota (V sec. a.C., cf. Ne 8), elemento peculiare d'Israele, che anche in ciò si rivela primogenito tra molti figli (cristianesimo, islam). La proclamazione settimanale della Tórah può vedersi come un vero e proprio atto di rinnovamento dell'alleanza sinaitica tra Dio e il suo popolo. In questo spirito può vedersi una certa analogia tra la lettura sinagogale delle *parasòt* della Tòrah e la celebrazione dell'eucaristia cristiana, l'una e l'altra rappresentando il memoriale della stipulazione originale dell'alleanza, avvenuta, rispettivamente, sul Sinai e nel corso dell'ultima cena. Nell'azione sinagogale la "liturgia della parola" ha già in sé anche un valore sacramentale, memoriale. La Tòrah è *sefer haberìt,* "libro dell'alleanza" (Es 24,7), anche perché attraverso essa l'alleanza è continuamente rinnovata. Questo è il senso profondo dell'antica tradizione che (ovviamente in modo inattendibile dal punto di vista storico) fa risalire a Mosè stesso la lettura settimanale della Tòrah (cf. P. Meg. 75a: Tg. Ps.-J. a Es 18,20; Midras Gad. Es, e, probabilmente, At 15,21). Proclamare la Tòrah significa infatti riassumere su di sé il significato globale dell'evento irripetibile avvenuto sul Sinai.

L'esperienza giudicata più volte come l'inizio 'ufficiale' del giudaismo e della liturgia sinagogale, cioè la lettura pubblica della Tòrah da parte di Esdra, l'uomo del libro *(sófer)*, di solito non molto felicemente tradotto con 'scriba', cf. Esd 7,6, è posta tutta sotto l'insegna della riassunzione su di sé del giogo della Tòrah, del ritorno al "giorno santo" *(jòm qados)* in cui fu stipulata l'alleanza. Esdra «aprì il libro alla presenza di tutto il popolo... Esdra benedisse il Signore, Dio grande, e tutto il popolo rispose: "Amen! Amen!", elevando le mani... e si prostrarono davanti al Signore, con il volto a terra» (Ne 8,5). Le modalità d'espressione, a cominciare dalle risonanze quasi teofaniche e dall'enfatico "tutto il popolo" *(kól haarri),* tendono a indicare l'esistenza di una stretta analogia tra quella lettura e il giorno in cui fu stipulata l'alleanza sul Sinai (cf. Es 24,3; 34,10).

La parola viene proclamata particolarmente di sabato. Secondo un'interpretazione talmudica (B. Sabb. 49b), di sabato sono proibite tutte le azioni necessarie per la costruzione del tabernacolo nel deserto. Il sabato diviene così il nuovo santuario legato non allo spazio bensì al tempo (cf. J.A. Heschel, *Il sabato,* 46); ed è assai significativo che la sua santità sia unita fin dall'antico alla proclamazione della parola. Se si pensa poi, da un lato, che il sabato è anche memoriale della liberazione pasquale (cf. Dt 5,15) e dall'altro che il dono *(mattali)* della Tòrah è ricordato in modo particolarissimo nella festa di Sabuòt (lett. settimane), ben a ragione «si, potrebbe raffigurare liturgicamente l'accesso ebraico alla Scrittura come il passaggio da Pesah (pasqua) a Sabuòt (Pentecoste), che celebra e attualizza il movimento storico dall'Egitto al Sinai» (P. De Benedetti, *Bibbia e Ebraismo,* 8).

III - TÒRAH E PRASSI — La radice ebraica del termine Tòrah è *jrh,* 'additare', 'insegnare' (la stessa da cui deriva *móreh,* maestro): dunque andrebbe tradotta con termini come 'insegnamento', 'ammaestramento' (senso conservatosi

nell'aramaico *'oraria),* piuttosto che con 'legge' (derivata dalla scelta dei Settanta di rendere Tòrah con *Nómos).* Dichiarare inadeguato il termine 'legge' per tradurre Tòrah, se da un lato mette in evidenza che nella Tòrah non vi sono solo precetti ma anche narrazione, dall'altro non vuole in nessun caso considerare marginale la dimensione dei comandamenti, dei precetti (*miswah,* pi. *miswót,* dalla radice *swh,* comandare). Tradurla con 'insegnamento' renderebbe, tra l'altro, assai meglio l'apparente paradosso di trovarsi di fronte a un *corpus* di precetti immutabile, eppure né rigido né sclerotizzato: si tratta infatti di un *corpus,* per così dire, vitalmente immutabile.

«Nel terzo mese dall'uscita dei figli d'Israele dalla terra d'Egitto, in *questo* giorno [*hajóm hazeh*] arrivarono al deserto del Sinai» (Es 19,1). Perché 'questo' e non 'quel'? Perché il giorno in cui viene data la Tòrah non può diventare cosa passata: «La Tòrah è come se fosse stata data oggi» (Tanh. ed. Buber 11,76; cf. Sifre a Dt 11,13; B. Ber. 63b; Rasi a Es 19,1 e a Dt 11,13 e 26,16). La proclamazione è sempre finalizzata all'esecuzione, la quale, per sua natura, è sempre inevitabilmente legata all'oggi, al qui e ora. Anche l'esecuzione dei precetti, che per la tradizione ebraica è il modo unico di accoglierli pienamente come rivelazione il 'fare' infatti precede lo stesso 'ascoltare' («Faremo e ascolteremo tutto quello che il Signore ha detto»: Es 24,7), è lettura, interpretazione biblica. Anche i precetti, attraverso la loro esecuzione, divengono memoriale dell'evento unico che costituì Israele come popolo (cf. Dt 27,9). Un esempio significativo tra tutti è in proposito il precetto delle frange *(sifit)* da apporre all'estremità delle vesti (cf. Nm 15,37-41) e portate anche da Gesù (cf. Mt 9,20; 14,36; Mc 6,56; Lc 8,44) che rappresentano solo un invito a ricordare e a mettere in pratica tutti gli altri precetti, a santificarsi, a volgere il cuore verso Dio che ha fatto uscire il proprio popolo dall'Egitto per poter essere il suo Dio (cf. Nm 15,41).

L'evento liberatorio operato dal braccio di Dio, di cui ci si ricorda all'inizio del Decalogo (cf. Es 20,2; Dt 5,6), fonda in modo eteronomo la validità dei precetti. I comandamenti assumono infatti il loro valore di atti di santificazione solo in virtù della libera volontà divina, non in virtù del loro intrinseco valore, di cui possono anche essere del tutto sprovvisti, come quando viene proibito di cuocere il capretto nel latte della madre: Es 23,19; 34,26; Dt 14,21 (cf. Pesiq. Rab Kah. 40a-b; Dt Rab. 6,2). Proprio a motivo di questa eteronomia la messa in pratica del precetto diviene così memoriale dell'opera di Dio, lettura e interpretazione del testo sacro.

L'esecuzione letteralissima divenuta interpretazione profonda (e per certi versi trasfigurante) del testo si manifesta, ad es., nell'invenzione di oggetti-simbolo, come i *tefillìn* (filatteri), che si legano alla fronte e al braccio sinistro durante la preghiera dei giorni feriali (cf. Es 13,9,19; Dt 6,8; 11,18), o le *mezuzdt,* le scatolette poste a guardia degli stipiti delle porte (cf. Dt 6,9; 11,20), o anche i riccioli *(peót)* che scendono inanellati dalle tempie (cf. Lv 19,27; 21,5). Sono segni che interpretano la Scrittura nella dimensione dell'atto e, da sempre, testimoni fedeli della parola.

1. L'HALAKAH COME CODIFICAZIONE DELLA NORMA - La professione dell'unità di Dio in Israele è affidata non a dogmatiche professioni di fede, bensì alla concreta fedeltà alla parola che da lui proviene e che bisogna perciò trasmettere di generazione in generazione. La più antica e profonda professione di fede ebraica, lo *sema*' ('ascolta', cf. Dt 6,4ss; Mc 12,3), si risolve tutta in un invito ad ascoltare la parola di Dio e a comunicarla. È attraverso la trasmissione, lo studio, la pratica che la parola resta valida e si presenta come se fosse pronunciata in *questo* giorno. Israele è stato in grado di attribuire alla parola una simile capacità di presenza affidandosi a due dimensioni fondamentali: *Vhalakah* (la via normativa) e *l'haggadah* (la narrazione omiletica). Esse possono anche intendersi come «il contenuto della letteratura rabbinica», mentre la Misnah e il midras «descrivono il metodo e la forma di quella letteratura» (cf. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature,*).

Per *halakah* s'intende l'insegnamento da seguire, la regola e lo statuto da cui si è guidati, la norma che determina l'esecuzione dei precetti.

i

Il termine deriva dalla radice *hlk* che ha il senso di ‘andare’, ‘camminare’, ‘seguire’: «Beati quelli la cui via *(derek)* è perfetta, che camminano *(haholktm)* nella Tòrah del Signore» (Sal 119,1-2). Per usare un’antica espressione (cara anche ai primi scrittori cristiani), *Vhalakah* rappresenta la «via della vita» (*derek hajjim,* Ger 21,8; cf. Dt 30,15; Sir 15,7; Mt 7,14; *Didaché* 1,1); i precetti furono infatti dati a Israele «perché mettendoli in pratica vivesse per loro» (Lv 18,5; cf. B. Sanh. 74a; Tos. Sab. 16). Vi è tuttavia, come vedremo, qualcosa del tutto peculiare che distingue *l’halakah* rabbinica dall’elencazione di opere sante e vivificanti che compare nella *Didaché* o nella parte parenetica delle lettere paoline. Innanzitutto ne va considerato il carattere più esteso. In essa non compaiono soltanto regole morali, ma, a pari titolo, anche regole rituali, civili, giuridiche, alimentari e così via (e ciò la rende accostabile piuttosto alla *sharia* “via diritta”, “via battuta” islamica). Essa rappresenta la “via della vita” nell’accezione del tutto propria che nessun aspetto del vivere le sfugge, nessuna componente della vita può sottrarsi alla sua forza santificante.

Altra dimensione propria dell’*io-lakah è* che essa, pur essendo divina nella sua origine, nel suo sviluppo è affidata alle mani dell’uomo, secondo lo spirito bilaterale dell’alleanza, tanto presente al Dio e al popolo d’Israele. Per comprendere ciò giova chiedersi il modo in cui un comportamento può diventare halakico. Vi sono quattro modi principali: quando si tratta di un comportamento accolto da tempo e fondato sul *minhag* (‘costume’, cf. M. B. Mc. 7,1); quando è garantito per opera di autorità riconosciute *(dibré so ferini,* “parole degli scribi”); quando è sostenuto da un’adeguata prova scritturistica e infine quando è votato a maggioranza da un consesso competente (sinedrio o accademia rabbinica; cf. B. B. Mes. 59b; B. Sanh. 3b; B. Hul. Ila). A proposito di quest’ultimo punto un passo talmudico narra che R. Eliezer ben Hircanus (fine I sec. d.C.) non riuscì a far prevalere il proprio punto di vista, pur avendo dalla sua miracoli strepitosi e persino l’approvazione di una voce celeste *(bat qòl,* lett. “figlia di una voce”), poiché la maggioranza dei dottori era di diverso avviso: «La Tòrah ci venne data sul Sinai. Non bisogna dar peso alle voci celesti». Infatti già la Tòrah dice: «Dovete decidere a maggioranza», secondo un’interpretazione rabbinica di Es 23,2 (B. B. Mes. 59b). Non esistono ulteriori voci dal cielo volte a modificare la Tòrah sinaitica custodita e praticata in terra dai figli d’Israele («il comandamento che oggi ti do... non è in cielo», Dt 30,2); da quel momento essa (che parla il linguaggio degli uomini, cf. B. B. Mes. 3lb) è affidata alle mani dell’uomo che ne deve ricavare le norme di comportamento, anzi di santificazione, per ogni circostanza del vivere.

Trasmissione, studio, dibattito, decisione, esecuzione sono i termini di riferimento essenziali e peculiari per comprendere *Vhalakah.* La “catena della trasmissione” (*falselet haqabbalah)* è la permanente garanzia della possibilità di continuare ad alimentarsi alla fonte della rivelazione: «Mosè *ricevette* la Tòrah dal Sinai e la *trasmise* a Giosuè, e Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea [interpretata dalla tradizione rabbinica come un organo deliberativo iniziatosi all’epoca di Esdra]» (Abòt 1,1; la stessa terminologia compare anche in Paolo, cf. ICor 11,23; 15,3).

Cosa s’intende esattamente per trasmissione della Tòrah? Non si tratta solo del testo scritto, bensì fin dall’epoca di Esdra anche di una fitta serie di interpretazioni volte a salvaguardare, specificandoli ed estendendoli, i precetti, nonché a erigere come si esprime la tradizione una siepe (*sejag*) attorno alla Tòrah (Abòt 1,2). Così la già citata proibizione di cuocere il capretto nel latte della madre (cf. Es 23,19; 34,26; Dt 14,21) diviene, in virtù della siepe erettale attorno da generazioni e generazioni di dottori, la proibizione di ogni forma di contaminazione tra carne e latticini, norma ancor oggi in vigore nella cucina *kaser* (ritualmente pura). I - 613 precetti della Tòrah rappresentano la totalità: tale è il valore che viene dato alla loro divisione in 365 precetti negativi (uno per ogni giorno dell’anno) e 248 positivi (in corrispondenza al numero delle membra umane, cf. B. Mak. 23b). Tuttavia, per diventare davvero modello unico e significativo per ogni circostanza del vivere, la Tòrah non deve essere soltanto studiata e meditata, ma anche ‘dilatata’, cioè applicata, attraverso

l'interpretazione, a circostanze sempre mutevoli.

Non per questo si abbandona la convinzione che la Tòrah è stata rivelata nella sua interezza e che nulla di essa «è rimasto in cielo» (cf. l'interpretazione di Dt 30,12 data in Dt Rab. 8,6); infatti si ritiene che in essa siano contenute, in germe, tutte le sue ulteriori interpretazioni perpetuamente legate alla loro origine da una specie di cordone ombelicale (ed è proprio all'interno di questo dipanarsi della parola che troveremo alcune delle tipiche forme della letteratura rabbinica, il midras e la codificazione della Tòrah orale compiuta dalla Mìsnah).

Un primo gruppo di interpretazioni come si è avuto modo di accennare si trova già all'interno della Scrittura, ed è rappresentato dai Profeti e dagli Agiografi. Proprio in questo senso vanno intesi i passi secondo cui «i Profeti e gli Agiografi sono la Tòrah» (Tanh. ed. Buber IOa; 124a-b; Midras ai Sal 78,l,172b); lo sono in quanto, come "parole della tradizione", interpretano autorevolmente e ispiratamente il testo, divenendo in ciò momenti di uno stesso processo di rivelazione, e divenendo nel contempo modelli d'interpretazione.

2. IL MIDRAS HALAKICO COME ESPLICAZIONE DELLA TÓRAH - Un altro gruppo di 'interpretazioni' della Tòrah è quello formato dal midras (solo in un secondo momento ci saranno midrasim dedicati anche ad altre parti della Scrittura). Il midras (dalla radice *drs,* cercare) deriva dall'instancabile attività d'indagine e di scrutamento del testo rivelato compiuto dal popolo primogenito di Dio. Il termine nel suo complesso indica la tradizionale ermeneutica biblica, i cui primi esempi si trovano, come si è accennato, all'interno della stessa *Miqra'.* Infatti se il sostantivo *midras* nella Bibbia compare solo due volte (2Cr 13,22; 24,27) per riferirsi a fonti per noi imprecisabili del Cronista, le forme verbali sono invece di uso assai frequente sia per riferirsi alla ricerca di Dio nel culto e nella preghiera (cf. Dt 12,5; Am 5,4; Sal 34,5; 69,33; 105,4; 2Cr 1,5; ecc.), sia per riferirsi all'indagine sulla Scrittura, uso, questo, sempre più frequente in epoca postesilica (cf. Is 34,16; Sal 119; 45; 94; lCr 28,8, ecc.). Nella Scrittura compaiono anche le prime figure di *darsan,* indagatore e scrutatore dei testi sacri: Esdra (Esd 7,10) o Ben Sira (cf. Sir 24,22-24; il Sir è però testo deuterocanonico). Il *dorsali,* l'interprete della Scrittura e innanzitutto della Tòrah (figura che esiste anche a Qumran, cf. 1QS 6,6-7; CD 6,7 e 7,18), opera di norma in due ambienti fondamentali: nella sinagoga in qualità di 'predicatore' (quando, per lo più in modo haggadico, commenta le *parasót* e le *haftaròt)* e nel *bet ha-mìdras* (tradotto di solito con "casa di studio", meglio sarebbe dire "casa di indagine, di spiegazione"; il termine compare per la prima volta in Sir 51,23, reso dai Settanta con *oikos paideias).* Nel *bet ha-midrasi* maestri e gli scolari si dedicavano al discernimento delle Scritture, prestando attenzione soprattutto alla dimensione pratica dell'atto e delle condizioni che potevano renderlo memore e santificante. A tal punto fu considerata importante quest'attività di studio e di interpretazione, che secondo certe posizioni tradizionali la santità del *bet ha-midras* è superiore a quella della stessa sinagoga.

Nella letteratura rabbinica il termine midras indica innanzitutto una spiegazione della Scrittura (cf. P. Joma 40c; B. Qidd. 49a-b; Gen Rab. 42, 1, ecc.). A differenza dell'esegesi letterale (chiamata in seguito, a partire da RaSi, sec. XI, *pesai),* il midras va alla ricerca dello spirito delle Scritture, volendole mantenere, pur nel continuo variare delle vicende, come punto di riferimento permanente (cf. B. Joma 69b). Il midras è perciò peculiare a Israele proprio a motivo della fede in una rivelazione consegnata a immutabili testi sacri, che devono però continuare a parlare in circostanze diverse. «Finché ci sarà un popolo di Dio che considera la Bibbia come parola vivente di Dio, ci sarà sempre midras, cambierà solo il nome» (R. Bloch, *DBS* V, 1266). Anche in questo caso l'unicità d'Israele non si disgiunge dalla sua primogenitura.

Proprio in virtù di quest'attaccamento al testo l'ermeneutica propria del midras, anche quando è rivolta all'atto, all'esecuzione dei precetti, si inscrive tutta nel mondo della parola. Il Talmud indica l'opera di fedele dilatazione compiuta dal *darsan* paragonando, sulla scorta di un passo di Ger (23,29), l'esegesi all'opera di un martello che percuote una roccia e ne fa sprigionare una

i

miriade di scintille (B. Sabb. 88b). L'esegesi inizia sempre con l'avvicinare il passo da commentare ad altri brani del testo rivelato (la Scrittura commentata con la Scrittura) non in base a qualche processo logico di tipo induttivo o deduttivo, bensì in base a un'analogia puramente linguistica. Le codificate regole ermeneutiche (*middót)* gravitano tutte nell'universo della parola, accostando termini in base al suono, alla radice simile, alla semplice uguaglianza verbale (disposizione uguale *gezerah sawah* di R. Hillel); oppure considerando le lettere di una parola come nucleo produttivo di altre parole *(notariqon,* acrostico) e così via per tutte le altre regole (32 nella codificazione più ampia e tardiva di R. Eliezer, fine del II sec. d.C.).

Lo studio e lo scrutamento della Tòrah ha fondamentalmente due scopi: lo sviluppo *halakah* e l'esegesi omiletica. La prima, che affronta la parte normativa della Tórah, si sviluppa soprattutto nelle "case di studio", la seconda soprattutto nell'attività omiletica sinagogale (cf. Mt 13,54). Si produssero così due tipi di midrasim: il midras halakico e il midras haggadico (su cui si tornerà in seguito). Gradualmente si pervenne a una codificazione scritta di tutta questa infaticabile attività interpretativa del testo rivelato. Sorsero così vari gruppi di midrasim, i più antichi dei quali (risalenti nell'attuale stesura ai sec. II-III d.C.) sono prevalentemente di natura halakica.
I principali sono: Mekilta (lett. 'misura', II sec. d.C.) di R. Ismael sulla parte precettistica dell'Es (e contenente anche numeroso materiale haggadico); Sifre ('i libri') su Nm e Dt, elaborati dalla scuola di R. Ismael; e Sifra ('il libro') su Lv, appartenente alla scuola di R. 'Aqibah.

3. LA TÒRAH ORALE - Il processo di specificazione e applicazione dell'unica immutabile Tòrah, accanto all'attività di indagine del testo scritto, si manifestò in un altro modo fondamentale. Oltre alla Tòrah scritta *(Tòrah sebiketab)* esiste infatti la Tòrah orale *(Tòrah sebealpeh).* Per la tradizione rabbinica esse rappresentano due aspetti di un'unica rivelazione e, per certi versi, indicano il massimo momento di saldatura tra le interpretazioni e la loro origine. La posizione tradizionale è espressa con grande chiarezza dal commentatore medievale R. Jonah ben Abraham (sec. XIII): «È scritto: "Ti darò due tavole di pietra, la *tòrah* e la *miswah"* (Es 24,12); la *tòrah* si riferisce alla Tòrah scritta, la *miswah* si riferisce alla Tòrah orale. Perciò tutti i comandamenti furono dati a Mosè sul Sinai con le loro interpretazioni: quel che è scritto è chiamato Tòrah scritta, l'interpretazione [che l'accompagna] è chiamata Tòrah orale», cosicché solo grazie a quest'ultima «possiamo conoscere il vero significato della Tòrah scritta» (Sime'on ben Zemah Duran, sec. XIV-XV).

La *Tòrah Sebealpeh* all'inizio «non è altro che la prima indispensabile interpretazione della Tòrah scritta» (K. Hrubj, *DSAM* Vili, 1529). Se dal punto di vista della dignità la Tòrah scritta è superiore a quella orale, dal punto di vista dell'applicazione quotidiana bisogna seguire piuttosto i dettami di quest'ultima (cf. M. Soferim 15,6) a motivo della sua capacità di essere trasmessa, discussa, rinnovata, arricchita, fino al punto di rendere possibile partire direttamente dalle interpretazioni e non da un esplicito riferirsi a un versetto scritturale (e ciò costituisce una delle differenze formali tra midras e Misnah). Se infatti la Tórah scritta contiene il *kelal* (principio generale), quella orale contiene il *perat* (dettaglio).

Il termine 'arricchimento' va inteso però in un'accezione del tutto particolare. Per quanto tutto, assolutamente tutto, sia stato rivelato (cf. B. Ber. 5a), secondo l'opinione dei maestri la *Tòrah sebealpeh* non si è conservata nella sua originaria interezza e purezza. Tuttavia è proprio quest'apparente fragilità a renderla indispensabile per chi voglia quotidianamente camminare sulla via della Tòrah. È infatti proprio questa non automatica trasmissione, quest'integrità non assicurata in modo definitivo a mantenere aperta la Tòrah orale, a renderla bisognosa di un continuo rinnovamento, a costituire chi a lei si affida capace di dipanare l'inesauribile matassa della parola, tirandone fuori come l'evangelico scriba istruito nel regno cose nuove e cose vecchie (cf. Mt 13,52). Perciò si giunge a dire: più che alle parole della Tòrah scritta bisogna prestare orecchio a quelle dei *soferim* (cf. Nm Rab. 14,4), non a motivo della loro dignità

(infinitamente minore), bensì in virtù della loro capacità di calare nell'oggi quelle antiche inestinguibili parole.

a. *La Misnah* - La Tòrah orale (interpretazione autentica di quella scritta) fu considerata da Israele come sua particolarissima eredità che lo distingue e lo santifica (il termine *qadós,* santo, nel suo senso originario vuol dire distinguere, separare) rispetto alle nazioni (cf. Es Rab. 14,10; Tanh. ed. Buber 5b; Nm Rab. 14,10; Pesiq. R. 14b, ecc.), divenendo perciò sede primigenia del patto (cf. B. Git. 60b; né si può negare che, a partire dai primi secoli della nostra era, vi sia in ciò un riferimento polemico alla pretesa cristiana di possedere l'autentica interpretazione della Tòrah). Probabilmente per questo motivo ci fu una forte resistenza a mettere per iscritto la Tòrah orale; tuttavia alla fine, quando la pressione degli eventi (l'esito infausto delle due ribellioni del 70 e del 135 d.C.) mise in pericolo il mantenimento di questo preziosissimo patrimonio, si concluse che era meglio trasgredire la Tòrah piuttosto che dimenticarla (cf. B. Tem. 14b; Ghit. 60b). Venne così a formarsi la Misnah.

Il termine *misnah* deriva dalla radice *snh* che significa ripetere (la stessa da cui deriva anche la parola *sanah,* anno) e anche studiare qualcosa oralmente. Esso ha vari significati tra loro collegati, indicando sia l'intero contenuto della tradizione orale così come si è sviluppato fino al termine del II sec, d.C.; sia l'insieme degli insegnamenti dei vari dottori attivi fino a quell'epoca, detti *tannaim* (dall'aramaico *teni, tena',* trasmettere oralmente, studiare, insegnare); sia ed è questo il significato più comune la codificazione di tutto il materiale precedente compiuta da R. Jehudah hanasi, sec. II-III d.C. (esistevano però anche redazioni orali precedenti: una di R. Meir, una di R. 'Aqibah e forse una ancora anteriore risalente al tempo di R. Hillel e R. Sammaj, I sec. a.C.). La Misnah è scritta in ebraico ed è suddivisa in sei 'ordini' (*sedartm):* 1. Zeraìm (sementi); 2. Moed (feste); 3. Nasim (donne); 4. Nezìqìm (danni); 5. QodaSìm (cose sacre); 6. Tohòròt (purità, eufemisticamente per *tumót,* "ciò che rende ritualmente impuro"). Ciascun *seder* (ordine) è diviso in trattati (*masseket*) per un totale di 63; ogni trattato in capitoli *(pereq*), i capitoli in sezioni o paragrafi legali.

È importante sottolineare che questa codificazione non rappresenta affatto un'enciclopedia in senso sistematico; essa in sostanza è il resoconto di una serie fitta di discussioni e decisioni dei maestri tannaitici. Questa caratteristica del resto è comune a ogni forma di trascrizione dell'attività dei rabbini e dei dottori antichi; infatti i termini come *misnah o midras* (e altri come *talmud* e *gemara,* su cui si tornerà in seguito, ecc.) derivano tutti da verbi che indicano la *pratica* dell'insegnamento, dello studio, della ripetizione e così via, non una sistemazione programmatica e complessiva del sapere (enciclopedia, da *enkyklios paideià).*

b. *Il Talmud* - La codificazione di Jehudahha Nasi non contiene tutte le tradizioni orali fino ad allora elaborate. La parte dell'insegnamento tannaitico non incluso nella Misnah ma destinato in seguito a essere incluso nel Talmud e nei midrasim halakici è chiamata Baraita, o con il Barai (lett. 'esterno'); un'altra parte dell'insegnamento fu raccolta nel III sec. d.C. nella Tosefta (dalla radice *jsf,* aggiungere), *corpus* destinato a rimanere a sé e a essere sprovvisto di valore canonico.

La Misnah venne a sua volta studiata, commentata, discussa sia in Palestina sia nel più grande stanziamento della diaspora, Babilonia. Quest'attività diede luogo al Talmud (dalla radice *Imd,* studiare), costituito dall'insieme della Misnah e della Gemara (dalla radice *gmr,* completare). Con Gemara si intende l'insieme delle discussioni a commento di molti trattati della Misnah compiuto dai dottori detti *'amoraìm* (lett. 'parlanti', 'interpreti', dalla radice *'mr,* parlare). Del Talmud esistono due versioni: una palestinese e una babilonese. La prima, chiamata *Talmud Jerusalmi* ("Talmud di Gerusalemme" o palestinese), è frutto dell'attività delle accademie di Cesarea, Seffori e Lidda e risale alla metà del IV sec. d.C. o all'inizio del V. La Gemara (scritta in aramaico occidentale) discute i primi quattro ordini della Misnah, più un trattato del sesto ordine per un totale di 39 trattati. Nella successiva tradizione giudaica il suo valore e la sua diffusione sono stati molto inferiori rispetto a quelli del Talmud babilonese (otto volte più

esteso).

Il *Talmud Bablt* (babilonese) è frutto dell'attività dei dottori amorei succedutisi nelle accademie di Sura, Pum Beditha, Nehardea. La Gemara (scritta in aramaico orientale) si estende per 36 trattati e mezzo della MiSnah; essa fu sostanzialmente completata verso la fine del V sec. d.C.; la sua definitiva sistemazione testuale si fa però risalire ai dottori detti *saboratm* (dalla radice *sbr,* emettere opinioni) che operarono nei sec. VI-VII d.C.

Le dimensioni proverbialmente sterminate del Talmud babilonese (normalmente occupa una ventina di volumi per un totale di circa 6000 pagine) non lo rendono una codificazione universale definitiva (tra l'altro, come si è visto, non si estende neppure a tutti i trattati della Misnah); al contrario, la sua ampiezza deriva proprio dalla sua natura non definitiva. Non a caso il procedere talmudico è tutto posto sotto l'insegna di un continuo discutere che volentieri passa, in poche battute, da un argomento a un altro apparentemente lontanissimo dal primo. Per questo, accanto al prevalente interesse halakico, nelle pagine talmudiche si trova numeroso materiale haggadico; per questo nel corso dei secoli il Talmud fu a sua volta discusso e commentato (celebre fra tutti il commento di Rasi).

IV - LA TÒRAH COME NARRAZIONE — I comandamenti non hanno validità intrinseca, il loro fondamento si trova sempre e solo nella libera volontà divina. La validità dei precetti trova la propria origine nella volontà del Signore che fece uscire il proprio popolo dall'Egitto (cf. Es 20,2; Dt 5,6). E proprio all'evento liberatorio pasquale bisogna far riferimento quando si è interpellati sulle «istruzioni, prescrizioni e decreti» che delimitano la vita dell'ebreo (cf. Dt 6,20-21). La liberazione dall'Egitto è collocata all'origine stessa dell'essere ebreo, per questo bisogna tramandarne il racconto per poter ancora identificarsi con essa.

1. L'HAGGADAH - «In quel giorno *racconterai* (*wehiggadta*) a tuo figlio dell'uscita dall'Egitto» (Es 13,8) si legge nel passo scritturistico che prescrive l'uso degli azzimi. Questo versetto che impone di narrare le opere del Signore è da ritenersi una delle matrici della parola *haggadah,* in aramaico *aggadah* (dalla forma *hifil* della radice *ngd,* raccontare o annunciare, come in Is 42,9; 66,19; Sal 22,32, ecc.). Il termine nel suo significato più esteso indica ogni interpretazione scritturale di carattere non halakico. Il processo di formazione dell'*haggadah* trae origine dall'opera di scrutamento delle pagine della Scrittura compiuta dal *darsan*: egli ricerca; la parola della Scrittura, rispondendogli, esprime, racconta *(maggid)* qualcosa che va al di là del significato immediato espresso dal testo. La tradizione per riferirsi a questo momento di 'apertura' della parola impiega appunto la locuzione *maggid hakatub* («la Scrittura vuol dire, esprime»),

A volte l'urgenza che il veneratissimo, immutabile testo risponda è tale da giungere fino a modificarlo (celebre fra tutti l'esempio tratto da una baraita posta in appendice ai *'Abòt* 6,2: non leggere *harut,* scolpito, ma *herut,* libertà, cf. Es 32,16). L'antica lotta di Giacobbe-Israele con Dio (cf. Gen 32,23-33) si trasforma nella lotta del *darsan* con il testo. Un'urgenza per certi versi simile si può trovare anche in Gesù quando, compiendo un midras haggadico, spiegò (*dierméneusen*, Lc 24,27), raccontò e aprì (*diénoighen*, Lc 24,32) la Scrittura ai discepoli di Emmaus.

L'*haggadah* rappresenta il diuturno confrontarsi con un testo in cui si trova il segreto delle proprie origini e che perciò deve continuare ad accompagnare la vita del popolo. Tale senso è presentissimo *nell'haggadah* fra tutte più nota: *VHaggadah sei Pesah* (la narrazione di pasqua), cioè il testo della domestica liturgia della cena pasquale (in ebr. *seder).* Essa trova i suoi elementi iniziali in un midras (forse antichissimo, IV-III sec. a.C.) a Dt 26,5-8 (cf. Sifre a Dt 301). Il nucleo iniziale fu poi inglobato nella liturgia della cena pasquale, divenuta punto forte del processo di identificazione di ogni ebreo con la vicenda complessiva del proprio popolo: «Ognuno deve considerare se stesso come se fosse uscito dall'Egitto». L'haggadah di pasqua rappresenta così il luogo privilegiato del memoriale (*zikkaròn*, cf. Es 12,14).

Né può sfuggire l'importanza del fatto che i sinottici collochino l'istituzione dell'eucaristia proprio nel corso di un *seder* (cf. Mt 26,17-19; Mc 14,12-25; Lc 22,7-20).

Se l'*halakah* esprime la profonda convinzione ebraica che non si può nominare il nome di Dio e che il solo modo di conoscerlo sta nel mettere in pratica la sua parola, l'*haggadah* esprime l'altrettanto insopprimibile esigenza di contemplare il volto di Dio, di sapere "dov'è Dio" (cf. Sal 42,3-4). Dio è nei suoi comandamenti, ma è anche nelle opere da lui compiute e nel testo e nel popolo che le narrano; e sono proprio questi due ultimi i punti di riferimento *dell'haggadah.* Già nei Profeti e negli Agiografi si trovano narrazioni in cui il popolo prende coscienza di se stesso (anche delle colpe di cui pentirsi) confrontandosi con le passate, grandi opere di Dio. Un esempio fondamentale lo si trova in Ne 9,5-36, perfetto modello di rinarrazione di eventi biblici, cioè di opere di Dio, compiuta attraverso un'intrecciata riproposizione di passi scritturali. Brano tanto più significativo in quanto posto in continuità con un atto liturgico di proclamazione della Tòrah (Ne 8,5-10; 9,1-4). Un'analoga rinarrazione, più drammatica e simbolica, è la storia dell'«infedele sposa del Signore» di Ez 16. Altro grande esempio, tra i tanti, è costituito dal Sal 78 (esempi simili si trovano anche in testi deuterocanonici: cf. Sir 44-50; Sap 10-12; 16-19).

L'haggadah pone l'accento sulla presenza e sull'operare di Dio; forse per questo giunge fino a ritenere Dio stesso soggetto alle prescrizioni della Tórah (e ad attribuirgli l'uso del mantello di preghiera, *talled,* cf. B. Ros Hai 17b; Tanh. ed. Buber 46a; e dei filatteri, cf. B. Ber. 6a); e nel contempo a vederlo modello dell'umano operare: "seguire il Signore" (cf. Dt 13,5) significa infatti imitarne le opere (cf. B. Sota 14a). Un altro sommo tema haggadico si trova nell'esaltazione della divina presenza nel mondo, così come si palesa nella vastissima e profondissima riflessione sulla *sekìnah* (dalla radice *skrt,* dimorare), la "dimora" di Dio tra gli uomini che segue il suo popolo fin nell'esilio (cf. Lam Rab. 1,33 a 1,6; Sifre Nm l,lb; 161,62b-63a, ecc.).

L'insieme degli scritti haggadici non rimase sempre tanto saldamente ancorato al testo biblico; con il tempo divenne più libero e in esso confluirono vari elementi anche di natura mitico-leggendaria; tuttavia, nel profondo, il significato *dell'haggadah* resta quello espresso dalla seguente definizione, giustamente classica, secondo cui essa è *«narratio, enarratio, historia, jucunda et subtilis, discursus historicus aut theologicus de aliquo loco Scripturae, animum lectoris attrahens »* (J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum* II, 658). Quando si è nell'esilio (e chi non lo è?), accanto alla norma occorre udire parole che attraggano il nostro animo, parole di "benedizione e consolazione", cioè parole di *haggadah* (cf. Ct Rab. 2,14).

2. IL MIDRAS HAGGADICO - Come si è avuto modo di accennare, una parte di materiale haggadico si trova anche nella Misnah (cf. in particolare il trattato *Abót)* e nel Talmud; la massima parte di esso si trova però nel vastissimo *corpus* dei midrasim haggadici. L'origine di questi midrasim ne rivela assai spesso lo stretto legame con l'attività sinagogale. Tra i più importanti si segnalano: Gen e Lv Rabbà, Pesiqta' de Rab Kahana (sulle *haftaròt* profetiche lette nei sabati e nelle grandi feste), risalenti al periodo talmudico. Tutti gli altri midrasim del ciclo Rabbà, cioè 'grande' (a Es, Nm, Dt e ai "cinque rotoli" gli unici Agiografi interamente letti in sinagoga Ct, Rt, Lam, Qo, Est) così come il Midras Tanhuma (sulle *parasòt* della Tòrah) e la Pesiqta Rabbati (sulle *haftaròt* profetiche) appartengono, nella loro redazione definitiva, ormai al basso Medioevo. A partire dall'esilio babilonese la lingua parlata dal popolo non è più quella in cui è scritto il testo. È una situazione, come si sa, propria non solo dal giudaismo. Da un lato vi è il bisogno (avvertito fortemente dalla tradizione ebraica) di conservare il testo e innanzitutto la Tòrah nella sua immutabilità lessicale; dall'altro preme l'esigenza dell'assemblea di comprendere quanto viene proclamato. Paiono aprirsi solo due strade: continuare a proclamare il testo sacro nella sua versione originaria o, all'opposto, servirsi di una traduzione. Eppure Israele a partire forse già dal V sec. a.C. ha imboccato per un lungo periodo una via non completamente identificabile con nessuna delle due alternative, o meglio

in una certa misura identificabile con entrambe: la via del Targum.

IL TARGUM - Il termine *targum* all'origine significa semplicemente 'traduzione' nel senso più comune del termine (cf. Esd 4,7). Nel suo uso specifico indica, invece, la versione- parafrasi del testo sacro compiuta nel corso delle riunioni sinagogali. Stando a un passo talmudico (probabilmente attendibile sul piano storico) l'esempio più antico di targum risalirebbe anch'esso alla grande proclamazione della Tòrah compiuta da Esdra. Secondo quest'interpretazione (cf. B. Meg. 3a), «lessero il libro della Tòrah a sezioni» (*mefroras*, stessa radice di *parasah*: Ne 8,8) si riferisce al testo ebraico, «spiegandone il significato», ivi allude invece alla traduzione in aramaico, la lingua ormai parlata dal popolo. Il targum nascerebbe così proprio nello stesso tempo in cui la Tòrah viene posta direttamente al centro della vita ebraica.

Non si abbandona né il testo né la sua lingua, ma la comprensione da parte dell'assemblea viene affidata a una versione-interpretazione in lingua aramaica. Il lettore era così affiancato dal traduttore (*meturgemari),* la cui attività era guidata da regole ben precise. Per la Tòrah ciascun versetto doveva essere immediatamente seguito dalla traduzione senza saltare alcun passo (cf. M. Meg. 4,4; tuttavia alcuni testi dovevano essere letti in ebraico ma non tradotti: Gen 35,22; Es 32,21-25; Nm 6,24-26). Per i Profeti, la cui dignità era minore, prima di tradurli venivano letti tre versetti per volta. Era vietato al traduttore sia usare un testo scritto, sia guardare al testo da tradurre; doveva infatti risultare inequivocabile la differenza tra la traduzione e l'originale, a cui solo andava attribuita una piena sacralità. Proprio questa preoccupazione risulta manifesta in un'apparentemente paralizzante massima (risalente al II sec. d.C.) volta a regolare l'attività del targumista: «Chi traduce in modo assolutamente letterale è un falsificatore, chi aggiunge qualcosa è un blasfemo» (T. Meg. 4,41; B. Qidd. 49a). Il testo è impossibile da sostituirsi, ogni versione deve sapersi 'altro', cioè commento, solo così può rimanere in spirito saldamente ancorata ad esso.

Diviene comprensibile, allora, perché le versioni targumiche non siano mai, anche nei casi più letterali, delle semplici traduzioni, bensì sempre "traduzione-interpretazione" (e ciò, sia detto per inciso, vale anche per la versione greca dei Settanta che non è certo una traduzione letterale), a volte molto libera, ma mai arbitraria, perché sempre saldamente legata ai canoni della tradizione. Il targum può sembrare, a volte, strettamente imparentato con il midras haggadico. Entrambi sono nati a contatto con l'attività sinagogale come forma di spiegazione del testo, entrambi erano originariamente attività orali, entrambi sono pervenuti ad avere una codificazione scritta. Esistono tuttavia differenze decisive. Il targum rimane sempre una traduzione, per quanto libera essa sia, perciò non apre mai la propria versione-commento accostando il passo da affrontare ad un altro versetto scritturale, come invece fa il midras che trova il proprio nerbo in questa fittissima serie di rimandi. Gli accostamenti possibili, anche se compiuti in base a regole, sono pressoché inesauribili, per cui nel midras si susseguono l'una all'altra le diverse interpretazioni proposte dai vari dottori. Il confronto dialogico dei diversi interpreti risulta così perfettamente omogeneo al confronto della Bibbia con se stessa, compiuto attraverso l'accostamento di una miriade di versetti. Nulla di tutto questo nel targum, il quale, pur adottando specie nelle versioni palestinesi (quelle babilonesi sono più letterali) metodi interpretativi simili a quelli del midraìs, traduce e interpreta il testo seguendone la struttura originaria.

Si è già avuto modo di accennare come progressivamente si sia giunti a una stesura scritta del *corpus* targumico. Le sue articolazioni possono venire schematizzate nel modo seguente: I. Targum al Pentateuco:

1. Onqelos (babilonese);
2. Pseudo-Jonatan (palestinese);
3. Versioni palestinesi: *a.* frammentarie, *b.* frammenti trovati nella Geniza (luogo in cui si depongono i testi fuori uso) di una sinagoga del Cairo, *c.* Neofiti (targum completo al Pentateuco scoperto nel 1956 nella Biblioteca Vaticana ad opera di A. Diez Macho). II. Targum ai Profeti: 1. Jonatan ben Uziel (babilonese); 2. Frammenti palestinesi. III. Targum agli Agiografi.

In definitiva ancora oggi per ogni libro della Bibbia ebraica (ad eccezione di Daniele ed Esdra-Neemia) possediamo una o più versioni targumiche. Tutta la letteratura targumica è anonima. Infatti le attribuzioni fatte dal Talmud (cf. B. Meg. 3a) al proselita Onqelos e a Jonatan ben Uziel non sono storicamente attendibili, essendo questi nomi rispettivamente la traslitterazione e la traduzione di nomi di due noti autori di traduzioni greche dell'AT, Aquila (Onqelos) e Teodozione (Jonatan = dato dal Signore). Fra i manoscritti di Qumran si trovano targum di parte del Lv e di Gb (il più antico Targum pervenutoci, I sec. a.C.). La sistemazione attuale della maggior parte dei testi targumici risale però solo al V sec. d.C.

VI - ESEMPLIFICAZIONI — Si ritiene opportuno concludere l'esposizione con un'esemplificazione del modo in cui un singolo passo biblico viene affrontato nelle diverse forme di lettura fin qui esaminate. Prendiamo i seguenti due versetti di Oen: «Dio creò gli uomini a norma della sua immagine; a norma dell'immagine di Dio li creò; maschio e femmina li creò. Quindi Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, e abbiate dominio sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere che striscia sulla terra"» (1,27-28).

1. ESEMPIO HALAKICO - Ricordiamo innanzitutto che il «siate fecondi e moltiplicatevi» *(perù urebu)* è in genere computato tra i 613 precetti della Tòrah, come risulta dal *Libro dei precetti* di Maimonide (che lo pone al 212 posto tra le 248 *mìswót* positive).

Al cap. VI del trattato delle *Jebamòt,* che apre il terzo 'ordine' *(Nastm)* della Misnah, si legge: «Un uomo non si asterrà dal dovere di essere fecondo e di moltiplicarsi *[periah urebiah]* a meno che non abbia già dei figli». La Gemara così commenta: «Ciò implica che se ha figli può astenersi dal dovere della propagazione della specie, ma non da quello di vivere con una moglie. Ciò è avvalorato dall'affermazione di R. Nahman fatta in nome di Semuel che, per quanto un uomo possa avere già molti figli, non deve rimanere senza moglie, poiché è detto dalla Scrittura: "Non è bene che l'uomo sia solo" (Gen 2,18). Altri leggono: se ha figli può astenersi dal dovere della propagazione della specie e anche da quello di vivere con una moglie. Si può dire che ciò rappresenti un'obiezione contro l'affermazione di R. Nahman fatta in nome di Semuel? No. Se egli ha figli può sposare una donna incapace di generare. Qual è la differenza pratica? [Riguardo al dovere di sposarsi, visto che in ogni caso non deve rimanere solo] Rispetto alla vendita del rotolo della Tòrah per amore dei figli [Soltanto un uomo che non ha figli deve vendere persino questo prezioso oggetto se attraverso ciò diviene in grado di sposare una donna capace di generare. Se ha figli una tale vendita è proibita, ed egli deve contrarre un matrimonio meno costoso con una donna anziana o sterile]» (B. Jeb. 61b).

La discussione halakica è, come sempre, tutta indirizzata all'esecuzione dell'atto e all'individuazione di tutti i possibili casi in cui la prescrizione deve venir applicata.

2. ESEMPIO HAGGADICO - «R. Abbaini disse: "Il Santo, Egli sia benedetto, prese la coppa della benedizione [la benedizione sul vino è la prima delle benedizioni nuziali] e li [Adamo ed Èva] benedisse. Michele e Gabriele erano i pronubi di Adamo". Disse R. Simlaj: "Troviamo che il Santo, Egli sia benedetto, benedice gli sposi, adorna le spose, visita i malati, seppellisce i morti. Benedice gli sposi, da dove si rivela? *E Dio li benedisse* (Gen 1,28). Adorna le spose, da dove? *Il Signore formò...* (Gen 2,22). Visita i malati, da dove si rivela? Come è detto: *Poi il Signore apparve a lui...* (Gen 18,1) [ad Abramo sofferente per la circoncisione]. Seppellisce i morti, da dove? *E lo seppellì nella valle...* (Dt 34,6)"» (Gen Rab. 8,13).

Il protagonista è sempre il Santo, benedetto Egli sia, di cui *Vhaggadah* vuol indicare il continuo coinvolgimento nella vita dei suoi figli.

3. ESEMPIO TARGUMICO - Il Tg. Onq. dà del passo una versione letterale. Diverso il caso di Tg. Neof. e di Tg. Ps.-J.: il primo apporta piccole varianti, di cui però balza immediatamente agli occhi l'importanza teologica, mentre il secondo amplifica decisamente il testo.

i

Tg. Neof.: «E la parola del Signore creò il figlio dell'uomo, a somiglianza del davanti [*qedem*] del Signore li creò; maschio e compagna li creò. La gloria del Signore li benedisse e la parola del Signore disse loro: "Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra e soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sugli animali che strisciano sulla terra"».

Tg. Ps.-J.: «E 'Elohìm creò l'uomo in aramaico ha significato collettivo a sua somiglianza, a immagine di 'Elohìm lo creò, con 248 membra [come il numero dei precetti positivi] e 365 nervi [come il numero dei precetti negativi], e lo coprì di pelle e lo riempì di carne e sangue. Maschio e femmina nel loro aspetto 'Elohìm li creò. 'Elohìm li benedisse e 'Elohìm disse loro: "Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra con figli e figlie, e diventate potenti nei possessi e abbiate dominio sopra i pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni animale rettile che striscia sulla terra"».

VII - CONCLUSIONE — Negli *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare "Nostra aetate n. 4",* pubblicati nel 1974 dalla Commissione per le relazioni religiose della chiesa cattolica con l'ebraismo si legge: «È necessario, in particolare, che i cristiani cerchino di capire meglio le componenti fondamentali della tradizione religiosa ebraica e apprendano le caratteristiche essenziali con le quali gli ebrei stessi si definiscono alla luce della loro attuale realtà religiosa». Il nostro lavoro ha tentato di attenersi proprio a quest'indicazione, il cui nucleo essenziale potrebbe, forse, venir sintetizzato in questa frase: l'ascolto d'Israele. L'espressione sta ad indicare innanzitutto quanto è ascoltato da Israele, cioè la parola che esce dalla bocca del Signore (cf. Dt 6,4; 8,3), ma addita altresì la necessità da parte dei cristiani di prestare ascolto a come quella parola è stata udita, trasmessa, studiata e messa in pratica all'interno della tradizione ebraica. Cerchiamo ora di ricapitolare i termini essenziali di questo ascolto.

L'ascolto della parola si sviluppa in Israele soprattutto lungo tre grandi direttrici: *l'halakah, Yhaggadah* e la proclamazione liturgica sinagogale. In ognuno di questi casi è fonda- mentale tener presente che è regola assoluta in Israele che tutto quanto attiene alla rivelazione debba essere 'ricevuto' entro un flusso che trova la propria origine nel dono sinaitico della Tòrah (cf. 'Abòt 1,1). Questa catena aperta, che guarda all'origine attraverso la ricezione e al futuro mediante la trasmissione, esige e consente l'attuazione della parola nell'oggi. La linfa vitale che scorre tra le radici della ricezione e le fronde della trasmissione passa attraverso l'attuazione della parola nell'oggi. Per comprendere questa affermazione bisogna tener conto di almeno tre realtà. *In primo luogo* si deve riconoscere l'esistenza di una omogeneità tra trasmissione della parola e trasmissione della vita di generazione in generazione, per cui famiglia e popolo divengono le insostituibili coordinate dell'esistenza ebraica e anche, in certa misura, chiavi ermeneutiche per la comprensione della parola. *In secondo luogo* si deve tener presente la necessità di riconnettere intimamente ogni interpretazione, commento, deduzione, norma, applicazione alla rivelazione, il che si è manifestato, soprattutto, nel riconoscimento dell'esistenza, accanto alla Tòrah scritta *(Tòrah sebiketab),* di una Tòrah orale *(Tòrah Sebe'alpeh).* Ed è solo nell'ambito di questa continuità che si comprende perché è obbligo parlare sempre in nome del maestro da cui si è ricevuta l'interpretazione. Infatti «chiunque dice una parola in nome di colui che l'ha detta [prima di lui = il suo maestro] porta la redenzione al mondo» (Abót 6,1). *In terzo luogo* va riconosciuto il ruolo decisivo attribuito alla *halakah,* la norma dotata di autorità che consente la concreta e quotidiana messa in pratica della parola.

L'*halakah* è volta ad instaurare un'intima quanto ardua compenetrazione tra parola e vita. In virtù di essa ogni membro de) popolo può diventare lui stesso luogo in cui la parola trova una propria manifestazione. Spieghiamolo attraverso un'esemplificazione. L'*halakah* prescrive a chi assiste al decesso di un ebreo di lacerarsi il vestito. Perché? Il Talmud spiega: «Quando si vede un uomo morire è come se si vedesse andare in fiamme un *Sefer Tòrah»* (B. Sabb. 105b; B. Moed Qat. 25a). «Qui è detto esplicitamente che ogni ebreo è un *Sefer Tòrah*» (M.

Gugenheim, *La Bible au présent,*). Quando l'*halakah* è ricavata diretta- mente da un testo biblico si è di fronte a un midras halakico; quando invece è ricavata partendo dalla Tòrah orale ci si muove all'interno della MiSnah o dei suoi commenti, il Talmud.

La rivelazione non è compresa solo attraverso l'esecuzione della parola, bensì anche raccontandone il contenuto e andando alla ricerca della sua risposta ed inesauribile ricchezza di significati: questo è l'ambito in cui si muove *l'haggadah.* Essa può trovare, forse, il suo motto più riassuntivo in questa frase: «Fra le parole della Tòrah non ce n'è nessuna che sia simile a un'altra» (T. 'Ed. 1,1). Il commento nasce sempre dall'accostare tra loro versetti della Scrittura e parole di maestri e ciò in base a regole precise e codificate volte non a deprimere, bensì a favorire le capacità d'indagine e di ricerca del discepolo intelligente (un po' come avviene, ad es., per il comporre musica servendosi e rispettando le leggi dell'armonia). Se ci si affida al modo in cui nel tempo il testo è stato letto, discusso e trasmesso, non c'è nessuna parola della Scrittura o più lieve sfumatura del testo da cui non si possano ricavare profondi significati. Non è perciò certo un caso che nel Midras la vita del popolo, vista come luogo dell'operare di Dio, svolga un ruolo tanto determinante. Grazie al particolare modo interpretativo midrasico, ogni singola parte del testo è come se concentrasse in sé l'intera vicenda d'Israele.

Considerazioni in certa misura analoghe si possono compiere per il targum. Esso sorse all'interno della proclamazione sinagogale della Scrittura. Il testo veniva letto secondo la sua immutabile forma lessicale; la sua traduzione-interpretazione aramaica (cioè il targum) non pretende in alcun modo di sostituirsi al testo.
Essa rientra nella tradizione orale proprio a motivo di questa consapevolezza di sapersi 'altro'. Per questo aspetto il targum si avvicina al midras, cui è accomunato anche dal frequente impiego delle medesime regole ermeneutiche. Tuttavia ne rimane sempre distinto in quanto non ricorre né all'accostamento di versetti citati nella loro forma originaria, né riporta il parallelo, fitto dialogo tra le diverse e a volte contrastanti interpretazioni dei vari maestri. In ciò il targum si rivela fedele alla sua primitiva natura che lo collega alla proclamazione sinagogale della Scrittura. Val la pena di richiamare un ulteriore punto: la consapevolezza di essere 'altro' dal testo si rifrange anche nell'impiego di locuzioni particolari, specie quando si traducono passi che nominano Dio o che parlano della sua presenza nel mondo. Il targum infatti in questi casi ricorre a termini come 'gloria', 'parola', *sekinah* (dimora). Queste espressioni ribadiscono in pari tempo la trascendenza di Dio e anche, se così si può dire, quella del testo sacro, il quale, essendo ispirato direttamente da Dio, non ha bisogno di simili cautele linguistiche. Il testo della Tòrah (per dare solo un paio d'esempi) può infatti dire: «E salì Dio di sopra ad Abramo» (Gen 17,22), ma il Tg. Onq. deve rendere così: «E salì la gloria del Signore al di sopra di Abramo»; analogamente il passo: «E si pentì (*wajjinnahem*) il Signore di aver fatto l'uomo» (Gen 6,6) è reso dal Tg. Onq. e dallo Ps.-J. con: « E si pentì il Signore nella sua parola di aver fatto l'uomo ».

Non è compito nostro indagare sull'influsso esercitato sulla formazione del NT dai metodi e dai contenuti della tradizionale lettura ebraica della Scrittura. Ci limiteremo perciò a ricordare la crescente consapevolezza del ruolo importantissimo avuto dalle componenti della tradizione esposte sopra (accanto ad altri influssi qui non affrontati, cf. in particolare l'ellenismo e Qumran) sull'elaborazione del NT. A simbolo di tutto ciò trascriviamo un passo dei già citati *Orientamenti e suggerimenti...* che richiama l'attenzione sul fatto che «Gesù fa uso di metodi d'insegnamento analoghi a quelli usati dai rabbini del suo tempo». Lo sforzo volto a comprendere dall''interno' i modi in cui la tradizione ebraica si autodefinisce può anzi essere, proprio in quanto scevro da ogni strumentalizzazione, particolarmente prezioso, sia pur con tutte le necessarie cautele di ordine filologico e critico, per una più profonda e autentica comprensione del NT.

Sopra [III, 1] si è ricordata l'espressione, attribuita agli uomini della grande

assemblea, secondo cui bisogna erigere una siepe (*sejag)* attorno alla Tòrah. Partendo da questa espressione, sicuramente risalente a epoca precristiana, vorremmo tentare di fornire una sommaria ed embrionale indicazione-campione di come essa possa rivelarsi d'aiuto per una migliore comprensione di alcuni passi evangelici. L'ammonimento di erigere una siepe attorno alla Tòrah ha dato luogo (come si è detto) a un processo secondo cui la scelta di accogliere, custodire e mettere in pratica i precetti del Signore si è estrinsecata nella codificazione di una normativa destinata a formare uno steccato protettivo attorno alla fruttuosa vigna dei precetti. Il ripetitivo versetto biblico: «Osservate quanto vi è stato comandato d'osservare» (Lv 18,30) viene infatti inteso come invito ad aggiungere «delle protezioni a quello che ti ho già dato come protezione» (B. Jeb. 21a). Si è già avuto modo di indicare come questa norma rafforzasse, ad es., la singolare prescrizione biblica di non cuocere il capretto nel latte della madre (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21), fino a vietare ogni forma di contaminazione tra carne e latticini.

Con tutte le cautele del caso cerchiamo di evidenziare alcune prospettive applicabili al NT. Gesù, pur seguendoli, non si occupò nel suo insegnamento di precetti rituali o cultuali, bensì si concentrò su quelli che, per mancanza di termini migliori, chiameremo morali. Ebbene, egli, con intensa e drammatica tensione («Io invece vi dico», Mt 5,21.28.32.34), erigeva una *siepe* attorno a questi ultimi. Non solo «non uccidere», ma neppure insultare (Mt 5,21); non solo «non commettere adulterio», ma neppure guardare con desiderio (Mt 5,28) o ripudiare (Mt 5,32); non solo non spergiurare, ma neppure giurare (Mt 5,33-34). Anche nell'insegnamento di Gesù l'integrale compimento della Tòrah comporta delle aggiunte. Aggiungere, non abolire; aggiungere per conservare: «Non crediate che io sia venuto ad abrogare la legge e i profeti, non sono venuto ad abrogare, ma a compiere *(plsròsai*)» (Mt 5,17).

Attraverso una conoscenza e uno studio più diretto della tradizione ebraica emerge però un'altra indicazione fondamentale: il senso forte della parola come luogo di rivelazione, come luogo in cui inabita la divina presenza. Senso, quest'ultimo, non sempre adeguatamente tutelato e venerato dall'indagine storico-critica e, di contro, sorprendentemente riemerso, sia pur in modi profondamente diversi e indiretti, in vari filoni della riflessione filosofica e poetica contemporanea.

Il Libro è nato entro Israele, il figlio primogenito (cf. Es 4,22), e continua ad accompagnarlo. Ci pare quindi giusto concludere citando queste parole: «La chiesa deve restare fedele alla disposizione secondo cui la Bibbia le è stata data da Dio non come libro piovuto dal cielo, che sarebbe perciò affidato a interpretazioni fondamentaliste, ma come libro di un popolo e il cui significato può essere conosciuto solo attraverso la lettura che ne fa questo popolo».

LEVITICO

I - IL LEVITICO ALL'INTERNO DEL PENTATEUCO — Il terzo libro del Pentateuco, che dagli ebrei è denominato *Wajjiqra* (= chiamò), a partire dalla versione greca dei LXX ebbe il titolo di *Levitico,* perché l'argomento da esso trattato interessa particolarmente i sacerdoti, che appartengono alla tribù di Levi.

Conclusa l'alleanza tra Jhwh, il Dio della rivelazione, e Israele; promulgate le leggi civili e religiose che dovevano reggere il popolo teocratico; impartite ed eseguite le disposizioni riguardanti il culto (tutte cose narrate negli ultimi capitoli di Es), si tratta ora di regolare i vari aspetti del culto con i diversi riti e sacrifici per tutte le circostanze della vita del popolo e di impartire norme precise per i sacerdoti. Abbiamo così in Lv le regole per il culto ordinario e straordinario, le norme per la classe sacerdotale alla quale è affidato il santuario, e le leggi che devono regolare le relazioni tra il popolo e i sacerdoti, la comunità, le feste dell'anno, ecc.

La connessione di Lv con Es è molto chiara: in linea di principio siamo ancora nella piana del Sinai ed è sempre ancora con la mediazione di Mosè che Israele riceve da Dio le leggi che lo contraddistinguono dagli altri popoli. Una parte di questo ampio corpo legale concernente il culto lo leggiamo in Es, l'altro ha il suo posto in Lv. Il libro ha una certa quale disposizione progressiva e architettonica, ma non nasconde la sua vera natura di opera composita, le cui singole parti sono legate da una concatenazione risultante dall'accostamento di alcuni libretti dal soggetto affine e dalla storia redazionale diversa, come diversa è la loro cronologia. Non si tratta comunque di un insieme eterogeneo: i vari elementi sono riuniti sotto un'unica e comune denominazione e permeati da un identico spirito.

II - ANALISI —

1. LA LEGGE DEI SACRIFICI (cc. 1-7) - In un quadro unitario e armonico sono presentate le leggi, il rituale e le ulteriori specificazioni dei primi tre grandi sacrifici. È curioso che tutto questo avvenga dal punto di vista letterario in dipendenza da un'unica proposizione principale: «Parla ai figli di Israele e di' loro: Quando uno di voi presenterà un'offerta al Signore, potrà farla di bovini o di ovini» (Lv 1,2). Seguono tre capitoli con tante proposizioni che si collegano strettamente con questa.

a. Il primo sacrificio è l'*olocausto* (1,3-17). Olocausto è il termine classico greco per indicare il sacrificio cruento nel quale tutto saliva sull'altare per venire integralmente bruciato in onore della divinità. Il senso di 'totalità', espresso dal sostantivo olocausto (che in greco significa "tutto bruciato"), non è contenuto nella corrispondente parola ebraica *'olah,* che indica solo "ciò che sale". Le due spiegazioni ciò che sale sull'altare e ciò che sale in cielo sono ugualmente accettabili. L'olocausto era il più nobile dei sacrifici dell'AT, ed è appunto per questo motivo che nella codificazione sacerdotale di Lv viene al primo posto. Sì richiede una vittima di sesso maschile, perché nel maschio si vedeva il rappresentante della forza e della bellezza. Doveva essere un maschio perfetto (senza difetti), qualità che comportava anche un bell'aspetto e che è messa in risalto per ogni sacrificio di animali, mentre negli altri sacrifici e offerte la perfezione richiesta è la totalità dell'offerta nel senso di libera da compromessi e riserve (cf. Gen 17,1; Gb 12,4; Sal 37,18). Nell'uccisione delle vittime l'offerente, cioè il fedele, aveva una notevole partecipazione (uccidere, scorticare, lavare la vittima). Questo, secondo il rituale presente; ma si pensa, forse a ragione, che si tratti esclusivamente di un aspetto letterario arcaicizzante e che in realtà ormai quelle azioni erano compiute da persone specializzate e addette al tempio. L'atto rituale che sempre l'offerente compiva in ogni sacrificio di animali consisteva nel «mettere la mano destra sulla testa della vittima»: con esso l'offerente chiarificava lo scopo dell'offerta e l'appartenenza della vittima alla sfera della sua proprietà. Da qui derivava l'importante aspetto di comunione o solidarietà tra l'offerente e la vittima.

Per gli olocausti di volatili Lv riconosce validi soltanto le tortore e i colombi;

non certo perché in Palestina non ve ne fossero altri, ma per motivi che oggi ci sfuggono.

b. Il secondo sacrificio del quale è dato il rituale è *l'oblazione* (2,1-16), un sacrificio incruento consistente nell'offerta di prodotti vegetali. Secondo la lingua ebraica l'oblazione *(minhah)* entra a pieno diritto nella categoria del sacrificio, non essendo questo limitato all'offerta cruenta di vittime. L'oblazione era sempre accompagnata dall'offerta di olio, di vino e di incenso. Siccome anche l'oblazione veniva, in parte, bruciata sull'altare, era proibito offrire sostanze preparate con fermento; così pure erano proibiti i sacrifici col miele. Un avviso viene menzionato in questo capitolo (2,13) e si ritiene che valesse per tutti i sacrifici: «Ogni tua offerta da oblazione la salerai con il sale e non farai mancare il sale del patto del tuo Dio nella tua oblazione; in ogni tua offerta offrirai sale». Il testo sottolinea come tutte le relazioni tra Jhwh e il popolo in specie quella espressa dal culto sia da valutare sulla base dell'alleanza sinaitica. Questo simbolismo del sale (originato dal pasto preso in comune per stringere amicizia) doveva essere sempre vivo, perciò il sale era uno degli ingredienti per la composizione dell'incenso sacro (Es 30,35). Anche l'alleanza tra Jhwh e i sacerdoti è detta alleanza di sale (Nm 18,19: alleanza inviolabile = alleanza di sale); sul sale vedi anche Mc 9,49-50.

c. 11 terzo sacrificio menzionato e regolamentato dal nostro testo (3, 1-17) è quello *'pacifico'*. Designa il sacrificio cruento nel quale solo una parte della vittima saliva sull'altare, mentre l'altra parte serviva per il caratteristico convivio sacro nel quale «si mangiava e beveva davanti a Dio». Era offerto nelle più svariate circostanze e prima della cattività babilonese era forse il più comune.
Molto probabilmente la specificazione "sacrificio pacifico" intende porre in rilievo che era il sacrificio di comunione tra il fedele e il suo Dio nel ricordo e nella conferma dell'alleanza; per questo tale sacrificio non viene mai chiamato 'pacifico' anteriormente alla alleanza sinaitica. Si divideva in tre sottospecie di ringraziamento, spontaneo, votivo delle quali si parla più avanti (7,12-18).

d. Oli ultimi due sacrifici sono alquanto più complicati; sono il *sacrificio di espiazione* e il sacrificio di riparazione. Il primo (4,1-5,13) viene offerto per i peccati preterintenzionali concernenti le cosiddette impurità levitiche e mancanze d'altro genere commesse sempre inavvertitamente o riconducibili a inavvertenze. È un sacrificio piuttosto complesso sia per le motivazioni sia per i riti, tra i quali ha notevole significato il rituale prescritto per il sangue delle vittime. Nell'esecuzione del sacrificio era stabilita una quadruplice distinzione comportante modifiche rituali di una certa importanza: sacrificio espiatorio per peccati del sommo sacerdote (4,3-12), per peccati di tutta la comunità (4,13-21), per peccati di un capo della comunità (4,22-26), per peccati di un semplice fedele (4,27-35). Il principio sacerdotale che regge riti e distinzioni di sacrifici è la credenza che una mancanza grave del sommo sacerdote e di tutta la comunità interrompeva la possibilità di comunicazione morale-spirituale tra il tempio (residenza di Dio e fonte di vita per tutta la nazione) e la nazione: aveva dunque il potere di interrompere radicalmente la relazione profonda e necessaria tra il Dio dell'alleanza e i suoi fedeli. Il rito del sangue era molto sviluppato nel caso del sommo sacerdote e di tutta la comunità, e qui evidentemente tale rito aveva carattere purificatorio e carattere unitivo.

e. Il *sacrificio di riparazione* (5,14-26) non aveva una fisionomia così spiccata come il precedente, perciò l'interpretazione del suo rituale presenta molti dubbi. Pare certo che i suoi elementi distintivi fossero i seguenti: aveva luogo quando c'era stata una o più lesioni al diritto di proprietà o mancanze materialmente valutabili; per il rituale non era necessaria la presenza del peccatore; nei casi ove più chiaramente erano stati lesi i diritti di proprietà, elemento dominante era la restituzione completa di quanto sottratto, con l'aggiunta del profitto ricavato più la multa di un quinto del valore totale: e ciò doveva avvenire prima dei sacrifici richiesti.

I cc. 6,1-7,18 sono una raccolta di norme rituali sui sacrifici di cui si è parlato nei capitoli precedenti, ma ora rivedute dal punto di vista dei sacerdoti. È per questa ragione che la pericope si indirizza ad Aronne e alla sua dinastia

sacerdotale.

2. LA LEGGE PER LA CONSACRAZIONE E L'INVESTITURA DEI SACERDOTI (CC. 8—10) - È il secondo dei libretti che compongono Lv; vi è la minuta descrizione dell'esecuzione degli ordinamenti divini dati a Mosè in Es. Tutti i riti di consacrazione e investitura sono compiuti da Mosè sia per Aronne che per gli altri sacerdoti. Dopo questo complesso e lungo rituale, «appare la gloria di Jhwh su tutto il popolo» (9,23). Il rituale contiene pure tre avvertimenti fondamentali per il sacerdozio: Dio è santo e tale si dimostra in chiunque gli si accosta; il sacerdote ha anche il compito di ammaestrare il popolo; quando sta per entrare nelle sue funzioni, il sacerdote non deve bere né vino né altra bevanda inebriante (10,9-11).

3. LA LEGGE DI PURITÀ (CC. II-Is)
- Questo terzo libretto ha cinque capitoli veramente caratteristici della legge dell'antico Israele. Trattano dell'impurità di certi animali, di stati particolari, di contatti che privano i fedeli di quella purità che devono avere sempre e dei mezzi necessari per riacquistarla quando la si è perduta. I motivi di queste leggi sono per noi largamente ignoti; solo per alcune leggi si può avanzare un'ipotesi, sebbene abbiano riscontri abbastanza larghi in molte culture. È comunque interessante osservare che norme di purificazione per noi così strane sono poste in relazione alla santità divina, sottraendone così l'osservanza a ogni possibile credenza magica: «Sarete santi, poiché io sono santo» (11,45).

Si possono ricordare, per gli ulteriori sviluppi che ebbero ed anche per la loro importanza, alcune norme di purificazione, come quelle per la purificazione della puerpera e la circoncisione del bambino, riti ai quali accennano anche testi del NT nella nascita del Battista e di Gesù (Lc 1,59; 2,21-22). Fu proprio in questa occasione che Maria e Giuseppe offrirono l'offerta dei poveri (due tortore: Lc 2,22s). Lunga e interessante anche dal lato sociale è la preoccupazione che Lv dimostra per una delle piaghe di allora, la lebbra: diagnosi e cura elementare sono affidate alle persone più qualificate con minuziose norme (cc. 13-14).

Anche le disposizioni sulle impurità sessuali dell'uomo e della donna sono sottratte alle molte credenze popolari che notiamo in culture vicine, ma guardate invece nella loro importanza sociale e morale e mantenute sotto quell'involucro di arcano che circonda la fecondità e la riproduzione.

4. IL "GRANDE GIORNO" (C. 16) - Il rituale del grande giorno dell'espiazione (in ebr. *Jóm hakippurim)* lo si legge in maniera distesa e completa solo in questo capitolo. Ha luogo in una data precisa: il 10 del settimo mese, cioè del mese di *Tisrì* (settembre-ottobre). Il personaggio ufficiale è sempre e solo il sommo sacerdote; è l'unica volta che egli entra nel "santo dei santi", cioè nel luogo più sacro del tempio (ove prima della distruzione di Nabucodonosor si trovava l'arca, le tavole dell'alleanza, la *kapporet* o 'coperchio' d'oro dell'arca, i cherubini d'oro). Il rituale constava di cinque parti: il sommo sacerdote riceveva due capri sui quali gettava le sorti: uno per Jhwh, l'altro per Azazel (forse un demone: Angeli/Demoni 11,1); riceveva un giovenco che offriva quale sacrificio espiatorio per sé e per la sua famiglia; immolava per il popolo il capro sul quale era caduta la sorte 'per Jhwh' ripetendo lo stesso solenne rito espiatorio che aveva compiuto sul giovenco. Terminati questi riti, gli restava quello più spettacolare: il sommo sacerdote imponeva le mani sulla testa del capro sul quale era caduta la sorte 'per Azazel', confessava contemporaneamente le colpe del popolo scaricandole su di esso, poi incaricava una persona di trascinare il capro nel deserto. Infine il sommo sacerdote, compiuta questa parte straordinaria del rito, cambiava le vesti finora indossate e vestiva abiti festivi per offrire gli olocausti sia per sé sia per il popolo. Il giorno era di riposo solenne, nessuno poteva lavorare, tutti dovevano compiere penitenze; sull'obbligo della penitenza vi è un'insistenza singolare: «Sia questa per voi legge eterna: compiere una volta Tanno il rito espiatorio per i figli di Israele, togliendo tutti i loro peccati» (16,34).

5. LA LEGGE DI SANTITÀ (CC. N-26)
- Questo libretto ha sempre attratto l'attenzione degli studiosi dell'AT ed è sostanzialmente considerato come uno dei più antichi codici di Israele. La

designazione “legge di santità” è suggerita dall’espressione spesso ricorrente in questi capitoli: «Siate santi, perché santo sono io, il Signore vostro Dio». Pervasa dal principio mosaico della trascendenza di Jhwh, ulteriormente sviluppata dai profeti, la legge di santità insiste sulla distinzione del sacro dal profano e, in modo soave e penetrante, sottolinea la necessità dell’osservanza delle leggi morali e cultuali per la necessaria relazione tra il Dio dell’alleanza e il popolo. Possiamo scorgervi cinque sezioni.

a. *Prescrizioni sulla macellazione sacra (17,1-16)* - Le uccisioni di animali rivestono sempre un carattere sacro, quindi vanno regolate; per nessun motivo ci si può cibare di sangue; né è lecito mangiare un animale trovato morto.

b. *Prescrizioni morali (cc. 18-20)*
- Si ha qui un complesso di proibizioni che contrappongono la morale dell’antico Israele a quella di molti altri popoli dell’antichità, soprattutto popoli allora vicini: «Non agite secondo il costume d’Egitto non agite secondo il costume della terra di Canaan... Praticate i miei precetti e osservate le mie leggi» (18,3-4). Gli ebrei devono rispettare i genitori, aborrire gli idoli, nei lavori dei campi devono pensare anche al povero e al bisognoso, non devono vendicarsi né serbare rancore, devono rispettare gli anziani, non rubare, non defraudare, non mentire, devono rispettare il sordo e il cieco. «Non odiare il tuo fratello nel tuo cuore; correggi francamente il tuo compatriota e non gravarti di un peccato a causa sua. Non vendicarti e non serbare rancore ai figli del tuo popolo. Ama il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore» (19,17-18). Siamo nell’ambito delle esigenze religioso-morali più sublimi dell’AT e perciò ad esse si fa spesso riferimento nel NT (vedi Mt 5,43s; Mc 12,31; Gv 13,34). I cc. 21-22 sono dedicati esclusivamente a prescrizioni riguardanti i sacerdoti e il loro ufficio.

c. *Feste annuali, anno sabatico e giubileo (cc. 23-25)* - Nel c. 23 abbiamo uno dei cinque calendari del Pentateuco (Es 23,14ss; 34,18-23; Dt 16; Nm 28-29), ma nessuno è completo. In tutti i calendari, l’anno liturgico gravita su tre feste stagionali comportanti un pellegrinaggio al santuario: pasqua e azzimi, per la primavera; la festa delle settimane (o Pentecoste), per l’estate; festa del raccolto (o capanne), per l’autunno; tutte e tre col passare del tempo acquistarono un significato sempre più profondo e israelitico.

Le festività qui menzionate sono: il sabato (23,3), la pasqua e gli azzimi (23,4-14), Pentecoste (w. 15-22), Capodanno e giorno dell’espiazione (vv. 23-32), capanne (vv. 33-36.39-43).

Un capitolo è dedicato a prescrizioni diverse che hanno qui la formulazione tradizionale: la fiamma che deve ardere perenne nel candelabro del santuario (24,1-4), le dodici focacce della Presenza o pani della proposizione (vv. 5-9), legge contro i bestemmiatori (vv. 10-16.23), legge del taglione (vv. 17-22).

Il penultimo capitolo della legge di santità è dedicato a due soggetti di alto valore sociale e tuttora spesso menzionati: l’anno sabatico (25,1-7) e il giubileo (vv. 8-55) [Legge/Diritto VII, 2-3]. Nelle legislazioni dell’antico Oriente non si è trovato finora alcun riscontro.

d. *Conclusione* - Col c. 26 termina la legge di santità, e com’era consuetudine sia nella Bibbia sia fuori di essa l’epilogo è costituito da un singolare testo di “benedizioni e maledizioni” (vedi ad es. Es 23,30-33; Dt 28,1-68). L’osservanza delle leggi dell’alleanza garantisce la benefica presenza di Jhwh ed è pegno di prosperità; l’inosservanza non allontana semplicemente la divinità, bensì ne fa provare la presenza punitiva. Tuttavia come non dall’uomo ebbe origine l’alleanza, così non sarà l’infedeltà umana a dire l’ultima parola. L’alleanza riposa sulla benevolenza divina. Di qui l’aspetto fondamentalmente positivo (nonostante la prima apparenza) dei castighi divini contro i trasgressori. Si tratta non di pene vendicative, ma medicinali, non di maledizioni (nel senso ordinario della parola) ma di avvertimenti che attestano, in fondo, la benevolenza divina. È appunto dai sentimenti che ispirarono queste composizioni che si sviluppò l’idea dell’eternità dell’alleanza sinaitica.

6. LE TARIFFE (C. 27) - Un’appendice contiene le tariffe e i riscatti per le persone e per le cose: animali, campi, primogeniti, ecc., votati a Dio si possono riscattare versando al tempio i rispettivi riscatti qui determinati.

III - IMPORTANZA DEL LIBRO DEL LEVITICO — A un libro composito come Lv non è possibile assegnare una data di composizione, ma solo un'epoca di redazione e raccolta sistematica delle varie parti. Gli studiosi si accordano nell'additare in Lv materiale di certo antichissimo, antico e postesilico; ed è nel post-esilio che in genere preferiscono considerare avvenuta la sua attuale composizione.

Il libro ha avuto poca fortuna fra i lettori e fra gli stessi antichi commentatori. Il contenuto legale, la singolarità di molti riti e prescrizioni, la monotonia stereotipa delle espressioni tecniche non ne favoriscono la lettura. A questo si aggiunsero anche alcune esagerazioni di certi ambienti giudaici nell'osservanza di determinate prescrizioni legali (vedi ad es. Mt 9,1 lss; 12,1-12; 15,2-20; 23,1-37, ecc.) che favorirono un atteggiamento negativo nei suoi riguardi. Tuttavia non v'è dubbio che Gesù, Maria, gli apostoli, ecc., seguirono queste prescrizioni levitiche. La chiesa, nei suoi libri rituali, prese relativamente molto dal nostro libro, almeno fino alla riforma liturgica attuata dal Vaticano II: ad es. il sacrario, la benedizione della puerpera, l'offerta dei primi frutti e delle decime, l'uso della lampada davanti al ss.mo Sacramento, ecc., per non accennare che ai più impensati.

Tra i principi dottrinali più interessanti ne segnaliamo alcuni. L'importanza e la santità del servizio liturgico è diretta a imprimere nei fedeli il senso della santità di Jhwh al quale è orientato tutto il culto. In Lv i sacrifici sono caratterizzati dalla fondamentale idea di dono, il cui valore non sta tanto nell'aspetto materiale, quanto nel fatto che esso è un mezzo per attuare la comunione con la divinità, aspetto che venne più tardi molto sottolineato dalla stessa tradizione giudaica. Il concetto altamente morale del peccato è presentato come trasgressione di una legge nota (concetto tutt'altro che comune a quei tempi), che allontana da Dio, contamina il tempio, la terra e la persona. Inoltre il peccato è considerato sotto il duplice aspetto di volontario e involontario. L'imitazione di Dio è la condizione indispensabile della vera religione: il fedele deve essere santo perché santo è il suo Dio. Si tratta di una santità alquanto diversa da quella neotestamentaria, ma non può certo essere ristretta a una semplice purità esteriore. L'insistenza sui doveri di giustizia, di rispetto e di amore verso i compatrioti è accompagnata dalla sottolineatura di certi doveri anche verso gli stranieri. Si noti anche l'insistenza sulla dignità del matrimonio (18,6-23; 20,10-22), sul dovere di rispetto verso i genitori e verso gli anziani (19,9.32), né va sottovalutato il valore etico, sociale e religioso dei cc. 25-26.

In Lv si incontrano molti testi che lasciano l'impressione di una valutazione piuttosto esteriore che non interiore dei sacerdoti e dei fedeli, ma si tratta di impressione errata. Ci si trova di fronte, in questi casi, a un complesso di protezione della fede e della prassi religiosa: per i più superficiali tale complesso poteva avere maggior valore del resto, che era la sostanza; ma si trattava di casi che, anche se numerosi, come accade in ogni religione, non stravolsero mai la fede anticotestamentaria.

LIBERAZIONE/LIBERTÀ

I - ASPIRAZIONE ALLA LIBERTÀ — Il mondo contemporaneo, che ha provato e in molte parti ancora oggi sperimenta condizioni di vita oppressive o addirittura disumane, è percorso da un'irresistibile aspirazione alla pace, alla giustizia, all'amore e alla libertà. È un desiderio di liberazione da forme ingiuste e oppressive di schiavitù culturali, politiche, razziali, sociali ed economiche. Esso si manifesta in modi differenti e vari, ora pacifici ora violenti; ma talora sembra spegnersi nella muta rassegnazione fatalista o in una disperazione senza futuro. Non si tratta soltanto di un'esigenza "del momento storico attuale", ma dell'aspirazione alla libertà iscritta divinamente nel cuore dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26-27), cioè fatto per vivere come figlio del Dio della libertà. È l'esigenza del vangelo stesso di Gesù Cristo, che ha proclamato la liberazione come sua missione: «Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato e mi ha inviato a portare ai poveri il lieto annunzio, ad annunziare ai prigionieri la liberazione e il dono della vista ai ciechi; per liberare coloro che sono oppressi, e inaugurare l'anno di grazia del Signore» (Lc 3,18-19). Citando l'AT (Is 61,1-4; Sof 2,3), Gesù fa dell'intera Bibbia il testimone del suo messaggio di liberazione.

'Liberazione' è slogan moderno ma anche parola evangelica. Precisamente per questo duplice uso è diventata ambigua. In certa cultura moderna la verità cristiana di 'liberazione' è sospettata come ideologia repressiva e, d'altra parte, reinterpretata come categoria antropologico-sociale che esprime il desiderio e la lotta umana di 'emancipazione', di 'auto-liberazione'. D'altronde, c'è il rischio, per i cristiani, di far coincidere e identificare "liberazione cristiana" con "liberazione sociale e politica". Chi ci libera e da che cosa siamo liberati? Per che cosa siamo liberati?

La rivelazione biblica affronta esplicitamente il tema della liberazione e della libertà. La teologia, quindi, si occupa di questo tema non sotto la pressione della situazione storica di fatto esistente che pure non lascerà insensibile neppure il teologo in quanto fratello degli uomini sfruttati, deboli, oppressi ma perché è la stessa divina rivelazione, perciò la fede, che gli impone il tema. E non in base alle condizioni storiche concrete né in funzione degli imperativi della prassi il teologo cercherà la soluzione, bensì interrogando la rivelazione. Non la prassi è il criterio di verità teologica, ma la rivelazione divina.

È dalla rivelazione che la fede, e coerentemente anche la teologia, devono attingere la verità integrale circa il messaggio di liberazione dell'uomo che Dio porta ad attuazione. Se si considera che 'liberazione', nel senso biblico, implica un passaggio da una condizione di rovina a una situazione di 'salute', comprendiamo che 'liberazione' equivale a 'salvezza' o 'redenzione' ad opera di un'azione potente e libera di Dio.

Se fosse esatto stabilire un nesso *necessario* tra peccato e miseria, anche politica e sociale, tra liberazione dal peccato e salvezza anche in senso sociale e politico, tra perdono e guarigione, allora non potremmo distinguere tra salvezza cristiana e liberazione dalle schiavitù di ordine terrestre e temporale. La Bibbia invece non vi stabilisce un nesso necessario. Di conseguenza essa afferma che la fondamentale e radicale liberazione è la liberazione dal peccato, che è azione di persone libere e responsabili. Frutto e conseguenza del peccato sono le situazioni di ingiustizia, di oppressione, di schiavitù, che a loro volta diventano generatrici di ingiustizia. In base a questa distinzione tra la 'causa', ciò che è fondamentale, e le 'conseguenze', si giustifica la separazione delle voci Liberazione e Redenzione di questo Dizionario, le quali tuttavia sono strettamente connesse l'una all'altra. Qui ci soffermeremo dunque a considerare la "dimensione politica" della salvezza, avendo ben presente che essa non è né la principale né l'unica.

II - METODO ESEGETICO - Innanzitutto si impone la questione del metodo di interpretazione della Bibbia. Evidentemente non intendiamo sviluppare qui una metodologia dell'ermeneutica biblica. Ci limitiamo ad alcuni brevi richiami, che riteniamo importanti.

Anzitutto, la questione terminologica. Non possiamo limitarci ai testi biblici dove ricorre il termine 'liberazione' per studiare il tema; può trattarsi della 'res', anche se non viene usato il termine. È necessario fare attenzione al significato esatto di vocaboli che, entro il nostro mondo culturale, si sono caricati di significati diversi, almeno in parte, da quelli dati dal testo biblico. Per es., il verbo "far uscire" (in ebraico: *hosv*) riferito all'esodo dall'Egitto era il verbo usato nel linguaggio giuridico per indicare la liberazione degli schiavi.

Un'altra difficoltà è costituita non tanto dalla terminologia ma dal concetto stesso di 'liberazione'. L'AT si interessa alla salvezza di tutto l'uomo (anima e corpo), dell'individuo come del popolo, in un orizzonte di salvezza terrena. Rientra nella salvezza dell'AT anche la liberazione dalla dominazione straniera e dal lavoro alienante. Ma Gesù non si è preoccupato di liberare Israele dal dominio romano né si è posto a capo di un movimento di emancipazione sociale. Dunque, entro la Bibbia stessa troviamo una varietà di posizioni. Sarebbe scorretto cercare nella Scrittura soltanto la conferma di tesi elaborate a partire dalle scienze economiche, sociologiche o politiche dei nostri giorni. E faremmo una lettura anacronistica se interpretassimo la Bibbia con categorie 'moderne' (quali capitalismo, imperialismo, ecc.). È necessario fare attenzione a non interpellare i testi biblici su problemi che essi non hanno affrontato oppure hanno considerato in modo diverso da noi: la storia passata delle diatribe su "Bibbia e scienza" dovrebbe insegnare!

Una terza cautela metodologica va ricordata. L'uso dell'AT, da parte del cristiano, non può essere un'applicazione diretta di esso alla prassi odierna, senza che si rifletta sul compimento che esso ha avuto in Gesù Cristo. In altri termini, è necessario leggere la Bibbia alla luce di Gesù Cristo, che è la pienezza della rivelazione. L'evento-Cristo è la chiave di lettura di tutta la Bibbia e alla verità dell'evento-Cristo si giunge non soltanto mediante il 'testo' scritto della Bibbia, ma con la fede della chiesa che interpreta e 'legge' quel testo.

La cosiddetta "teologia della liberazione" ha fatto, a volte, una lettura della Bibbia subordinando il testo sacro alle tesi teologiche elaborate a priori. Già nel 1973, molti anni prima dei recenti autorevoli richiami e messe in guardia, N. Lohfink così si esprimeva: «Se la nostra soteriologia tradizionale si servì largamente dell'AT senza sfiorarlo, lo stile con cui i teologi della liberazione per lo più si rifanno ad esso può essere scusato soltanto dal fatto che evidentemente la rivoluzione mondiale è alle porte e, quindi, manca il tempo di fare delle indagini più precise». Dunque, una precipitosa e frettolosa lettura *ad hoc* Soprattutto la teologia della liberazione dimentica per lo più che nell'AT è Dio a creare i mutamenti del mondo e non l'uomo.

Anche per il tema della 'liberazione', il biblista deve ricercare il senso del testo. Tale ricerca non può avvenire senza una qualche precomprensione, che il biblista renderà riflessa e misurerà criticamente sul testo stesso. È legittimo leggere la Bibbia a partire dalla prassi di liberazione degli oppressi?

È ovvio che il senso della Bibbia, e quindi della rivelazione, non può essere predeterminato a partire da una certa situazione storica. È importante e decisivo, nel nostro caso, non dare per già risolto pregiudizialmente il senso di 'liberazione' prima ancora di interrogare la Bibbia, la quale svolge anche una funzione critica nei confronti delle nostre precomprensioni.

Né l'esegesi può contentarsi di trovare delle 'conferme' di idee elaborate al di fuori della Bibbia. Essa si propone di scoprire la verità biblica. La condizione umana di partenza può far 'reagire' il testo più efficacemente, ma non può costituire il criterio della verità. È il testo che decide il senso biblico. Né si può risolvere il compito dell'esegesi nella percezione della rilevanza storica del messaggio biblico. La verità non si risolve nella sua rilevanza o efficacia storica. L'esegesi deve cercare di dire qual è la verità della Bibbia, e quindi della rivelazione, la cui rilevanza non è determinabile dal biblista in base al testo. D'altronde, mentre la verità è un valore assoluto, la rilevanza è un valore relativo, dipendente da molteplici e varianti fattori.

È pur vero, come si dice, che «la lettura delle Scritture illumina la vita e la vita illumina le Scritture», ma nelle due affermazioni succitate 'l'illuminazione' non

i

ha lo stesso identico significato e valore. Mentre la Scrittura, in quanto testimonianza ispirata della rivelazione, è norma della vita cristana, la vita non è norma della Scrittura. È la luce della parola di Dio che fa la vita cristiana e non viceversa. La prassi della chiesa è luce per la lettura della Bibbia, ma in quanto deriva dalla fede e ne è l'espressione vissuta. Tutto ciò che la parola di Dio produce nella chiesa o, detto altrimenti, tutto ciò che la chiesa è e fa in obbedienza vissuta alla rivelazione diventa luce per capire la rivelazione stessa.

Sarebbe impensabile sottoporre la verità della Bibbia a una impossibile verifica a partire dalla prassi. L'esegesi, e quindi la teologia di cui l'esegesi è un momento, è intenzionata all'affermazione della verità di Dio che trascende e giudica la storia nella sua totalità.

III - ANTICO TESTAMENTO —
1. L'ESODO, LIBERAZIONE POLITICA? - L'evento dell'esodo occupa un posto privilegiato nella teologia della liberazione. Ed è interpretato, prima di tutto, come un atto politico, la rottura con una situazione di sfruttamento e di miseria, l'inizio della costruzione di una società giusta e fraterna. G. Gutierrez afferma: «La liberazione dall'Egitto, legata alla creazione fino ad identificarvisi, aggiunge un elemento di capitale importanza: la necessità e la possibilità di una partecipazione attiva dell'uomo alla costruzione della società». Chi è il liberatore? Come l'uomo partecipa alla liberazione? Qual è il fine della liberazione?

Nella tradizione jahwista, Dio vede la miseria del popolo e decide di liberarlo: «Il Signore disse: "Ho visto l'oppressione del mio popolo che è in Egitto, ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori, poiché conosco le sue angosce. Voglio scendere a liberarlo dalla mano dell'Egitto e farlo salire da quella terra a una terra buona e vasta, a una terra dove scorre latte e miele, nel luogo del cananeo, dell'hittita, dell'amorreo, del perizzita, dell'eveo e del gebuseo» (Es 3,7-8). Israele è già "popolo di Dio" prima dell'esodo; esso non fa nulla per emanciparsi, ma grida al suo Dio. È il Signore che non può sopportare di lasciare il suo popolo nella schiavitù e perciò interviene a liberarlo: l'azione salvifica divina è motivata unicamente dall'amore di Dio per il suo popolo. La liberazione avviene non mediante un 'prendere' dell'uomo (cf. il peccato di origine: prendere per sé quel che si può avere), ma attraverso il 'dare'. È Dio che dà la libertà. E non è la libertà di un gruppo, nel senso di un ceto sociale o di una classe, ma dell'intero popolo di Dio. E il Signore dà anche i criteri, per difendere e custodire la libertà da lui donata, dando i comandamenti ed esigendone l'osservanza come condizione per abitare in mezzo al suo popolo. Vivendo in comunione con Dio e osservando i suoi comandamenti, il popolo di Israele custodirà la libertà donatagli cosicché renderà ogni giorno effettiva e condivisa, all'interno del popolo, la liberazione divina. La liberazione dalla schiavitù egiziana è dunque inseparabile dal dono della *tòrah* sinaitica e dalla presenza della gloria di Dio in mezzo al popolo.

La tradizione deuteronomistica ha condensato la sua fede in una breve professione, da recitarsi dal contadino nella festa di ringraziamento per il raccolto: «Mio padre era un arameo errante, discese in Egitto, vi abitò da forestiero con poca gente e vi divenne una nazione grande, forte e numerosa. Gli egiziani ci maltrattarono, ci oppressero, ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore Dio dei nostri padri, ed egli ascoltò la nostra voce, vide la nostra miseria e la nostra oppressione, e ci fece uscire dall'Egitto con mano forte, con braccio teso, con terrore grande, con segni e prodigi; ci condusse in questo luogo e ci diede questa terra, dove scorre latte e miele» (Dt 26,5-9). Il passato è visto dalla situazione presente nella terra data dal Signore, cioè si tratta di un passato (l'esodo) che è vissuto come attuazione presente. Il popolo schiavo in Egitto non intraprende nessuna opera di emancipazione, ma grida al suo Signore che lo esaudisce e lo libera. Il 'grido' è il linguaggio del dolore, ma è anche la protesta contro la muta rassegnazione. La liberazione del Signore non si attua indipendentemente dal 'grido' degli oppressi. L'azione liberatrice di Dio è descritta ampiamente con cinque espressioni: con mano forte - con braccio teso - con terrore grande - con segni - con prodigi. Il 'potere' di Dio è liberatore, mentre

il ‘potere’ umano fa schiavi. E il potere di Dio è l’amore: «Perché il Signore vi ama e per mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatto uscire con mano potente e vi ha liberato dalla casa di schiavitù, dalla mano di Faraone re di Egitto» (Dt 7,8). Il Signore libera per introdurre nella terra paradisiaca, dove scorre latte e miele. Non si tratta soltanto di libertà interiore e privata dell’individuo, ma di una società nuova. È la “società di Dio” che il Dt descrive come società di uguali e di fratelli, che soltanto l’amore potente di Dio può creare. È la società cui è rivolta l’ammonizione di Dt 6,4-5: «Ascolta, Israele! Il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l’anima, con tutta la forza». Il Dio liberatore è inseparabile dall’esperienza autentica della libertà: non ci può essere libertà dove lui non c’è. Durante l’esilio babilonese (nel sec. VI a.C.) la tradizione sacerdotale ha così ripensato l’esodo, nel discorso del Signore a Mosè: «Anch’io ho udito il lamento dei figli di Israele che gli egiziani hanno reso schiavi e mi sono ricordato della mia alleanza. Vi prenderò per me come popolo e sarò per voi Dio, e saprete che io sono il Signore, vostro Dio, che vi ha fatto uscire dalle fatiche d’Egitto. E vi condurrò alla terra per la quale ho alzato la mia mano giurando di darla ad Abramo, Isacco e Giacobbe e ve la darò in eredità: io, il Signore» (Es 6,5.7-8). L’esodo è finalizzato a formare il popolo dell’alleanza: Dio libera per creare il suo Spopolo. L’idea dominante della tradizione sacerdotale, nel libro dell’Esodo, è che nella liberazione e riunione del popolo di Dio intorno al suo Signore che si dona al Sinai con la presenza della sua gloria (Es 24,15-18: tradizione sacerdotale) si rivela e si realizza il piano salvifico del Signore iniziato già con la creazione del mondo. Grande rilievo ha il culto nella tradizione sacerdotale dell’Esodo (cf. Es 24,12-31,18; 35,1-40,38 sulla tenda sacra): il ‘fine’, cui tende la liberazione, non è semplicemente “vivere insieme”, ma la festa. Dunque qualcosa che è orientato a Dio e non all’uomo. E nella festa, nel culto, Israele riceve dal suo Signore la capacità e le indicazioni per costruire una società nuova, alternativa alle società schiavizzanti del mondo. La società nuova e libera nasce dal culto, là dove l’uomo non si preoccupa dei problemi dell’uomo, ma del suo Dio. Così vengono risolti anche i problemi dell’uomo, ma è Dio che lo risolve! «Soltanto chi esce dall’Egitto della sua vecchia società per celebrare, nel deserto, una festa a Jhwh arriva nella terra dove scorrono latte e miele» (N. Lohfink). La ‘terra’ qui non designa più naturalmente un territorio geografico; essa implica una società sana e riuscita. L’esodo non tende a formare un nuovo ‘stato’, ma la “società di Dio”, il popolo di Dio. Gli israeliti infatti non hanno lasciato l’Egitto per costituire uno stato diverso, sia pure più ‘democratico’ e libero, ma una società ugualitaria e fraterna.

Dio, e non l’uomo, può cambiare le situazioni di miseria e di angoscia dell’umanità: soltanto da Dio ci si può aspettare la vera liberazione. E la miseria non è soltanto quella sociale e politica, ma soprattutto l’egoismo, la rivalità, la violenza e la cupidigia di possedere. E Dio solo può cambiare il cuore dell’uomo.

2. IL MESSAGGIO DEL SECONDO ISAIA - Il Secondo Isaia (Is 40-55) è un’altra sezione citata di preferenza dai teologi della liberazione. Esso interessa la “teologia della liberazione” soprattutto per il nesso tra creazione e “nuovo esodo” dall’esilio di Babilonia: «Il Dio che libera Israele è il creatore del mondo» (G. Gutierrez). La ‘creazione’ di Israele come grandezza politica si sarebbe compiuta nella liberazione dalla schiavitù d’Egitto e nel nuovo esodo da Babilonia.

Il Secondo Isaia vede la luce negli ultimi anni dell’esilio babilonese e nei primi anni dopo l’esilio: il profeta non sogna ormai più la ricostruzione dello stato di Israele. Egli affronta i problemi postigli da un ‘popolo’ scoraggiato, dubbioso della potenza salvifica di Jhwh, disilluso e stanco. È il suo messaggio non ha accenti di proposta politica, di ribellione alla potenza dominante e di ricupero dell’indipendenza nazionale e politica. Per il Secondo Isaia si tratta di convincere i suoi uditori che Jhwh può e vuole veramente salvarli. Tutta la sua opera è uno sforzo poderoso di mostrare che il Signore non è impotente, incapace di salvare, inetto. Il Signore, anzi, è per il Secondo Isaia, l’unico che ‘possa’ salvare. E per questo è l’unico che sia veramente Dio. Matura così in Israele, per

i

la prima volta, la riflessione sull'unicità di Dio: dalla monolatria si passa al monoteismo teorico.

Con persuasive argomentazioni già diversi autori, come K. Kiesow e H. Simian-Yofre, hanno dimostrato che il tema del "nuovo esodo" non ha, nel Secondo Isaia, quell'importanza che altri pensano di rilevare. È invece pressoché assente. Al centro dell'interesse del profeta sta piuttosto la riunione del popolo come società modello o 'luce' (cf. Is 49,6) per tutti i popoli: «Ecco, questi vengono da lontano, ecco, quelli dal settentrione e dall'occidente, e quelli dalla terra di Assuan» (Is 49,12). Per quanto incredibili e paradossali possano sembrare i piani di Dio, essi si realizzeranno, perché «le mie idee non sono le vostre idee e le vostre vie non sono le mie vie» (Is 55,8).

Qual è la volontà di Dio? Spesso il Secondo Isaia ritorna sul tema della 'volontà' (in ebraico: *hefes)* di Dio. Si capisce infatti che il profeta fosse preoccupato di far capire, nella situazione concreta in cui predicava, che Dio non solo non aveva rinunciato a far valere i suoi progetti, ma che era anche capace di realizzarli. Innanzitutto il Signore ha voluto Ciro come strumento della sua liberazione: «Il mio amato eseguirà il mio buon volere contro Babilonia e la stirpe dei caldei» (48,14). È il Signore che dà ordini a Ciro: «Sono io che dico a Ciro: "Mio pastore" ed egli compirà pienamente la mia volontà; che dico a Gerusalemme: "Sarai riedificata" e al tempio: "Sarai ristabilito"» (44,28).

La volontà di Dio è di edificare una società nuova fondata sulla legge *(tòrah):* «Poiché egli voleva rendere visibile la sua giustizia, era volontà di Jhwh di stabilire un ordinamento sociale *(tòrah)* grande e glorioso» (42,21). La nuova società che Dio vuol creare è rappresentata simbolicamente dalla figura del Servo del Signore. Il Servo si è caricato del peccato di molti (53,5-6.12), ha scontato con la sofferenza la sua colpa (40,2), ma non è stato abbandonato dal Signore: «Sion diceva: "Il Signore mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato". Forse che la donna si dimentica del suo lattante, cessa dall'aver compassione del figlio delle sue viscere? Anche se esse si dimenticassero, io non ti dimenticherò» (49,14-15). La sofferenza, l'umiliazione, il dolore fanno parte del destino del Servo-Israeleiti un mondo peccatore e violento, cui partecipa il popolo giudaico stesso.

Ma è volontà di Dio fare di questo popolo una luce per tutti i popoli (42,6; 49,8). In quale modo? Proponendosi come una società giusta, che proclama con la sua stessa esistenza il 'diritto', la *tòrah*, la giustizia ricevuti dal suo Signore (cf. 42,1-9), Non attraverso la propaganda rumorosa («non griderà, non alzerà il tono», 42,2), non mediante la violenza opprimente («non spezzerà la canna rotta e non spegnerà il lucignolo fumigante», 42,3), ma con la mitezza dell'agnello che porta coraggiosamente anche il dolore (53,7), il Servo-Israele sarà nel mondo una luce inestinguibile. Esso dovrà mostrare a tutto il mondo come si deve vivere se si accoglie la liberazione e la salvezza donate da Jhwh.

3. LA PREGHIERA PER LA SALVEZZA - Il tema della liberazione emerge con particolare forza nei salmi di supplica, nei quali l'orante grida al Signore per essere liberato dai 'nemici'. Questi 'nemici' non sono mai descritti né come spiriti malvagi o demoni né come uomini concreti ben individuabili. l'nemici' sono una proiezione di tutte le angosce e le paure di cui l'uomo è schiavo e rappresentano ultimamente il nemico, che è il nulla del caos e della morte. Il salmista sa che soltanto Dio può liberarlo da questo pericolo mortale ed esalta la potenza salvifica di Jhwh: «Ti esalto, o Signore, mia forza, Signore, mia roccia, mia fortezza, mio scampo; mio Dio, mia rupe di rifugio; mio scudo, potenza di mia salvezza, degno di ogni lode. Ho invocato il Signore e sono salvo dai miei nemici» (Sal 18,2-4). Il grido di supplica è già un affidarsi alle mani di Dio, che il salmista riconosce più forte di ogni potenza nemica.

A volte l'orante riconosce la propria colpa e attribuisce la propria miseria ai propri peccati, ma non è sempre così. Chi soffre non è necessariamente peccatore! Tuttavia egli sa di vivere in un mondo di peccato, di violenza, di morte. Le angosce e le molteplici tristezze sperimentate dall'uomo fedele al Dio dell'alleanza costituiscono il tema di parecchi salmi: lamenti, invocazioni di aiuto, azioni di grazia fanno menzione della salvezza religiosa e della liberazione.

In questo contesto, l'angoscia non è puramente e semplicemente identificata con una condizione sociale di miseria con quella di colui che subisce l'oppressione politica. Essa comprende anche l'ostilità dei nemici, l'ingiustizia, la morte, la colpa. I salmi ci rimandano ad un'esperienza religiosa essenziale: solo da Dio ci si può aspettare la salvezza e l'aiuto. Dio, e non l'uomo, ha il potere di cambiare le situazioni di angoscia. Perciò i "poveri del Signore" vivono in una dipendenza totale e fiduciosa nella provvidenza amorosa di Dio. E d'altra parte, durante tutto il cammino nel deserto, il Signore non ha cessato di provvedere alla liberazione e alla purificazione spirituale del suo popolo» *(Istruzione su alcuni aspetti della "Teologia della liberazione".* Documento della S. Congregazione per la dottrina della fede, n. 5). Il soggetto principale o protagonista della storia di liberazione non è "homo emancipator", ma il Signore santo e redentore.

4. LIBERAZIONE DEGLI SCHIAVI - La liberazione dall'Egitto doveva ripetersi ogni sette anni e, in particolare, ogni cinquant'anni. In quelle ricorrenze la terra doveva tornare ai proprietari e così si ricostituiva la situazione ideale di uguaglianza e di libertà: gli schiavi erano lasciati liberi, i debiti venivano condonati.

Nella società israelitica c'erano due tipi di cittadini: gli schiavi e i liberi. Secondo la vera natura della società israelitica, tutti dovevano essere uomini liberi. La tendenza ideale era per l'abolizione delle differenziazioni. [Legge/Diritto]

Un israelita cadeva in schiavitù del creditore al quale non riusciva a pagare il debito, ma non poteva perdere per sempre la sua libertà: «Nel settimo anno potrà andarsene libero» (Es 21,2-6; Dt 15,12-18). Mentre il codice dell'alleanza (Es 21) non tiene conto del caso della donna schiava, il Deuteronomio (Dt 15) introduce la parità di trattamento. L'ideale della società israelitica, nel suo diritto che era religioso, era che uomini e donne fossero liberi.

Anche i dieci comandamenti hanno di mira una società senza schiavi. Infatti viene proibito desiderare e prendere il patrimonio che costituiva la base dello 'status' di cittadino libero e, perciò, avente diritto, come capofamiglia, di partecipare alle responsabilità decisionali per la vita della comunità locale. [Decalogo]

Tuttavia poteva darsi il caso di una schiavitù permanente, ma voluta e scelta (Es 21,5-6). Comunque non fu mai smentito l'ideale che ogni famiglia possedesse una proprietà che le garantisse indipendenza e anche uno 'status' e un ruolo nelle decisioni della comunità locale.

Pure la predicazione profetica si scagliò contro la violenza e l'egoismo dei ricchi e dei potenti che, sebbene usassero mezzi legali, nondimeno tendevano a distruggere l'identità di Israele come società di uomini liberi (cf. per es. Am 2,6; Mi 2,1-2).

Il confronto con la legislazione del vicino Oriente antico fa risaltare l'originalità del diritto israelitico. Il diritto orientale antico era emanazione del re e della corte e tendeva a differenziare le pene previste a seconda della classe, alta o bassa, cui apparteneva il reo. Così, per es. nel codice di Hammurabi, gli schiavi costituiscono la classe più bassa della società e l'offesa o il danno recati a uno schiavo meritano minor castigo. Nella Bibbia, invece, se uno colpisce uno schiavo ferendolo, deve dargli la libertà in compenso del danno arrecato (Es 21,26); ma se lo uccide, deve essere sottoposto a vendetta, come se avesse ucciso un uomo libero (Es 21,20). Infatti la vita dello schiavo vale quanto quella del padrone. Il codice di Hammurabi prevede che lo schiavo fuggitivo sia restituito, ad ogni costo, al suo padrone; il diritto biblico, invece, prevede un diritto di asilo per gli schiavi fuggitivi (Dt 23,16-17): «Non consegnerai al padrone un servo che, dopo essere fuggito da lui, si sia rifugiato presso di te. Abiterà con te, in mezzo ai tuoi, nel luogo che avrà scelto, in una delle tue città dove si troverà bene; non l'opprimerai»).

A differenza del diritto orientale antico, quello israelitico non è soltanto più umanitario, ma tende a creare una società di uomini liberi, pur non arrivando ancora all'abolizione radicale della schiavitù. Tutti gli israeliti, infatti, sono stati liberati dalla schiavitù di Egitto e non hanno che un solo 'signore', Jhwh stesso.

Nessuno di loro deve dominare sull'altro, perché tutti sono fratelli, compresi quelli che si vendono come schiavi perché non hanno di che pagare i loro debiti (Dt 15,12). La condotta da tenersi verso gli schiavi deve ispirarsi all'evento fondamentale della liberazione esodica: «Ti ricorderai che sei stato schiavo nel paese di Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha riscattato» (Dt 15,15). Anche lo schiavo israelita è uno che è stato liberato dal Dio dell'esodo!

L'annuncio di libertà trova un'espressione particolarmente significativa nel cosiddetto codice di santità di Lv 25. Ogni cinquant'anni gli israeliti devono ritornare ciascuno alla propria tribù e ciascuno deve riprendere possesso dei suoi beni, che erano passati in mano ai creditori. È il grande anno della 'liberazione' (*deròr*) o del giubileo, così chiamato dal termine *jòbel* che indica il corno d'ariete che veniva suonato per segnalare l'inizio di quell'anno eccezionale. Si tratta di una legislazione utopistica, che probabilmente non fu mai messa in pratica integralmente, sebbene IMac 6,49.53 mostri che ci fu almeno un tentativo di vivere l'anno sabbatico. La schiavitù è considerata, dunque, una condizione sopportata dalla società israelitica, non definitiva ma provvisoria; mentre il diritto babilonese mirava a garantire e conservare lo "status quo", la divisione in classi, quello israelitico si proponeva come ideale anche se utopico la fine della divisione tra padroni e schiavi.

In Lv 25,1-7 la legge riguarda l'anno sabbatico, durante il quale non si doveva lavorare la terra, ma vivere con quel che essa spontaneamente produceva. Come il comandamento sul riposo nel giorno di sabato, anche questa prescrizione mirava a liberare dal lavoro alienante, come è ogni lavoro che assorba tutta l'esistenza. «Il sabato rappresenta e significa il dono del tempo liberato. L'ordinamento dell'anno sabbatico per il paese, contenuto in Lv 25,1-7, può chiarire questo stato di cose. La rinuncia a coltivare il campo ogni settimo anno sta ad annunciare che la terra è un dono di Dio. E poiché il comandamento del sabato proietta il suo significato su ogni altro tempo e insegna ad abbandonare ogni abitudine, esso testimonia così che Jhwh è il Signore e il dispensatore di ogni altro giorno. La celebrazione del tempo libero ha un significato simbolico e ricorda ad Israele che ogni tempo che gli è dato di vivere nasce dall'avvenimento della sua liberazione» (H.W. Wolff).

Sia l'anno giubilare sia l'anno sabbatico sono dunque espressioni della convinzione di Israele che la società giusta di uomini liberi non è tanto frutto dell'attività umana quanto piuttosto dono di Dio e, perciò, nasce dalla festa. Come dice il Sal 127,1: «Se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori. Se il Signore non custodisce la città, invano veglia il custode».

L'AT ricorda due provvedimenti di liberazione degli schiavi. Ger 34,8-20 ci informa che il re Sedecia decise di proclamare un'emancipazione degli schiavi, «cioè che ognuno rilasciasse il suo schiavo ed ognuno la sua schiava, ebreo ed ebrea, così che nessuno più riducesse alla schiavitù un giudeo suo fratello» (v. 9). Non si fa allusione né al giubileo né all'anno sabbatico. Forse la ragione era di raccogliere più numerosi effettivi per la resistenza ai babilonesi, ma passato il pericolo, molti padroni si sono ripresi gli schiavi (vv. 11.16). La legge di Es 21,2-6 prescrive la liberazione dopo che uno schiavo ha servito per ben sei anni, ma il redattore deuteronomista di Ger 34 ha reinterpretato il decreto di Sedecia combinando insieme Dt 15,1 e Dt 15,12, fissando un termine per la liberazione in massa degli schiavi. La reinterpretazione deuteronomistica del provvedimento di Sedecia vorrebbe vedere in quel suo gesto un passo verso una società senza schiavi, ideale del Dt.

Nel 440 circa a.C. Neemia fece una generale amnistia per i debitori che avevano dovuto vendersi come schiavi perché insolventi (Ne 5,1-13). Come il provvedimento di Sedecia, fu un atto isolato, benché mostri affinità con quanto prescritto da Lv 25 sull'anno giubilare.

5. CONCLUSIONE - Per altri sviluppi, connessi con il nostro tema, rimandiamo a Giustizia, Male, Dolore, Lavoro, Alleanza. Senza pretesa di completezza, abbiamo accennato al modo in cui l'AT vede la liberazione 'politica' nella sua dimensione 'religiosa'. Ciò suppone che il religioso abbia una dimensione politica, ma non sia riconducibile e identificabile col politico. Come

potrebbe infatti il ‘religioso’ salvare e liberare il ‘politico’ se fossero dello stesso ordine o se si identificassero? G. Gutierrez ha scritto che «il politico si incontra con l’eterno». Giustamente rifiuta la separazione assoluta delle due ‘realtà’, ma sarebbe ugualmente scorretto, per la Bibbia, ridurre la realtà al politico. L’AT, detto in altri termini, non è mai arrivato a identificare “popolo di Dio” e “stato”, o come diremmo noi oggi chiesa e stato, nonostante che da Davide in poi abbia subito più volte la tentazione di farlo. Coerentemente, non ha mai identificato “liberazione sodale-politica” e “salvezza”, né sostiene che la verità della salvezza si misuri dai suoi “effetti sociali e politici”. Pur intersecando continuamente il religioso, il politico, nella storia di Israele, ha seguito un itinerario autonomo e a volte perfino contrastante con il religioso, come dimostra la critica profetica. Soltanto l’assunzione acritica della ragione illuministica può condurre a pensare che i problemi reali dell’uomo siano quelli politici. Ma la lettura della Bibbia, se inficiata dal ‘pregiudizio’ illuministico che il religioso sia riconducibile al politico o, altrimenti, sia segregato come irrilevante nella sfera del privato e dell’interiorità, non renderebbe giustizia alla parola di Dio.

IV - NUOVO TESTAMENTO —
1. NEI VANGELI - Dai vangeli non risulta mai che Gesù si sia chiaramente impegnato nella politica né che abbia organizzato un movimento di resistenza o di rivoluzione. G. Gutierrez nota con ragione: «La miseria e l’ingiustizia sociale rivelano “una situazione di peccato”, di rottura della fraternità e della comunione; liberandoci dal peccato, Gesù colpisce la radice stessa di un ordine ingiusto». Infatti la predicazione di Gesù invita fin dall’inizio alla conversione dal peccato e all’accoglienza del perdono: «Convertitevi perché è vicino il regno dei cieli» (Mt 4,17). Dopo la chiamata di Matteo, Gesù disse: «Non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati. Andate ed imparate che cosa vuol dire: Misericordia cerco e non sacrificio. Non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mt 9,12-13). Gesù non indica un atteggiamento che si oppone al mutamento delle strutture, ma suggerisce che la radice del male, anche delle strutture cattive e corruttrici, sta nel peccato.

Una teologia della liberazione, fedele al vangelo, ha il suo ‘luogo’ appropriato entro una teologia del regno di Dio. Essa riguarda un aspetto della teologia intera. Lo stesso G. Gutierrez osserva: «La vita e la predicazione di Gesù postulano la ricerca incessante di un nuovo tipo di uomo in una società qualitativamente diversa. Che il regno non si confonda con la costituzione di una società giusta, ciò non significa che le sia indifferente, né che questa sia una “condizione previa” alla venuta del primo, né che l’uno e l’altra si trovino strettamente legati, e nemmeno che siano convergenti». Il regno di Dio non è di questo mondo, tuttavia è già germinalmente presente in questo mondo e per questo mondo. L’accesso al regno di Dio non esige una previa mutazione di condizione sociale e politica (ICor 7,17-24). Ma la lettera a Filemone dimostra che la nuova condizione del cristiano si ripercuote anche sul piano sociale. Cito ancora Gutierrez: «Grazie alla ‘parola’ accolta nella fede, l’ostacolo fondamentale al regno, il peccato, ci viene rivelato come la radice di ogni miseria e ingiustizia». Infatti Tessere cristiano significa fare come ha fatto Gesù, riprodurre i suoi atteggiamenti e le sue opzioni. E Gesù ha fatto un’opzione a favore dei poveri, in linea con l’AT. Tuttavia egli proclama il regno di Dio che è per tutti e non conduce alla formazione di un partito o di una classe.

Gesù ci fa conoscere un Dio che non sopporta l’ingiustizia sulla quale sono costruite le società umane, dove vige la legge del più forte. Le preferenze di Dio sono per i poveri, gli emarginati, i deboli, i senza-potere. Maria, nella preghiera del *Magnificat,* ha cantato la fede in un Dio che non passa sopra indifferente alla realtà socio-politica, ma anzi «ha rovesciato i potenti dai troni e innalzato gli umili, ha ricolmato di beni gli affamati e rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1,52-53).

2. IN SAN PAOLO - Anche qui dobbiamo rimandare alle voci complementari Giustizia, Fede, Peccato, Politica. Il messaggio paolino sulla soteriologia potrebbe essere riassunto emblematicamente dall’affermazione di Gal 5,1: «Per

i

la libertà Cristo ci liberò». Risalta anzitutto la dimensione cristologica della liberazione: Dio ci salva mediante la morte e risurrezione di Gesù (Rm 5,10). E la liberazione di Gesù si attua mediante il dono del suo Spirito, che è lo Spirito di Cristo: «Ora non c'è nessun elemento di condanna per coloro che sono uniti a Gesù Cristo. Infatti la legge dello Spirito della vita in Gesù Cristo ti liberò dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8,1-2). Dunque, «dove c'è lo Spirito del Signore c'è anche la libertà» (2Cor 3,17). La libertà è uno stato che consegue a un atto divino di liberazione (cf. Rm 8,21): «La stessa creazione sarà liberata per opera di Dio dalla schiavitù della corruzione»; Rm 6,18.22: «Liberati per opera di Dio dal peccato»; Gal 5,13: «Voi, fratelli, siete stati chiamati da Dio alla libertà». La libertà è dono di Dio; ad essa non si accede se non si è stati liberati da lui. Egli ci libera dal peccato, dalla legge e dalla morte (Rm 6,18-23). La liberazione ha anche una dimensione cosmica (cf. Rm 8,21).

L'apostolo considera la liberazione soprattutto nella prospettiva dell'individuo singolo. Tuttavia sappiamo che, per Paolo, essere cristiano significa essere membro del corpo di Cristo, che è la chiesa. Il cristiano, mediante il battesimo, è «sottratto al mondo presente malvagio» (Gal 1,4), cioè al 'mondo' che è più che la somma di molti uomini singoli che fanno il male. Il "mondo malvagio" è costituito anche dalle strutture nelle quali si è depositato il peccato di molti uomini singoli. Il cristiano è strappato a questo "mondo malvagio" e inserito in un ambito nuovo di vita. Di conseguenza san Paolo esorta: «Non uniformatevi al mondo presente, ma trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza» (Rm 12,2). Forse questo testo andrebbe meglio tradotto così: «Non conformatevi alle strutture [letteralmente: alla forma] di questo mondo». La forma e lo spirito delle comunità cristiane non devono conformarsi alla forma e allo spirito delle altre società di questo mondo.

La schiavitù da cui il cristiano è liberato è fondamentalmente l'idolatria: «Un tempo, non avendo conosciuto Dio, serviste come schiavi a dèi che in realtà non lo sono» (Gal 4,8). Gli idoli falsi non sono soltanto immagini errate di Dio, ma anche la cupidigia di possedere, la lussuria, l'egoismo, la società stessa come realtà che pretende di porsi come norma ultima e assoluta. L'idolatria, non solo cultuale ma anche politica ed economica, è ciò che rende l'uomo schiavo. Gesù ci ha liberati da ogni 'potestà' e da ogni "struttura di dominio", ci ha inserito nel regno della libertà, che viene dal suo Spirito.

Così l'apostolo descrive la schiavitù dell'uomo peccatore: «Voi eravate morti in seguito ai vostri traviamenti e ai vostri peccati, nei quali una volta vivevate secondo lo spirito di questo mondo, secondo il principe del regno dell'aria, quello spirito che tuttora è all'opera tra gli uomini ribelli... Tra loro vivemmo noi tutti un tempo» (Ef 2,1-3). Gesù Cristo ci ha liberati dalla schiavitù mortale di queste potenze della società pagana e, nella chiesa, ci ha aperto uno spazio di libertà e di riconciliazione sociale e fraterna. La chiesa è infatti il luogo dove Dio vuole creare una società riconciliata (2Cor 5,17-21), segno efficace di riconciliazione e di liberazione per tutto il mondo. «Il carente impegno sociale e politico di Paolo e dell'intero cristianesimo primitivo non può essere contestato e a noi, oggi, sembra strano» (R. Schnackenburg). Tuttavia se pensiamo che la chiesa primitiva era preoccupata di essere una società giusta e fraterna, libera e riconciliata, per poter offrire al mondo un modello e un invito a vivere come ha vissuto Gesù, allora comprendiamo che, se era carente un impegno diretto, non era affatto carente la responsabilità missionaria di influire sul mondo con la testimonianza di comunità vive e fiorenti. I primi cristiani erano più preoccupati di mostrare comunità che vivevano la pace piuttosto che predicare la pace agli imperatori e ai re; volevano vivere come comunità fraterne e non violente, piuttosto che predicare ai governanti atei del mondo la fraternità e la non-violenza evangelica; vivevano come comunità di servizio, piuttosto che proclamare ai potenti di questo mondo di servire e non dominare. La missione della chiesa era vista come l'impegno di essere vere comunità di Gesù più ancora e prima ancora che predicazione del messaggio di Gesù al mondo.

La sorgente della vera novità e dell'autentica liberazione dell'uomo è, secondo Paolo, lo Spirito di Gesù che crea degli uomini nuovi e liberi, i quali

sapranno dar vita a società liberate e liberanti.

3. CONCLUSIONE - La liberazione è unicamente opera di Dio, non è di questo mondo, tuttavia si realizza in questo mondo e per questo mondo. E liberazione integrale che tende a creare l'uomo libero. «Liberazione integrale significa liberazione dell'uomo in tutte le dimensioni della sua esistenza. Nella sua relazione a Dio, è liberazione dal peccato con la risposta totale della fede, come riconoscimento dell'impotenza dell'uomo a salvarsi da se stesso e abbandono fiducioso al perdono di Dio in Cristo. Nella sua relazione agli altri, è superamento dell'egoismo mediante l'amore sincero del prossimo, compiuto nel rispetto della sacra dignità di ogni uomo come figlio di Dio e fratello di Cristo, e nell'impegno efficace per la sua liberazione da ogni oppressione e ingiustizia, da tutto quanto è di ostacolo per una vita realmente libera di fronte a Dio e agli uomini. Il cristianesimo libera l'uomo nel profondo del suo essere, perché lo libera nella dimensione essenziale della libertà che è l'amore: amore di Dio e del prossimo, inseparabilmente uniti. L'importanza che il cristianesimo riconosce all'amore del prossimo, come unico compimento effettivo dell'amore a Dio, fa dell'egoismo il grande peccato dell'uomo, che rende schiavi tanto gli oppressori che gli oppressi, anche se in modo diverso» (J. Alfaro).

Come Gesù Cristo, anche la chiesa fa una scelta preferenziale per i poveri, i deboli, gli oppressi, con l'impegno di solidarietà con essi per aiutarli, con l'annuncio del vangelo, a trovare il senso della loro vita e contribuire così alla loro salvezza liberatrice. Ciò non significa che la chiesa diventi un partito dei poveri contro gli altri, ma nemmeno che dimentichi le preferenze di Dio che privilegia proprio coloro che le società degli uomini rifiutano e mettono ai margini. Dio si è schierato risolutamente, in Gesù Cristo, dalla parte dei poveri e dei senza-potere e, cosi, ha tracciato anche la via della sua chiesa. Lo scopo non è la vittoria dei poveri sui potenti, l'umiliazione dei forti ad opera dei deboli, ma la costituzione di una società fraterna e ugualitaria di figli di Dio, ossia la formazione della famiglia di Dio sulla terra. La chiesa, senza sostituirsi allo stato e senza adottare la legge della forza e del potere, si propone come la "società giusta", luce del mondo e sale della terra, società modello per tutto il mondo.

LITURGIA E CULTO

Nel culto biblico ritroviamo tutte le strutture essenziali della religiosità universale: luoghi sacri, tempi festivi, oggetti e persone consacrate, riti liturgici, prescrizioni cultuali. La storia comparata delle religioni offre numerose analogie con le consuetudini cultuali israelitiche. Ma non è di questo profondo radicamento del culto biblico nella religiosità universale che qui intendiamo parlare. Né, più in particolare, intendiamo sottolineare le numerose parentele con i culti dell'area medio-orientale. Siamo invece interessati a porre in piena luce l'originalità del culto biblico. Il popolo di Dio si è sì ispirato, per lo più, ai rituali vicini che riflettevano la vita dei pastori nomadi o degli agricoltori sedentari, ma ha profondamente riletto i molti elementi presi in prestito, li ha purificati e selezionati e inseriti in una sintesi nuova. È questa "novità" che vogliamo illustrare. La novità biblica, naturalmente, è il risultato di una lunga storia, di un'ampia e articolata evoluzione. Ma neppure di questo processo che senza dubbio sarebbe di grande interesse possiamo qui occuparci: lo spazio non ci consente di tracciare questa evoluzione nemmeno nelle sue tappe principali. La nostra trattazione è necessariamente globale: una sintesi di teologia biblica, non una ricerca storica.

I - LITURGIA E CULTO NELL'AT

1. IL VOCABOLARIO CULTUALE - Per designare il culto l'AT utilizza volentieri *'abad* (servire) e *'abada* (servizio). La liturgia è il servizio per eccellenza. Ma anche quando "servizio" assurge a termine tecnico per indicare Tatto di culto, non perde mai il suo essenziale riferimento all'esistenza: servizio non è un culto a sé stante, separato dalla vita, ma abbraccia sempre l'obbedienza e la fedeltà. Come si legge in Gs 24, la risposta globale dell'uomo all'iniziativa di Dio si esprime col verbo "servire": parola che come è chiaro nel contesto sottolinea

l'adesione totale dell'uomo al Signore: è inseparabilmente culto e vita, adorazione e fedeltà.

La lingua greca dei LXX traduce la maggior parte delle volte con *latreùo* e *latreia, leitourgéò* e *leitourgia.* Il NT invece utilizza il vocabolario liturgico per designare il culto nell'esistenza, e si serve, per lo più, di un vocabolario profano per indicare il culto liturgico. Con questa curiosa inversione di vocabolario, il NT non solo sottolinea fortemente la dimensione esistenziale del culto, ma intende anche mostrarne la novità rispetto all'AT.

2. IL SACRO E IL PROFANO - L'uomo religioso per entrare in contatto con il divino ritaglia dalla vita cioè dal mondo profano gesti, persone, spazi e tempi, li carica di valenza simbolica e li considera il luogo privilegiato dell'incontro con il divino. Si forma così l'ambito del sacro, che troviamo in tutte le religioni. Il sacro, infatti, è una struttura essenziale della religiosità, dal momento che l'esperienza umana di Dio è necessariamente *mediata,* costretta cioè a passare attraverso qualcosa che non è Dio, e questo qualcosa diventa, perciò, evocatore del divino, diventa, appunto, sacro, diverso, separato dall'uso profano, oggetto di rispetto, venerazione e timore. In proposito è emblematico il racconto del sogno di Giacobbe a Betel (Gen 28,10-19): l'episodio vuol certo significare che il Dio d'Israele non è prigioniero di un luogo sacro specifico e può incontrare l'uomo dovunque. Però il medesimo racconto spiega anche perché un luogo diventa sacro. L'uomo considera "sacro" il luogo dove avvenne la sua esperienza del divino: «Certo il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo!». E preso dal timore, Giacobbe aggiunse: «Quanto è degno di venerazione questo luogo! È la casa di Dio e la porta del cielo».

Il sacro può incorrere in un gravissimo pericolo (che la Bibbia conosce), quello di separare il culto dalla vita, introducendo nel rapporto con Dio e con il mondo una sorta di dualismo: lo spazio del sacro a Dio, il profano all'uomo. Tuttavia nonostante questo rischio evidente il sacro è necessario all'uomo come l'aria che respira. Senza spazi sacri, tempi festivi e gesti simbolici mancherebbero all'uomo i "segnali" che Dio è nella vita, che questa vita va oltre le sue sconfitte e che un mondo nuovo è in gestazione. Il sacro «lascia trasparire un nuovo orizzonte di valori e di significati, senza cui sarebbe impossibile vivere e sperare» (C. Di Sante). Il sacro, rettamente inteso, non fonda qualcosa di diverso dal profano, qualcosa di diverso dalla vita, ma fonda proprio il senso del profano e svela il fondamento della vita.

È proprio su questo essenziale e delicato rapporto fra sacro e vita che il discorso biblico si impegna a fondo, mostrando tutta la sua originalità. La tradizione biblica dà ampio spazio al sacro: per convincersene basta uno sguardo ai blocchi di legislazione sacrale raccolti in Es 25-31 e 35-40 o in Lv 1-7. Ma parallela- mente a questa cordiale e costante accettazione del sacro, troviamo uno sforzo altrettanto costante nel superare la tentazione di concepirlo come una zona separata, sottratta al profano. Il dinamismo di fondo che ha condotto Israele a intuire e a difendere lo stretto legame fra il culto e la vita è la fede in Jhwh come Dio della storia. La signoria di Dio abbraccia tutto l'uomo e la vita. Non è pensabile perciò il sacro come luogo separato ed esclusivo del divino, e non esiste profano come luogo in cui Dio è assente e al quale è disinteressato. Tempio, sabato e culto rimangono, ma sono indirizzati alla vita: sono "segnali" che ricordano il senso che la vita e la storia racchiudono.

Il culto biblico si svolge nel quadro dell'alleanza. Sta qui la sua novità essenziale, non nelle forme e nei riti come tali, non raramente presi in prestito dai popoli vicini. L'alleanza è, contemporaneamente, alleanza del popolo con Dio e delle tribù fra di loro: ha una dimensione religiosa e una dimensione Apolitica. Perciò anche il culto, accanto all'aspetto fondamentale dell'adorazione, svolge un compito di conversione e di missione. Elemento sempre presente nel culto biblico è l'ascolto della parola di Dio: una parola che essenzialmente impegna la vita. Mentre nel culto pagano erano i cicli della natura che venivano ripresentati, nella liturgia biblica sono gli eventi storici i gesti di Dio che vengono evocati e attualizzati: la liturgia impone una direzione alla storia dell'uomo. È interessante un confronto fra il profetismo biblico e il profetismo, ad esempio, di Mari. Nei

profeti di Mari i comandi che essi presentano in forza di rivelazione riguardano sempre, o quasi, il settore cultuale. I profeti biblici invece proclamano ed esigono in primo luogo la sovranità divina su tutta la vita e la pratica del diritto e della giustizia (Am 5,21ss; Is l,10ss; Ger 7,lss; Profezia).

2. LO SPAZIO SACRO: IL TEMPIO - Come quasi tutte le religioni, anche quella biblica ritaglia degli spazi sacri come luoghi privilegiati dell'incontro con Dio. Questa sacralizzazione dello spazio non è senza gravi pericoli: come quello, ad esempio, di circoscrivere con precisione la presenza di Dio ponendola sotto il controllo dell'uomo, o quello di sottrarre alla presenza di Dio lo spazio profano. Questi pericoli non sono sconosciuti alla Bibbia, dove non mancano tracce di concezioni arcaiche. Davide fuggiasco, inseguito da Saul, rifiuta di uscire dai confini del paese, per non trovarsi lontano dalla presenza di Jhwh (ISam 26,19-20). Il gesto di Naaman, che porta a Damasco un po' di terra di Palestina per adorarvi Jhwh, è senza dubbio commovente, ma è anche un indizio di una concezione molto primitiva: la presenza del Signore è legata alla terra di Israele (2Re 5,15-19). E ancora al tempo di Geremia (c. 7) era diffusa una concezione magica del tempio.

Ma l'essenza della religione di Israele spingeva in una diversa direzione: Jhwh è il Signore della storia e dell'intera creazione e la sua presenza, perciò, non è localizzabile in un luogo solo. Il luogo sacro non è il perimetro della presenza e dell'azione di Dio, ma piuttosto il segno dell'elezione: il Dio di tutta la terra si degna di manifestarsi in un luogo particolare e sceglie un popolo particolare.

L'acuta consapevolezza della trascendenza divina non ha indotto Israele ad eliminare lo spazio sacro in nome di una astratta spiritualizzazione dell'incontro con Dio (al contrario, Israele ha sempre mantenuto con Dio un rapporto molto concreto, come testimonia il suo stesso linguaggio antropomorfico), ma ha collocato lo spazio sacro nel punto di congiunzione delle due grandi tensioni che caratterizzano la religione biblica: l'invisibilità e la vicinanza di Dio, l'universalismo e il particolarismo. Naturalmente una così chiara concezione dello spazio sacro non è un punto di partenza, ma di arrivo. Le premesse, però, erano già poste all'inizio.

Già la *tenda dell'incontro,* che accompagnava gli israeliti nelle loro migrazioni nel deserto, conciliava le esigenze della vicinanza di Dio e della sua invisibilità e trascendenza. Per incontrare il Signore, Mosè rizza una tenda fuori dall'accampamento, Jhwh discende in una *colonna di fumo e* Mosè si intrattiene con lui come ci si intrattiene con un amico (Es 33,7-11). Dio e l'uomo fissano un luogo per incontrarsi e Dio si fa vicino come un amico, ma la sua presenza rimane invisibile (la colonna di fumo). La tenda non è vista tanto come l'abitazione fissa di Dio quanto piuttosto come il luogo in cui Dio e l'uomo si danno appuntamento per incontrarsi: lo spazio sacro non delimita la presenza divina, ma fissa il luogo del convegno. *Varca* era probabilmente concepita come il trono di Dio e, dunque, come un segno concreto, tangibile, della Presenza. Ma era un trono vuoto, e questo sottolineava l'invisibilità e la trascendenza di Dio. L'arca era così il simbolo del Dio nascosto e rivelato. Gli *antichi santuari,* come Sichem, Betel, Mamre, Bersabea, Ghilgal, Silo, Mizpa, sono, sin dagli inizi, collegati alle memorie storiche dei patriarchi. Questi santuari non sono gli spazi magici della presenza di Dio, ma i memoriali dei suoi incontri. Lo spazio sacro viene assunto nel dinamismo della rivelazione storica.

Tutti i luoghi sacri furono, alla fine, superati per importanza dal tempio di Gerusalemme, che divenne il luogo per eccellenza, in un certo senso unico, della presenza di Dio in mezzo al popolo. La preghiera che Salomone pronuncia per la sua consacrazione (IRe 8) sviluppa una teologia del tempio molto lucida e profonda. Al primo posto la viva consapevolezza della trascendenza e dell'infinità di Dio: «È proprio vero che Dio abita sulla terra? I cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che ti ho costruito» (8,27). Lo spazio del tempio non è il perimetro della presenza divina. Tuttavia è proprio in questo luogo che Dio *decide* («la città che ti sei scelta»: 8,44) di incontrare il suo popolo ed è in questo luogo che il popolo può incontrare il suo Dio. Non un incontro magico, però, ma personale: l'uomo incontra il suo Dio se sale al tempio

i

con cuore disponibile, per un incontro sincero: «Se ti pregano in questo luogo, se lodano il tuo nome e si convertono dal loro peccato» (8,35). Il tempio non è il luogo dove Dio abita, ma piuttosto il luogo dove si avvicina all'uomo che viene a cercarlo, si manifesta e salva, ascolta e perdona. Si noti nella preghiera di Salomone l'interessante contrasto fra la convinzione, da una parte, che Dio lo si incontra nel tempio, e l'affermazione ripetuta, dall'altra, che egli ascolta *dal cielo,* luogo della sua dimora (8,30.34.36.39. 43.45.49). Il tempio è il segno dell'alleanza di Dio con Israele, segno della *elezione* e della *storicità* della rivelazione: Dio, che la terra e il cielo non possono contenere, ha scelto questa città (8,44.48). Ma il Dio che si manifesta in Gerusalemme (elezione) non dimentica di essere il Dio di tutta la terra e di tutti i popoli (universalità): Dio ascolta anche lo straniero che viene da un paese lontano, «perché tutti i popoli della terra conoscano il suo nome» (8,43).

Anche per i profeti il tempio è il luogo dell'incontro con Dio. È nel tempio di Gerusalemme che Isaia ha la sua grande visione (c. 6). Per Geremia esso è il "trono della gloria" e la "speranza di Israele" (3,17; 14,21; 17,12). Ed Ezechiele descrive la futura restaurazione di Israele sotto l'immagine di un grandioso tempio rinnovato (cc. 40-43), in cui la «gloria del Signore tornerà a dimorare» (43,4). Tuttavia i profeti sono vigili e critici. La concezione del tempio può facilmente scadere nella magia o in un formalismo senz'anima. I profeti non cessano di ricordare che, se è vero che Dio lo si incontra nel tempio, è altrettanto vero che egli è soprattutto interessato a ciò che succede fuori, interessato alla vita e al mondo. Quando il pio israelita saliva al tempio, cantando la gioia profonda del suo incontro con il Signore (Sal 84), non si interrogava sul suo comportamento al tempio, ma sul suo comportamento nella vita (cf. Sal 24; 15; 40,7-9; 50). Nell'imminenza della catastrofe, i contemporanei di Geremia andavano dicendo: «Tempio del Signore, tempio del Signore» (7,1-15; 26,1-15). Erano sicuri della invincibilità di Gerusalemme a motivo della presenza di Dio nel tempio. Per il profeta questa è una sicurezza del tutto illusoria (c. 7). Dio ha scelto una città e un tempio, ma conserva intatta la sua libertà. La grazia dell'elezione non può trasformarsi in una magica e comoda sicurezza. A motivo del peccato del popolo, il tempio può essere distrutto, come fu distrutto il santuario di Silo, che pure fu la sede dell'arca. La presenza di Dio nel tempio è libera, personale ed esigente: Dio vuole la fede, la giustizia, l'accoglienza dello straniero (7,5-6). La minaccia di Geremia è ripresa, più tardi, da Ezechiele che in una visione vede la gloria del Signore abbandonare il tempio (10,18).

Tutte queste critiche dei profeti non tendono però a superare il tempio, ma a mantenerlo nel contesto vivo dell'alleanza. Nel periodo postesilico prende sempre più piede dapprima fra i giudei della diaspora e poi anche in Palestina la *sinagoga* come luogo dell'ascolto della "parola" e della preghiera comunitaria. Ma la sinagoga non toglie al tempio il suo privilegio: esso rimane il luogo unico del culto sacrificale. E quando una setta, come quella di Qumran, si separa dal sacerdozio e dal tempio, non è perché sogna una religione senza tempio, ma perché sogna un tempio rinnovato e purificato.

3. IL TEMPO SACRO: IL SABATO - L'originalità liturgica di Israele si manifesta nella priorità del tempo sullo spazio. La liturgia biblica nasce dalla storia e rimanda alla storia. È essenzialmente la celebrazione dei gesti compiuti da Dio nella storia. Lo stesso spazio del tempio, come abbiamo visto, si è trasformato in Israele nel segno storico dell'elezione. Naturalmente anche qui c'è il rischio di isolare il tempo sacro dal tempo profano, reintroducendo in tal modo la dicotomia tra il culto e la vita, che è il tarlo sempre in agguato della concezione del sacro. Ma Israele ha capito che non esiste un tempo per Dio e un tempo per l'uomo, bensì un unico tempo in cui Dio agisce per l'uomo e in cui l'uomo offre la propria fedeltà al suo Dio. I tempi festivi sono il segnale che Jhwh ha agito ed agisce nella storia di Israele e del mondo, non le tappe di una storia sacra a sé stante, che scorra parallela a quella degli uomini.

La tradizione biblica fa risalire l'osservanza del sabato al soggiorno di Israele nel deserto (Es 16,22-27; Ez 20,12; Ne 9,14). In ogni caso, il precetto sabbatico è certo antichissimo, come risulta dal fatto che si trova in tutti gli strati della

legislazione del Pentateuco: nel Decalogo (Es 20,8; Dt 5,12), nel codice liturgico di ispirazione jahwista (Es 34,21), nel codice sacerdotale (Es 31,12-17), nella legge di santità (Lv 19,3.30; 23,3; 26,2; A Legge/Diritto).

Secondo Dt 5,15 il sabato è anzitutto un memoriale della liberazione dall'Egitto. Non un semplice ricordo, ma una vera attualizzazione, che rinnova il possesso della libertà, la gioia e il godimento. Il sabato è il segno di un popolo libero. Il poter far festa, infatti, è già di per sé un segno di libertà. Durante la schiavitù non c'era posto per il riposo e la festa, ma solo per la fatica e il lavoro (Es 5,6-7). «Il sabato diventa l'esodo settimanale dalla schiavitù verso la libertà e l'esodo dal servizio-lavoro verso un servizio-festa». Memoriale della liberazione, e gioia festosa per il possesso della libertà, il sabato deve prolungarsi in un impegno di liberazione. Il gesto liberatore di Dio deve allargarsi in un fatto sociale. Avendo conosciuto la schiavitù, Israele eviti di imporla agli altri (Es 20,20; 23,9).

Secondo Es 31,13-17 (cf. Es 20,12.20) il sabato è un segno della consacrazione del popolo a Dio. Il concetto ha qualche analogia con il rito delle primizie: l'uomo consacra parte del suo tempo a Dio, rinunciando ad usarlo per sé, testimoniando in tal modo che Dio è il padrone di tutto il tempo. Da qui l'esigenza di santificare il sabato ponendo dei gesti cultuali: ci si astiene scrupolosamente dal lavoro (cf. Is 58,13-14), è prescritta la santa assemblea (Lv 23,3), il sacrificio quotidiano al tempio viene raddoppiato (Nm 28,9-10).

Secondo la tradizione sacerdotale (Gen 1,1-2,4; Es 20,8-11) il sabato trova la sua origine nel riposo di Dio al termine della creazione. Il centro di gravità non è il lavoro, ma il riposo del sabato. Il settimo giorno Dio sospese il lavoro che aveva fatto. L'uomo non è lo schiavo del suo lavoro, perciò lo sospende, come Dio. L'uomo non è lo schiavo del mondo, perciò sospende il lavoro per contemplarlo e goderlo.

Il sabato assume, infine, una connotazione escatologica. Così sembra pensare, ad esempio, Is 51,1-7, dove l'osservanza del sabato è ripetuta- mente collegata al futuro festoso raduno di tutti i popoli. La tensione escatologica è molto marcata nella rilettura che ne fa la lettera agli Ebrei (3,7-4,11), eco, senza dubbio, di una concezione diffusa nel giudaesimo: il sabato è la figura del riposo escatologico.

Ma il sabato è da difendere. Va difeso, ad esempio, dalla mentalità dei ricchi mercanti e dei ricchi agricoltori, incapaci di capire la gioia della festa: essi non pensano che a lavorare, produrre e guadagnare (cf. Am 8,4-6). Va difeso, soprattutto, da una minaccia ancora più subdola: l'eccessiva sacralizzazione. Particolarmente dopo l'esilio il sabato diviene oggetto di minute prescrizioni rituali e di scrupolose codificazioni (cf. Ne 13,15-22). I rabbini elencavano 39 proibizioni in giorno di sabato. Questa esasperazione legalistica, che pure partiva da un'autentica venerazione per il sabato, finì per renderlo un giogo per l'uomo. Non più festa, ma legge. È uno dei rischi a cui il sacro è sempre soggetto. Leggiamo che durante la rivolta dei Maccabei parte delle truppe ebraiche, attaccate dal nemico in giorno di sabato, preferirono lasciarsi uccidere piuttosto che combattere violando il precetto del riposo (IMac 2,28-32; 2Mac 6,11). Gesto eroico e commovente, senza dubbio, ma ugualmente rivelatore di una concezione assai pericolosa del comandamento di Dio.

5. LE FESTE - Le classiche feste annuali di Israele sono le tre feste del pellegrinaggio: la pasqua, la Pentecoste e le capanne. Sono dette del pellegrinaggio perché caratterizzate da un grande afflusso di pellegrini al tempio di Gerusalemme. La loro caratteristica comune è la gioia: «In occasione delle tue feste, tu ti *rallegrerai»* (Dt 16,14). La festa contesta il primato del male, nega che il male sia la realtà ultima nella storia dell'uomo. Una gioia davanti a Dio e condivisa con tutta la famiglia di Dio: «Gioirai in questa tua festa tu, tuo figlio e tua figlia, il tuo schiavo e la tua schiava, il levita, il forestiero, l'orfano e la vedova che sono entro la tua città» (Dt 16,14).

La *pasqua* era, in origine, una festa agricola dei contadini e dei pastori che celebravano in primavera la rinnovata fecondità della terra e dei greggi. Ma in Israele si trasforma in una festa storica, che ricorda e attualizza la liberazione dall'Egitto. Un passo del Deuteronomio (16,3) ne sottolinea fortemente il

i

carattere di memoriale: «Così ti *ricorderai* del giorno che uscisti dal paese d'Egitto per tutto il tempo della tua vita». Un testo dell'Esodo (12,lss) ne stabilisce il rito, che evoca il gesto di Dio che libera gli israeliti e fa morire i primogeniti degli egiziani: l'uccisione dell'agnello, l'aspersione degli stipiti delle porte con il suo sangue, la cena familiare nella quale l'agnello viene mangiato in fretta, in piedi e col bastone da viaggio in mano.

La *Pentecoste* era la festa della mietitura, una festa contadina che probabilmente risale all'insediamento di Israele in Palestina ed è di derivazione cananea. Il centro del rito consisteva nell'offerta a Dio delle primizie del raccolto (cf. Lv 23,15-21). Israele inserì anche questa festa contadina nella storia della salvezza, trasformandola nel memoriale dell'alleanza tra Israele e il suo Dio. Nel giudaesimo del tempo di Gesù si celebrava a Pentecoste il dono della legge sul Sinai.

Le *capanne* - il rito prevedeva, appunto, la costruzione di capanne era la festa del raccolto dei frutti autunnali (cf. Lv 23,33-43), una festa caratterizzata da una grande gioia popolare: si cantava e si danzava nelle vigne (cf. Gdc 21,19-21). Come avvenne per la pasqua e per la Pentecoste, anche sul significato originariamente agricolo della festa delle capanne si innestò una dimensione storica: il ricordo del pellegrinaggio di Israele nel deserto sotto le tende: «Dimorerete in capanne per sette giorni; tutti i cittadini di Israele dimoreranno in capanne perché i vostri discendenti sappiano che io ho fatto dimorare in capanne gli israeliti quando li ho condotti fuori dalla terra d'Egitto» (Lv 23,42-43).

Israele ha trasformato le feste in celebrazioni storiche. È la sua originalità. Tuttavia questa storicizzazione non ha soppresso la dimensione agricola, ma l'ha riletta. Ciò è particolarmente vero per le feste di pentecoste e delle capanne (cf. Dt 16,10ss). Israele celebra contemporaneamente Dio come Signore della storia e come benefattore della terra. Agricolo non significa naturistico. Israele non festeggia i ritmi della natura, ma il gesto di Dio che dona all'uomo la terra e i suoi frutti. Questo intreccio, indubbiamente originale, di natura e storia è assai visibile, per esempio, nel rituale dell'offerta delle primizie riportato da Dt 26,1-11: «Ecco, io presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato» (v. 10): il pio israelita riconosce che la terra è di Dio e che, dunque, i frutti del campo sono suo dono. «Gioirai con il levita e con il forestiero che sarà in mezzo a te, di tutto il bene che il Signore tuo Dio avrà dato a te e alla tua famiglia» (v. 11): i doni di Dio sono accolti nella gioia del godimento, ma non come possesso esclusivo, bensì come condivisione: il dono di Dio si trasforma in fraternità. Dentro questa cornice agricola si sviluppa un racconto storico: «Un arameo errante era mio padre» (vv. 5b-9).

Inserite nel dinamismo della fede di Israele, le feste non solo si sono trasformate in memoriali, ma sono anche diventate profezia, come è appunto lo stesso gesto liberatore di Dio che esse celebrano: evento storico e promessa. Questo orientamento escatologico è rintracciabile, per esempio, in Zc 14, che descrive l'era escatologica come una continua festa delle capanne.

Da segnalare infine, oltre alle tre feste del pellegrinaggio, la festa del *Kippur,* il giorno dell'espiazione (cf. Lv 16). Questa festa non celebra il gesto liberatore di Dio, ma ricorda l'infedeltà dell'uomo alla fedeltà di Dio. «Più che la gioia prevale il confronto critico con sé e con Dio» (C. Di Sante). I temi attorno ai quali si snoda il complesso rituale (sacrificio espiatorio, aspersione col sangue, confessione delle colpe, rito del capro emissario, cioè del capro simbolicamente caricato dei peccati del popolo e inviato lontano nel deserto) sono il peccato, la conversione e il perdono. Israele si mostra convinto che il male non appartiene al progetto creazionale, né è dovuto a fatalità, ma risale alla responsabilità dell'uomo.

6. SACRIFICI E RITUALITÀ - Analizzando il significato del tempio, del sabato e delle feste, abbiamo colto il centro della liturgia di Israele. Ma si tratta di un centro immerso in un'ampia foresta rituale, che qui non possiamo esaminare neppure sommariamente. La complessità dei riti nasconde, ovviamente, un pericolo: l'artificiosità, il distacco dalla vita. Come appare, per esempio, dalla critica dei profeti, la pietà di Israele non è stata preservata da questo pericolo.

Tuttavia dobbiamo riconoscere che la ritualità biblica, pur nella varietà lussureggiante delle sue forme, è sostanzialmente riconducibile a simboli e gesti elementari, legati alla vita: l'acqua, l'olio, il pane, il sangue, l'incenso, il pasto, l'offerta, il digiuno, la domanda di perdono, il sacrificio. «Il canto che sale a Dio dal rituale biblico non è mai separato dalla profanità dell'azione umana, ma esprime ed anima Desistenza mondana del credente».

Nel complesso cultuale israelitico si distinguono per importanza e ricchezza di significato i *sacrifici* e la *circoncisione.* Il sistema sacrificale comprendeva l'olocausto (la vittima veniva bruciata completamente in segno di totale offerta al Signore), il sacrificio di comunione (parte della vittima veniva offerta a Dio, parte consumata in un pasto comune fra i partecipanti), il sacrificio di espiazione. Dono, comunione ed espiazione esprimono le strutture essenziali del rapporto con Dio: riconoscimento della signoria di Dio a cui si deve totale sottomissione e adorazione (l'olocausto); desiderio di comunione di vita con Dio e con la sua comunità (il sacrificio di comunione); restaurazione della comunione infranta (il sacrificio di espiazione; Levitico II).

La circoncisione, un rito di iniziazione sessuale diffuso fra molti popoli, diventa in Israele un segno dell'appartenenza al popolo di Jhwh, un segno vivo, impresso nel corpo e nella persona, dell'alleanza (Gen 17): un'ulteriore prova di quanto Israele sia stato capace di assimilare in modo originale e coerente il patrimonio rituale comune. Contro il pericolo che la circoncisione potesse scadere in un puro segno esterno, magico, Geremia parlerà di "circoncisione del cuore" (4,4; Dt 10,16).

7. LA CRITICA DEI PROFETI - È nota la critica dei profeti, vivacissima, nei confronti di ogni degenerazione cultuale: i compromessi con i riti idolatri, l'enfatizzazione del culto a scapito della vita, soprattutto la degradazione di Jhwh al livello di un dio pagano, un dio che con lauti sacrifici e abbondanti offerte si lascia piegare ai progetti dell'uomo. Già Samuele affermava che Dio rifiuta il culto di coloro che disobbediscono (ISam 15,22): «Obbedire è meglio del sacrificio, la docilità vale più del grasso degli arieti». Amos e Isaia sottolineano il primato della giustizia e del diritto. Geremia, in pieno tempio, denuncia la vanità del culto che vi si celebra, un culto di parole privo di conversione (c. 7). Il profeta del ritorno indica a quale condizione Dio gradirà il culto del suo popolo: se sarà una comunità veramente fraterna (Is 58).

I profeti non sono i sostenitori di una religiosità senza culto e riti, tutta spirito e interiorità. Affermando il primato della vita sul culto, vogliono semplicemente riportare il culto al suo significato originario: un culto che nasce dalla vita e ritorna alla vita. È classica l'affermazione di Osea (6,6), ripresa dall'evangelista Matteo (9,13): «Amo la misericordia (*hesed*) e non il sacrificio, preferisco la conoscenza di Dio all'olocausto». Siamo di fronte a due dichiarazioni parallele. Nella seconda l'olocausto non è scartato completamente, ma subordinato alla "conoscenza del Signore". Così va certamente intesa anche la prima dichiarazione, che le è parallela: afferma fortemente il primato della misericordia.

I profeti non sono dei riformatori liturgici. La loro passione non è la riformulazione dei riti e delle cerimonie, attualizzando il patrimonio liturgico per le nuove generazioni, semplificandolo o arricchendolo. La loro passione è unicamente teologica. Vogliono mantenere intatto il volto del Dio d'Israele, che invece un culto malinteso sfigura e degrada. Valga un esempio per tutti: Amos 5,4-6.14-15: «*Cercate me* e vivrete. Non cercate a Betel, non andate a Gaigaia, non passate a Bersabea... *Cercate me* e vivrete... *Cercate* il bene e non il male, se volete vivere, e così il Signore degli eserciti sarà con voi, come voi dite. Odiate il male e amate il bene, e ristabilite nei tribunali il diritto». Per cogliere la forza polemica di queste affermazioni del profeta, bisogna ricordare che Betel, Gaigaia e Bersabea erano i tre grandi santuari della nazione. I pellegrinaggi a questi santuari non danno la vita. Cercare in essi sicurezza è illusione. Alla ricerca di Dio che avveniva nei santuari, il profeta contrappone una serie di imperativi che definiscono la vera ricerca: cercate me, cercate il Signore, cercate il bene, odiate il male e amate il bene, praticate il diritto nei tribunali. La ricerca di Dio non è un

i

puro cammino cultuale, né una ricerca teorica, intellettuale e speculativa, né una ricerca mistica chiusa nell'interiorità, bensì una *ricerca pratica,* nell'amore concreto alla giustizia e al diritto. «Il Signore sarà con voi»: questa espressione è probabilmente un saluto liturgico che i pellegrini ricevevano dai sacerdoti all'entrata o all'uscita del santuario. Il profeta la riprende per dire che essa si realizza nella pratica della giustizia.

8. MEMORIA, ATTUALIZZAZIONE E PROFEZIA - Concludendo questa lettura del culto anticotestamentario, possiamo tentarne una breve descrizione.

Nel culto parole, gesti, drammatizzazioni rievocano le meraviglie di Dio compiute nel passato, ne fanno esplodere la forza per il presente e ravvivano la speranza nel futuro intervento di Dio. In questo senso il culto è anzitutto luogo di rivelazione (nel culto si celebra, si attualizza e si attende l'incontro di Dio con l'uomo) e di tradizione (nel culto la comunità di Israele trasmette di generazione in generazione ciò che Dio ha fatto e fa per il popolo).

L'insistenza sul fatto che non è "con i padri" che Dio ha stretto l'alleanza (Dt 5,3), ma con la generazione presente «Jhwh non strinse questa alleanza con i nostri padri, ma con noi che oggi siamo tutti vivi» mostra che la funzione centrale del culto non è la semplice memoria, ma l'attualizzazione. Il culto intende sopprimere la distanza cronologica e spaziale, pur non dimenticandola: Dio non ha solo agito allora e in quel luogo, ma agisce nello stesso modo anche qui e ora.

Alla luce di questi elementari rilievi si comprende con più precisione in che senso al centro del culto israelitico ci sia il Signore della storia. Non solo nella storia, ma anche nella celebrazione cultuale che la commemora
e la fa rivivere, il primato spetta all'azione di Dio e alla sua parola. Il culto è anzitutto un movimento discendente, da Dio verso l'uomo. Ma è anche un movimento ascendente, dall'uomo a Dio. L'azione cultuale, infatti, non, è solo rievocazione e attualizzazione della storia di Dio, è anche offerta, proclamazione della fede, adorazione, pentimento. È la risposta dell'uomo a Dio.

II - LITURGIA E CULTO NEL NT — Passando dall'AT al NT si ha, anzitutto, l'impressione di una profonda *continuità*: Gesù frequenta il tempio e le sinagoghe, partecipa ai pellegrinaggi delle feste, la sua preghiera respira l'atmosfera della preghiera giudaica; gli apostoli, anche dopo la risurrezione, partecipano al sacrificio al tempio e alla liturgia giudaica; cosi la prima comunità di Gerusalemme e così lo stesso s. Paolo. Ma una lettura appena più attenta si imbatte in un altrettanto profonda *novità.*

Potremmo dire che nei confronti della liturgia anticotestamentaria il NT assume un rapporto dialettico, di continuità e di superamento. La ragione che spinge verso la novità non è la tendenza alla spiritualizzazione della ricerca di Dio, di moda nei circoli filosofici e mistici dell'ellenismo e accolta con simpatia anche da alcuni filosofi ebrei della diaspora, come Filone Alessandrino: il culto razionale, si diceva, degno dell'uomo, è la ricerca interiore, personale di Dio. Né è una esaltazione della vita e dell'impegno mondano quale si può trovare in alcune tendenze moderne. La ragione è unicamente l'evento di Gesù Cristo, sempre più percepito come gesto definitivo di Dio e risposta perfetta dell'uomo. Contemporaneamente dono e risposta; sulla croce c'è un Dio che muore per noi in un gesto di suprema e definitiva alleanza, e c'è un uomo che muore per Dio in un gesto di perfetta obbedienza. Non c'è più posto per altri doni e altre risposte. Lo spazio aperto al culto cristiano è ormai solo la memoria di quel dono unico e definitivo, la sua celebrazione e attualizzazione, l'inserimento delle nostre imperfette risposte in quella perfetta risposta. È questo il succo della lettera agli Ebrei che sviluppa un ampio confronto fra la liturgia antica e il sacrificio e il sacerdozio di Gesù Cristo; ai molti sacerdoti subentra l'unico sacerdote, ai molti sacrifici l'unico sacrificio offerto una volta per sempre, alle molte vittime l'unica vittima immacolata e senza macchia. Eb non riflette su alcuni eventuali gesti cultuali compiuti da Gesù lungo la sua vita, ma scopre una valenza cultuale nella persona e nell'esistenza stessa di Gesù. Il culto perfetto, di cui il culto anticotestamentario era una pallida figura, è l'esistenza storica di Gesù: Gesù ha

offerto se stesso, insieme sacerdote e vittima. In un'affermazione molto polemica (e, quindi, non priva di qualche unilateralità), l'autore della lettera ai Colossesi (2,16) sottolinea con molto vigore l'unico significato possibile del culto cristiano: «Nessuno vi giudichi in fatto di cibi e di bevande o a proposito di noviluni o di sabati. Tutto ciò è solo l'ombra delle cose future: *la vera realtà è il corpo di Cristo».*

1. GESÙ E IL CULTO - Se ci si chiede quale sia stata la posizione assunta da Gesù nei confronti della ritualità liturgica giudaica, si deve rispondere che fu un atteggiamento di *dipendenza* e insieme di *libertà*, una posizione apparentemente contraddittoria. Frequenta la sinagoga (Lc 4,16; Mc 1,21) e il tempio (Mc ll,12), e si reca a Gerusalemme per le feste (Gv 7,2ss; 10,22), ma non si dice mai che prese parte ai sacrifici o a veri e propri atti di culto. Invia i lebbrosi dai sacerdoti per la purificazione rituale (Mc 1,44) e paga il tributo al tempio (Mt 17,24-27), ma ha anche polemizzato duramente contro il tempio (Mc ll,15ss; Gv 2,13ss). Citando i profeti ha detto di preferire la misericordia al sacrificio (Mt 9,13; 12,7). Riconosce, da un lato, l'offerta all'altare, ma afferma, dall'altro, che c'è qualcosa di più importante (Mt 5,23-24). Rivendica per sé e per i discepoli la libertà nei confronti del sabato (Mc 1,27). Supera le presunzioni rituali circa il puro e l'impuro, affermando che il puro e l'impuro sono dentro l'uomo, non fuori (Mc 7). Questo atteggiamento di Gesù non è semplicemente dettato da una vivace reazione all'ipocrisia cultuale. Nasce da una convinzione profonda, teologica, che cioè il vero spazio dell'incontro e della salvezza è lui. Ecco perché concede il perdono dei peccati indipendentemente da qualsiasi liturgia penitenziale e da qualsiasi sacrificio al tempio. Ed ecco perché quando, al termine della sua vita, carica di significato rituale, liturgico, il gesto del pane e del vino, Gesù non commemora semplicemente l'alleanza di Dio con Israele, ma la sua esistenza donata, la sua morte/risurrezione.

2. DAL TEMPIO DI GERUSALEMME AL CORPO DEL SIGNORE - L'ampia riflessione anticotestamentaria sul tempio si prolunga e si completa nel NT. Come ogni giudeo, Gesù frequenta il tempio e lo onora. Ma i vangeli concordano anche nel ricordare che, come i profeti, criticò il tempio (Mt 21,12-13; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Gv 2,14-16). Di fronte all'orgoglio dei discepoli per la grandiosità del tempio («Maestro, guarda che pietre e che costruzioni!»), ribattè: «Vedi queste grandi costruzioni? Non rimarrà qui pietra su pietra, che non sia distrutta» (Mc 13,1-2). La sua critica al tempio fu una delle accuse mossegli al processo (Mc 14,58). Anche la prima comunità di Gerusalemme accetta pacificamente il tempio e lo frequenta (At 2,46): «Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio». Ma Stefano (At 7), portavoce del gruppo degli ellenisti, assunse una posizione più critica, riprendendo la polemica dei profeti (Is 66,1-2).

Questo atteggiamento dialettico, fatto insieme di accettazione e di critica, non esce ancora però dall'ambito anticotestamentario. Abbiamo visto che una simile dialettica era presente nella predicazione dei profeti. La grande svolta avviene quando si fa strada la consapevolezza che il vero spazio della presenza di Dio fra gli uomini non è più il tempio di Gerusalemme, ma il "corpo" di Cristo (Gv 2,21; 1,14). Il tempio di Gerusalemme ne era il segno prefiguratore (Eb 9). La donna di Samaria vuol conoscere il vero luogo del culto, se a Gerusalemme o sul Garizim (Gv 4, 23-24). Ma è una domanda che ormai ha perso ogni valore. «Viene l'ora, ed è adesso, in cui gli autentici adoratori adoreranno il Padre in *Spirito* e *verità*»: con la venuta di Cristo gli antichi luoghi di culto hanno perso significato; il vero luogo della presenza di Dio sono Cristo e lo Spirito; «Adorare il Padre in Spirito e verità è adorare il Padre nel Cristo verità, sotto l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito di verità» (J. de la Potterie).

In un'ottica leggermente diversa, ma conseguente, Paolo ripete che il tempio cristiano è la comunità, unita al Cristo al punto da costituire il suo corpo: «In lui ogni costruzione cresce ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito» (Ef 2,21-22). Non solo la comunità, ma ogni cristiano è il tempio di Dio (ICor 6,19-20).

L'ultima parola del NT sul tempio è la sorprendente visione

i

dell'L'Apocalisse (21,22), nella quale si descrive la città celeste senza tempio: «Non vidi alcun tempio in essa, perché il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio». La nuova città è in comunione perfetta con Dio, una comunione diretta, trasparente, senza più veli e mediazioni. Dio non è più incontrato attraverso qualcosa, ma faccia a faccia. Sono caduti i simboli, che insieme svelano e nascondono, e Dio è di fronte.

3. DAL SABATO ALLA DOMENICA - La tradizione evangelica riporta quattro episodi di polemica di Gesù sul sabato. I sinottici ricordano che i discepoli strappavano spighe in giorno di sabato (Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5) e che Gesù guarì di sabato un uomo che non versava in grave pericolo di vita (Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; Lc 6,6-11). L'evangelista Giovanni racconta la guarigione del paralitica alla piscina (5,1 ss) e la guarigione del cieco nato (9,lss). Queste pagine riflettono due situazioni: la polemica fra Gesù e i farisei e la polemica successiva fra la chiesa e la sinagoga. Non è qui il caso di distinguere le due situazioni. È più importante non dimenticare che la concezione farisaica del tempo di Gesù era molto più varia e ricca di quanto il vangelo non lasci supporre. Al vangelo non interessa l'esattezza storica: preferisce fare del fariseo una figura tipica, che può tornare a riprodursi (e di fatto si riproduce) nella stessa vita della chiesa.

La presa di posizione di Gesù sul sabato è riassunta in tre affermazioni: «Il sabato è per l'uomo, non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27); «Il Figlio dell'uomo è Signore del sabato» (Mc 2,28); «Il Padre mio continua ad agire ed io pure agisco» (Gv 5,27). Con la prima affermazione Gesù ricupera il significato originario, nativo, del sabato: è il giorno in cui si festeggia l'amore di Dio per l'uomo. Le altre due introducono nel discorso una novità cristologica: il grande evento da festeggiare non è più soltanto la liberazione dall'Egitto, ma la venuta del Figlio dell'uomo, la sua azione salvifica che riproduce l'amore del Padre. La critica di Gesù alla concezione farisaica del sabato non è giuridica e disciplinare, ma teologica. Per Gesù l'onore dovuto a Dio non è mai in contrasto con la salvezza dell'uomo. Salvare l'uomo di sabato non è violare il sabato, ma compierlo.

Un segno particolarmente indicativo della concezione neotestamentaria del tempo sacro è il passaggio di certo avvenuto gradualmente e non senza tensioni dal sabato alla domenica, chiamata nei testi più antichi «il primo giorno della settimana» (At 20,7; ICor 16,2). Il "primo giorno della settimana" è il giorno che come tutti gli evangelisti suggeriscono evoca la risurrezione di Gesù e le sue apparizioni ai discepoli (Mt 28,1; Mc 16,2-9; Lc 24,1; Gv 20,1-19). Le comunità festeggiano la domenica perché è il giorno che ricorda il fatto centrale della salvezza e la presenza del Risorto nella comunità dei discepoli. La domenica è indicata anche da una seconda espressione, meno attestata e certo più tardiva, ma ugualmente importante: «Il giorno del Signore» (Ap 1,10). È una espressione che recupera il biblico "giorno di Jhwh" con tutta la sua portata escatologica. Il NT non perde mai la continuità con l'AT. Ma l'espressione è ora riletta cristianamente: il Signore è Gesù e l'evento escatologico è la sua risurrezione e la sua parusia: un evento già compiuto e insieme da attendere.

Collocata tra la risurrezione di Cristo e il suo ritorno glorioso alla fine della storia, la domenica è il momento forte in cui si compiono i gesti che danno significato e consistenza al tempo presente, tempo del compimento e dell'attesa: la cena del Signore, la predicazione (At 20,7ss), la carità (ICor 16,2).

4. LA CENA DEL SIGNORE - Abbiamo già accennato al fatto che il NT evita i termini cultuali già in uso nel greco dei LXX per designare luoghi di culto, tempi, riti, cose e persone. In compenso usa ripetutamente i termini cultuali (culto, sacrificio, vittima, offerta e altri) per designare ambiti e cose che nell'opinione comune sono profani. Non è un capriccio linguistico, ma una precisa concezione: il vero culto è la vita, offerta a Dio. Scrive s. Paolo ai Romani (12,1-2): «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i *vostri corpi* come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio, quale vostro culto *razionale.* E non uniformatevi allo *schema* di questo mondo, ma trasformatevi, rinnovando la mente per discernere la volontà di Dio, ciò che è bene, gradito, perfetto». Significativa l'espressione "offrire i vostri *corpi"* (*somala*): i *corpi,* cioè tutta la

persona concreta con le sue relazioni, come si esprime all'esterno e nel mondo, non semplicemente la spiritualità dell'uomo o la sua interiorità. Il culto coinvolge l'uomo intero, e attraverso l'uomo intero il mondo. L'aggettivo "razionale" significa il culto *autentico,* il culto degno di Dio e dell'uomo. In concreto, resistenza si fa culto se vissuta non più secondo la logica (schema) del mondo, ma secondo la logica di Gesù Cristo.

Ma pur sottolineando il primato della vita al punto da considerarla il vero culto, il NT riconosce ugualmente una sua precisa ritualità, anche se molto sobria e semplificata rispetto alla ricchezza della ritualità anticotestamentaria e giudaica: ad esempio, l'immersione nell'acqua per il battesimo (At 8,34-39), l'imposizione delle mani per il dono dello Spirito (At 8,17) o per il conferimento del ministero ordinato (lTm 4,14), la preghiera e l'unzione per la guarigione dei malati (Gc 5,14), soprattutto la cena del Signore (ICor 11,17-34; Eucaristia).

È nella cena del Signore che si scorge con particolare chiarezza la concezione neotestamentaria del culto. I due gesti di Gesù, il gesto del pane e del vino, si inseriscono in un quadro rituale già esistente nel giudaesimo: la benedizione prima del pasto (con il pane) e la benedizione alla fine (con la coppa). I due gesti di Gesù appaiono così in profonda continuità con il giudaesimo, e tuttavia sono nuovi, perché diventano segni del suo sacrificio. Gesù non ha soltanto vissuto la sua vita in obbedienza (Me 10,45) al Padre e in dono ai fratelli (il «vero culto o il vero sacrificio», direbbero Rm ed Eb), ma alla fine della sua esistenza l'ha anche raccolta ed espressa in gesti simbolici, cultuali, il pane spezzato e il vino distribuito. Raccolta così la sua vita in gesti rituali, ripetibili, celebrativi, Gesù la consegna ai discepoli perché ne facciano memoria, nel rito («Fate questo in memoria di me») e nella loro propria esistenza («Prendete, mangiate»), inseparabilmente.

Significative sono le coordinate temporali di ICor 11,23-26: la memoria («Fate questo in memoria di me») si radica in un evento del passato («la notte in cui fu consegnato») e si distende sino alla venuta del Signore («finché egli venga»). La celebrazione nei segni fa parte del tempo intermedio. I segni del pane e del vino e la cena fraterna mostrano, per un verso, che la realtà escatologica è già qui, e per questo la si festeggia; ma per un altro verso si tratta appunto di "segni" mostrano che la realtà definitiva non è ancora qui: altrimenti non avremmo bisogno di segni («finché egli venga»).

Il cristiano celebra il compimento con gesti (riti e feste) che nel contempo lo svelano e lo nascondono, ne affermano la presenza e l'assenza. E come il Cristo stesso ha raccolto la sua esistenza (il vero culto) nei segni, così l'esistenza cristiana (il culto razionale) si raccoglie in momenti/segni, che separano dal quotidiano, per celebrare il grande evento che dà senso al quotidiano.

LUCA

I - PREMESSA: L'OPERA LUCANA — Il *Vangelo secondo Luca* non è un'opera a sé stante ma solo la prima parte di un'unica opera comprendente anche gli *Atti degli Apostoli.* Il secondo volume non è un'appendice o una continuazione progettata in un secondo momento; solo con esso in realtà viene portato a compimento il disegno storico e teologico lucano. Rinviando pertanto ad Atti degli Apostoli per la problematica più generale, e raccomandando la lettura unitaria delle due voci, ci limitiamo qui a presentare la struttura ed i temi fondamentali del vangelo lucano; "piccolo inciso" costituito soprattutto dal discorso della montagna (6,20-7,50), e il cosiddetto "grande inciso" (9,51-18,14) inserito nel viaggio verso Gerusalemme. Questo procedimento compositivo di Luca ci mette in guardia dalla pretesa di ritrovare una struttura troppo precisa e dettagliata, soprattutto all'interno delle singole sezioni. Una struttura tuttavia, almeno nelle grandi linee, emerge chiaramente. Il ministero di Gesù si articola in tre parti: l'annunzio del regno a tutto Israele cominciando dalla Galilea (4,14-9,50); il grande viaggio verso Gerusalemme (9,51-19,28); gli ultimi giorni in Gerusalemme, la passione e la risurrezione (19,29-24,53). È interessante notare che il tutto è preceduto da due "preludi", anch'essi culminanti in

Gerusalemme: l'infanzia (1,5-2,52), che culmina nell'episodio di Gesù dodicenne nel tempio; e poi il trittico dell'"inizio": predicazione del Battista battesimo di Gesù tentazioni, che nella redazione lucana, grazie ad un'intenzionale inversione, culmina nella tentazione del pinnacolo del tempio, in Gerusalemme.

Colpisce subito, dunque, questo forte orientamento verso Gerusalemme, rafforzato inoltre dall'eliminazione quasi completa delle uscite di Gesù in territorio pagano (cf. Mc 7,24-8,10), dall'enorme sviluppo assunto dal viaggio (dieci capitoli contro tre in Mc), e dall'eliminazione delle apparizioni pasquali in Galilea (cf. Lc 24,6 con Mc 16,7). Questa linearità geografica sottolinea fortemente la centralità dell'evento salvifico compiutosi in Gerusalemme nella passione e risurrezione di Gesù, e la sua continuità da una parte con le promesse veterotestamentarie legate alla città santa, dall'altra con la vita della chiesa primitiva che avrà in essa il primo centro del suo sviluppo. Tale linearità inoltre riflette l'esigenza di non anticipare al ministero di Gesù l'evangelizzazione dei pagani, cui si dovrà arrivare e molto gradualmente solo nel secondo volume. Sotto questo aspetto, proprio nel Vangelo dell'"universalista" Luca, i pagani risultano meno presenti; per un altro verso, invece, risultano maggiormente presenti: menzionati già dal vecchio Simeone come partecipi della salvezza insieme a Israele (2,29-32); tirati in ballo inaspettatamente da Gesù nel discorso inaugurale di Nazareth, con l'allusione ai pagani guariti da Elia ed Eliseo, che suscita l'ira dei compaesani (4,25-30). Luca, dunque, già nel primo volume ha di mira il secondo, non perde di vista il problema dei pagani; in primo piano però sta il problema del rapporto fra Gesù e Israele, fra Gesù e Gerusalemme.

1. L'INFANZIA (1,5-2,52)

Sono pagine che svolgono anche una funzione di tipo biografico, obbedendo allo schema caro agli antichi, secondo cui l'infanzia dei grandi lascia presagire il loro futuro; ma soprattutto una funzione teologica, quasi "ouverture" che fa già risuonare tutti i temi dell'opera, intrecciando la nota gioiosa alla nota dolorosa.

Con la nascita del Salvatore irrompe sulla terra la gioia della salvezza (1,14.28.44; 2,10s.20.38), che si manifesta nella lode e nel rendimento di grazie, soprattutto nei quattro cantici, il *Magnificat*, il *Benedictus,* il *Gloria*, il *Nane dimittis*. È la gioia dell'adempimento delle attese veterotestamentarie: i protagonisti dell'infanzia prima fra tutti Maria, ma anche Zaccaria, Elisabetta, Giuseppe, Simeone, Anna sono figure di giudei pii, di "poveri di Jhwh", in cui si incarnano esemplarmente la fede e la speranza di Israele, l'attesa della "consolazione di Israele", della "redenzione di Gerusalemme" (2,25.38).

Risuona però anche la nota dolorosa, soprattutto nell'oracolo di Simeone, che vede in Gesù il "segno di contraddizione" di fronte al quale Israele si dividerà (2,34s).

2. L'"INIZIO" (3,1-4,13) - L'idea di un "inizio" *(arche),* già tradizionale (Mc 1,1), è sottolineata da Luca (Lc 1,2; 3,23; 23,5; At 1,22; 10,37). Esso è segnato dall'effusione dello Spirito Santo su Gesù al momento del battesimo (notare il parallelo con la Pentecoste negli Atti: entrambi gli eventi sono preceduti dalla preghiera e poi seguiti dalla predicazione). Il battesimo è preceduto e preparato dalla predicazione del Battista (3,1-20), ed è seguito dalle tentazioni (4,1-13), che Luca, invertendo l'ordine tradizionale (cf. Mt 4,1-11), fa culminare in quella del pinnacolo del tempio, segnalando che Satana, momentaneamente sconfitto, si ritira per rientrare in azione al momento opportuno (4,13). Quel momento, come Luca stesso a suo tempo segnalerà, è la passione (22,3.53).

3. L'ANNUNZIO DEL REGNO (4,14-9,50) - Nella forza dello Spirito ricevuto, Gesù dà inizio alla sua predicazione dalla Galilea (4,14s), allargandola poi a tutta la nazione giudaica (4,44; cf. 23,5; At 10,37-39).

Programmatico è l'episodio di Nazareth (4,16-30), appositamente anticipato (cf. Mc 6,l-6a). Gesù proclama che l'adempimento delle speranze salvifiche è ormai in atto: egli può applicare a se stesso le parole del profeta: «Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato e mi ha inviato a portare ai poveri il lieto annunzio, ad annunziare ai prigionieri la liberazione e il dono della vista ai ciechi; per liberare coloro che sono oppressi e inaugurare l'anno di grazia

del Signore» (4,18s; cf. Is 61,1-4). Ma i compaesani, dopo una momentanea reazione positiva, non riescono a superare le loro perplessità. E quando Gesù commenta amaramente rievocando il precedente di Elia ed Eliseo, della cui missione salvifica furono piuttosto i pagani a beneficiare, si ha una reazione violenta; si delinea addirittura un tentativo di ucciderlo, al quale però Gesù misteriosamente si sottrae per "proseguire il suo cammino".

I due aspetti, quello gioioso e quello doloroso, preannunziati nell'episodio di Nazareth, trovano riscontro in tutta la sezione. Luca concentra qui la predicazione di tono più kerygmatico (4,18.41.43; 7,22; 8,1; 9,6). Ad essa si accompagnano, come seghi concreti dell'irruzione del regno, gli esorcismi, le guarigioni e in particolare il gesto inaudito della remissione dei peccati.

Questa salvezza però non è accolta, se non dalla schiera dei discepoli. Si delinea la divisione fra credenti ed increduli, sottolineata dalla sezione della parabola del seminatore (8,1-18), che Luca, con un'inversione rispetto a Mc (cf. Mc 3,21-35), conclude con l'episodio della contrapposizione fra i parenti increduli e «coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (8,19-21).

La transizione alla sezione successiva avviene gradualmente. Per Luca la svolta non è segnata come in Me dalla confessione di Pietro e dal primo annunzio della passione, ma dall'inizio del viaggio verso Gerusalemme. Anche la trasfigurazione (9,28-36) nella redazione lucana prepara l'inizio del viaggio: Mosè ed Elia non si limitano ad apparire silenziosamente, ma parlano con Gesù del suo *éxodos* che stava per compiersi in Gerusalemme (9,31). In questa luce, il grande viaggio può ormai avere inizio.

4. IL VIAGGIO VERSO GERUSALEMME (9,51-19,28) - Questa sezione è presente anche negli altri sinottici (mentre Gv offre un altro schema: ripetuti spostamenti di Gesù fra la Galilea e Gerusalemme); in Luca però assume uno sviluppo enorme, pari al 40 per cento dell'intero Vangelo. Tale ampiezza è dovuta all'inserimento di tutta una serie di episodi, a volte addirittura ambientati originariamente altrove (per esempio a Cafarnao, 10,13-15; in Giudea, 10,38-42), ma collocati dall'evangelista qui, nella situazione narrativa del cammino verso Gerusalemme, che viene continuamente ribadita (9,52s.56s; 10,38; 13,22.23; 14,25; 17,11; 18,11.35; 19,1.11.28). Non si tratta però semplicemente di un comodo espediente per inserire qui tutto un materiale che non trovava posto altrove. La sezione rivela una sua visione teologica unitaria di grande forza.

Mentre nella sezione precedente quando si parlava del regno se ne sottolineava l'irruzione ormai in atto attraverso i gesti salvifici di Gesù, ora si comincia a parlarne come ancora lontano; si ammonisce a non turbarsi del suo ritardo, a saperlo attendere nella vigilanza (12,1-32; 13,1-9.22-30; 14,15-24; 17,20-37; 19,11-27). Si avverte cioè uno spostamento dal "già" al "non ancora".

Su questo sfondo s'intrecciano continuamente le controversie di Gesù con gli avversari increduli e le sue istruzioni ai discepoli. Continua ad essere in primo piano il rapporto con Israele. Gesù si avvia a Gerusalemme "indurendo il volto", nella piena consapevolezza di ciò che lo attende (9,51); il viaggio comincia significativamente col rifiuto di accoglierlo da parte di un villaggio samaritano (9,52-56), forse in parallelo col rifiuto dei nazaretani nella sezione precedente. A metà del cammino risuona il lamento su Gerusalemme che uccide i profeti e fa fallire il disegno salvifico di Dio nei suoi confronti (13,31-35). Alla fine del viaggio Gesù narra la parabola del pretendente regale respinto dai suoi concittadini (19,11-27). Infine, alla vista della città, Gesù piangerà sulla sua sorte (19,41-44).

Ai discepoli invece Gesù rivolge tutta una serie di insegnamenti sui vari aspetti della vita cristiana: l'amore del prossimo (10,25-37: dialogo sul massimo comandamento e parabola del samaritano), l'ascolto della parola (10,38-42: Marta e Maria), l'umiltà (17,1-10: servi inutili), ma con particolare insistenza soprattutto la preghiera (11,1-13: *Padre nostro* e altri detti e parabole sulla preghiera; 18,1-9: parabola della vedova ostinata) e la povertà, o forse meglio l'amore fattivo per i poveri. Quest'ultimo tema è illustrato ripetutamente attraverso varie sezioni di notevole ampiezza (12,13-30.51-53; 14,25-33; 16,1-31;

18,18-30; 19,1-10); dopo una serie di figure negative, quali il ricco stolto, l'epulone, il giovane ricco, che illustrano l'incompatibilità fra ricchezza e salvezza, alla fine ci viene presentata una figura positiva, quella di Zaccheo, il ricco che si salva convertendosi ed assumendo un atteggiamento nuovo di donazione e di condivisione.

Il viaggio dunque assume un aspetto ecclesiale: senza perdere la sua dimensione storica, esso viene a prefigurare in trasparenza il cammino post-pasquale della chiesa, la vita cristiana nel mondo. Si comprende perché Luca lo faccia iniziare con tre scene di vocazione alla sequela di Gesù (9,57-62: diversa collocazione in Mt 8,18-22) e con un nuovo invio in missione di settantadue discepoli (10,1-26). Assai significativa raggiunta lucana «ogni giorno» nell'invito di Gesù a seguirlo portando la croce (9,23). Il cammino di Gesù, i suoi atteggiamenti, diventano il cammino di ogni discepolo.

5. ULTIMI GIORNI IN GERUSALEMME, PASSIONE, RISURREZIONE (19,29-24,53) - La sezione di Gerusalemme si apre con l'ingresso trionfale (19,29-40) e con il pianto di Gesù alla vista della città (19,41-44); l'ingresso nella città fa un tutt'uno con la visita al tempio e il gesto di autorità della cacciata dei mercanti (19,45s). Ha inizio così un ultimo periodo di prolungato insegnamento al popolo nel tempio (19,47s; 21,37s), alternato alle controversie con gli avversari (20,1-47). Questo insegnamento pubblico culmina nel discorso escatologico (21,5-36), che non è più riservato come in Mc ai soli discepoli: diventa un discorso profetico rivolto a tutto il popolo, un estremo ammonimento sulla sorte di Gerusalemme.

Ai discepoli invece Gesù, nel corso dell'ultima cena, rivolge un vero e proprio discorso di addio (22,21-38), sul modello dei "testamenti" che la tradizione veterotestamentaria e giudaica amava collocare sulla bocca dei grandi protagonisti nel momento della loro dipartita, e in parallelo a quanto si avrà negli Atti con Paolo (At 20,17-38). In entrambi affiora un interesse al futuro della chiesa, con un accenno al ruolo ministeriale e l'esigenza che i pastori si conformino all'atteggiamento di servizio che aveva animato Gesù.

L'ultima cena ed il Getsemani (22,39-46) fanno da preludio immediato al racconto della passione (22,47-23,56) e ne forniscono la chiave di lettura più profonda, quella soteriologica. Notevole è anche l'aspetto parenetico: Pietro perdonato dopo il rinnegamento, il Cireneo che porta la croce *dietro a Gesù,* il malfattore che si converte in punto di morte, Gesù stesso che spira pregando per i nemici e abbandonandosi al Padre (come poi farà Stefano; cf. At 7,59s), diventano altrettanti modelli proposti al cristiano.

In primo piano tuttavia continua a stare il problema del rapporto tra Gesù ed Israele. Le accuse decisive non sono quelle di tipo politico, di cui ripetutamente si ribadisce l'inconsistenza, riconosciuta anche da Pilato, ma quella di essere un falso messia (22,66-71). La condanna da parte del sinedrio e la crocifissione segnano dunque il culmine del rifiuto delineatosi sin dall'inizio con l'episodio di Nazareth (4,16-30). Di fronte al crocifisso la divisione di Israele è raffigurata plasticamente: da una parte gli increduli che irridono la pretesa regalità messianica del morente, dall'altra il malfattore pentito che invece riesce a riconoscerla (23,35-43). È lui il portavoce della fede cristiana, non come in Mc il centurione pagano (Mc 15,38s), che in Lc si limita a riconoscere nel crocifisso semplicemente "un giusto" (Lc 23,47).

Il racconto però non si ferma a questa contrapposizione tra l'Israele credente e l'Israele incredulo, ma va oltre, aprendo anche per quest'ultimo una prospettiva di salvezza. Gesù prega per i suoi crocifissori, invocando per loro l'attenuante della "ignoranza", come farà poi anche Pietro negli Atti (Lc 23,34; cf. At 3,17; 13,27); e questa preghiera comincia subito ad essere esaudita: da spettatore silenzioso (vv. 27.35) il popolo passa ad un altro atteggiamento, battendosi il petto in segno di ravvedimento (v. 48), anticipando così quel movimento di conversione che si avrà copioso dopo la Pentecoste fra i giudei di Gerusalemme (At 2,37-41). La preoccupazione lucana sembra quella di sottolineare che neppure la crocifissione introduce una frattura irreparabile tra Gesù ed Israele; il rifiuto, dovuto ad ignoranza, non può equivalere ad una smentita della

messianicità di Gesù. Affiora anche qui quella teologia della continuità che tanta parte avrà negli Atti.

Il racconto della risurrezione si articola in tre momenti, tutti culminanti nel richiamo alle Scritture, che illuminano il mistero del messia sofferente. Dapprima la scoperta della tomba vuota (24,1-12), ancora insufficiente a vincere l'incredulità, ma che tuttavia fa riflettere i discepoli e richiama alla loro mente le parole di Gesù sulla necessità della sofferenza del Figlio dell'uomo (vv. 7s). Al centro, l'episodio di Emmaus (24,13-35), che è quello narrato con maggiore ampiezza ed il più carico di ricchezza simbolica, che raggiunge il suo culmine nel riconoscimento del Risorto al momento di spezzare il pane, riconoscimento però preparato dalle parole lungo la via sulle Scritture (vv. 25-27). Infine, più ricca come teologia esplicita, l'apparizione all'intero gruppo (vv. 36-53); anche qui il punto decisivo è che rincontro col Risorto guarisce i discepoli dalla loro cecità: ora finalmente essi riescono a comprendere Gesù alla luce delle Scritture e le Scritture alla luce di Gesù (vv. 44-48).

Ma oltre alla morte e alla risurrezione del messia (come nella formula kerygmatica di ICor 15,3s), il disegno di Dio affidato alle Scritture prevede un terzo momento anch'esso indispensabile: l'evangelizzazione di tutti i popoli (vv. 46s; cf. At 26,22s). La conclusione del primo volume lucano anticipa così il tema del secondo. Il mistero del messia crocifisso e risorto, rimasto nascosto agli occhi di Israele ma riconosciuto dai credenti e sperimentato dalla comunità cristiana nel momento dello spezzare il pane, diventa la chiave di tutta la storia umana, la speranza da annunziare al mondo.

III - LINEE FONDAMENTALI DELLA TEOLOGIA DI LUCA — Il Vangelo di Luca e gli Atti degli Apostoli costituiscono nel loro insieme e nell'intenzione del loro autore un'opera unitaria, che dovrebbe esprimere anche un messaggio globale unitario. Nella storia dell'interpretazione degli Atti degli Apostoli si accenna alle diverse posizioni degli esegeti nei confronti dell'opera di Luca (Luca "storico" Luca "teologo"); ora è importante soffermarsi sulle linee fondamentali della teologia di Luca, cioè sul testo stesso dell'opera lucana, percorsa da un messaggio che caratterizza il terzo evangelista all'interno del NT.

1. LUCA E LA STORIA DELLA SALVEZZA - Nella sua opera ormai classica (*Die Mitte der Zeit,* 1954), H. Conzelmann ha dato l'avvio a un nuovo orientamento negli studi su Luca, fino allora considerato il primo "storico" del cristianesimo. Secondo Conzelmann, Luca appare come un grande "teologo" che distribuisce la storia della salvezza in tre epoche: *il tempo di Israele* (fino a Giovanni Battista: cf. Lc 16,16), *il tempo di Gesù* ("Mitte der Zeit", centro del tempo) e *il tempo della chiesa* (fino alla parusia). Questa concezione è stata ora condivisa (A. George, *Études sur l'oeuvre de Lue,* Parigi 1978), ora contestata (H. Flender, *Hei! und Geschichte in der Theologie des Lukas,* Monaco 1968), a motivo delle problematiche che sollevava (ritardo della parusia, perdita della tensione escatologica, "mondanizzazione" del cristianesimo, protocattolicesimo...). Tuttavia ha avuto il merito di evidenziare la centralità della persona di Gesù nella teologia dì Luca e la centralità della storia della salvezza. Si è così giunti oggi a considerare l'opera lucana in un equilibrio maggiore tra la divisione tripartita proposta da Conzelmann e la prospettiva della storia della salvezza, presentata come *promessa* ("Verheissung") nella teologia veterotestamentaria e come *compimento* ("Erfiillung") nella teologia del NT. L'apporto originale di Luca consiste nella seconda sua opera, gli Atti, nella quale appare in pieno il compimento della salvezza, che da Israele si estende ai pagani che si aprono alla predicazione del vangelo del regno e formano l'unico popolo di Dio nell'unica chiesa. L'universalismo di questa salvezza non deriva dal rifiuto opposto al vangelo dal popolo eletto, ma costituisce una dimensione profonda dello stesso piano salvifico di Dio a favore dell'umanità uscita dalle sue mani creatrici. Negli Atti Luca ha voluto chiaramente proseguire la sua opera di evangelista, incentrata nella storia della salvezza, che ha avuto nel tempo di Gesù il suo "oggi" definitivo e che ora, sotto l'impulso dello Spirito Santo, sta

prolungandosi nella chiesa e nel mondo. Le interpretazioni che ipotizzavano questa seconda opera di Luca come un'apologia di Paolo o come un'apologia del cristianesimo, non possono essere più sostenute perché, a una lettura più attenta, gli Atti svelano un orientamento cristologico della storia della salvezza, che affonda le radici già negli inizi della storia biblica (cf. At 7 e le molte citazioni veterotestamentarie presenti nei cc. 1-11). Nel disegno "teologico" dell'opera lucana il tempo della promessa *(AT),* l'oggi di Gesù *(Vangelo)* e il tempo della chiesa *(Atti)* presentano, così, una visione unitaria dell'unico progetto di salvezza pensato dal Dio biblico per l'uomo di ogni tempo e realizzato in Gesù (a differenza di quanto sosterrà l'eretico Marcione), attraverso il dono e la presenza dello Spirito Santo nella sua *comunhà ekklèsfa.* Questa comunità, superata la concezione che riteneva imminente il ritorno di Cristo (cf. 1Ts4,13-5,11; 2Ts 2,1-12), ha coscienza che "il tempo" in cui vive è già esso stesso "gli ultimi giorni" nei quali viene offerta la salvezza definitiva, che l'uomo può accogliere o rifiutare con le proprie scelte (anche quelle che favoriscono o contrastano le regole di vita comunitaria che la chiesa degli Atti si è data: cf. At 2,41-47; 4,31-37; 5,1-11). Il tempo delia chiesa, caratterizzato come tempo dell'evangelizzazione e dell'annuncio missionario, risulta, così, strettamente legato al tempo di Gesù: come Dio aveva realizzato in Cristo tutte le promesse attraverso la sua morte-risurrezione-ascensione e con il dono dello Spirito, così ora nel tempo della chiesa viene portato a compimento il suo progetto di salvezza, al quale l'uomo può aderire o rifiutarsi accogliendo o chiudendosi alla predicazione e alla testimonianza degli apostoli (è il significato più profondo della linea *missionaria* del libro degli Atti e della *persecuzione* che la predicazione della Parola o della Via incontra).

Escatologia, parusia, storia della salvezza e teologia non sono, perciò, contrapposte nell'opera lucana, ma orientano al vero centro della teologia lucana, che è la *cristologia.* Per Luca, Cristo è venuto e verrà; è fuori della storia, ma agisce in essa (At 2,47); è esaltato e glorioso in cielo (At 1,11), ma opera ancora nel tempo per mezzo dello Spirito Santo (At 9,31). Il regno di Dio, che non si è manifestato nella sua piena gloria né con la risurrezione di Cristo né con la caduta di Gerusalemme (At 1,6), si va gradatamente manifestando nella chiesa, come anticipazione del compimento finale nell'escatologia. L'attesa della manifestazione del regno nella gloria è una speranza da conservare e da promuovere così da suscitare nel cristiano che vive nel tempo della chiesa l'atteggiamento della vigilanza e della preghiera, tanto inculcato nel Vangelo di Luca (G. Schneider, *Parusiegleichnisse im Lukasevangelium,* Stoccarda 1975).

Per aver saputo collegare così bene il tempo della chiesa con il "centro del tempo" che è Gesù e da esso illuminarlo e interpretarlo come tempo di salvezza e di grazia (per cui non si può accettare l'ipotesi moderna "Cristo sì, chiesa no", come non si poteva accettare l'ipotesi di Marcione che distingueva tra il Dio dell'AT e il Dio del NT), Luca è stato chiamato «il teologo della storia della salvezza». Il progetto salvifico di Dio, che si è realizzato in Gesù e che va via via manifestandosi nella chiesa e nel mondo, ha avuto in Luca evangelista-storico-teologo un ottimo "servitore" (cf. Le 1,2).

2. LA PERSONA DI GESÙ IN LUCA - In sintonia con il tema della storia della salvezza, nel Vangelo di Luca Gesù appare soprattutto come il Salvatore (*Sòtér* e *sótgna/sótérion* sono termini tipicamente lucani che definiscono la persona di Dio e di Gesù e la loro attività a favore dell'uomo). Questa presentazione di Gesù non è limitata al racconto della passione (Lc 22-23), ma permea tutto il Vangelo di Luca. A differenza di Matteo che nella sua genealogia (1,1-17) pone Gesù al vertice dell'attesa messianica, che in Israele affonda le origini in Abramo («Gesù... figlio di Àbramo»), Luca vede in Gesù il Salvatore dell'umanità intera, risalendo nella sua tavola genealogica, oltre Àbramo, fino ad Adamo («Gesù... figlio di Adamo, figlio di Dio», 3,38). Nei racconti del "vangelo dell'infanzia", Luca si pone di fronte all'AT con la certezza che la salvezza in esso promessa e descritta si va compiendo nella persona di Gesù e che da Israele si può comunicare a tutti gli altri uomini («luce per illuminare *le genti* e gloria del tuo popolo Israele», 2,32), anticipando i grandi temi della missione e della

testimonianza che gli Atti svilupperanno (cf. At 1,8; 9,15; 16,9; 22,21). Gli inni del vangelo dell'infanzia (*Magnificat*, 1,46-55, *Benedictus,* 1,68-79, *Nunc dimittis,* 2, 29-32) vanno compresi alla luce di quei testi che nella tradizione biblica sottolineano l'universalità della salvezza messianica (Is 56-66; Giona, ecc.). I luoghi della salvezza biblica (il tempio, Gerusalemme, il popolo biblico stesso) vengono ora superati e sostituiti dalla persona di Gesù, da questo bambino dichiarato "benedetto" (Lc 1,42) e nella cui umanità il Dio biblico "visita" il suo popolo e l'umanità intera (Lc 1,68.78). Quando Dio "visita" il suo popolo e la sua città, è l'inizio della salvezza e della pace, della riconciliazione e del perdono. È ciò che Luca sottolinea prolungando (a differenza di Mt 3,3 e di Mc 1,3) la citazione di Is 40,3-5, nella quale è contenuta un'affermazione universalistica della salvezza: «*Tutti gli uomini* vedranno la salvezza di Dio» (cf. Lc 3,6). Il vangelo dell'infanzia, perciò, non è un masso erratico o un documento che vuole informare sui dati anagrafici di Gesù, ma va compreso alla luce del ministero e della missione di Gesù, che questi racconti già presentano come il Crocifisso e il Risorto, il Salvatore di Israele e dell'umanità intera.

Il ministero di Gesù, infatti, è descritto da Luca di nuovo alla luce dei testi che la tradizione biblica conosce come "oracoli di salvezza" e dei quali Gesù stesso è il migliore interprete-ermeneuta (cf. Lc 24,27). Esso si apre con l'oracolo di Is 61,1-2 che Gesù proclama nella sinagoga di Nazareth e dichiara che in lui trova il suo adempimento («Oggi si è adempiuta questa profezia che avete ascoltata» 4,21). I verbi biblici contenuti nel brano del profeta Isaia letto da Gesù non sono più una speranza che orienta l'ascoltatore a un futuro migliore o lo dispone all'attesa del tempo messianico, quando tutto si realizzerà, ma sulla bocca di Gesù si trasformano nella salvezza che Dio offre a tutto l'uomo, a tutti gli uomini. «Annunciare ai poveri il lieto messaggio», «proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista», «rimettere in libertà gli oppressi», «predicare un anno di grazia», nella predicazione di Gesù oltre ad essere i verbi del suo "discorso programmatico" (Lc 4,14-27), diventano anche i verbi della *fede* e della *salvezza* (il verbo *sózò,* salvare, è usato in Lc-At sempre con questo significato, mentre *diasòzo* è usato nel senso di guarigione fisica). Essi non si limitano al solo corpo dell'uomo, o a quanto di negativo ha intaccato la sua persona (cecità, prigionia, malattia, debiti, soppressione della libertà, morte), quasi volessero fondare una prassi di liberazione che il vangelo non conosce, ma si estendono a quel grande bisogno di salvezza e di perdono che nell'uomo nasce dall'esperienza del peccato (cf. le parabole del c. 15). Così l'evangelista Luca, partendo dal discorso programmatico di Gesù, può estendere ad ogni suo miracolo, ad ogni sua parabola e ad ogni incontro con l'uomo e la donna bisognosi di salvezza e di perdono le parole stesse di questo discorso, a cui sempre Gesù è stato fedele: *«Oggi* abbiamo visto cose meravigliose» (Lc 5,26), *«Oggi* la salvezza è entrata in questa casa» (19,5), «*Oggi* sarai con me nel paradiso» (23,43). Gesù che *siede a mensa* con i peccatori (5,29-30; 15,2; 19,7: *amartòlof,* peccatori, erano anche quanti esercitavano una professione ritenuta spregevole, come i pubblicani e i pastori), che *guarisce* da tutte le malattie, che *salva stando a mensa* (19,5; 15,2), che tratta con i samaritani (10,29-37; 17,11-19) e con le donne (8,2-3; 23,49) e che muore per mantenersi fedele alle scelte fatte nel discorso programmatico di Nazareth, è la testimonianza più vera e credibile che c'è sempre un'attuazione della salvezza, c'è sempre un nuovo intervento di Dio a favore dell'uomo e c'è sempre un "oggi" per la sua salvezza, come dimostreranno bene anche gli Atti degli Apostoli.

3. TEMI PARTICOLARI: PREGHIERA, POVERTÀ, RICCHEZZA, MISERICORDIA

- *a.* I momenti più significativi della vita di Gesù nel Vangelo di Luca sono scanditi dalla /**preghiera* («Ricevuto il battesimo, stava in preghiera», 3,21; «La sua fama si diffondeva, ma Gesù si ritirava in luoghi solitari a pregare», 5,16; «Mentre pregava, il suo volto cambiò di aspetto», 9,29; prima di scegliere i dodici «se ne andò sulla montagna a pregare tutta la notte», 6,12; cf. anche 9,18; 11,1; 22,41; 23,34). A differenza di Matteo, che identifica il discorso programmatico di Gesù con il grande discorso della montagna (Mt 5-7), Luca lo

i

colloca nel contesto del culto e della preghiera della sinagoga (4,14ss). C'è così una perfetta identità tra la vita di preghiera di Gesù, il suo insegnamento, i suoi gesti e le sue parole. Gesù è uomo di azione e di carità, perché è uomo di preghiera. Anche la vita del cristiano è caratterizzata dalla preghiera: il discepolo deve chiedere a Gesù maestro di preghiera di «insegnargli a pregare» (11,1); bisogna pregare «sempre, senza stancarsi mai» (18,lss); bisogna «vegliare e pregare in ogni momento» (21,36); bisogna «pregare il padrone della messe perché mandi operai nella sua messe» (10,2); bisogna «pregare per non cadere in tentazione» (22,40). Luca offre anche una "metodologia" della preghiera: bisogna pregare il Padre celeste perché è buono e perché dà lo Spirito Santo, che è la sintesi di tutti i suoi doni di Padre (11,5-8); bisogna pregare con la fiducia e la familiarità di un amico (11,9-13); con la certezza di ottenere (18,1-8), ma anche con l'umiltà del pubblicano (18,9-14), del figlio che ha abbandonato famiglia e padre (15,18-19) e di Pietro che si sente peccatore (5,8). Negli Atti degli Apostoli la comunità cristiana è sempre descritta nell'atteggiamento assiduo della preghiera, fonte e culmine della carità e della liturgia (At 1,24; 2,42; 3,1; 4,24-30; 6,6, ecc.).

b. Nel confronto con Marco e Matteo, Luca appare molto radicale sulla *povertà* e sulla *ricchezza.* In Lc-At la ricchezza è una trappola mortale per l'uomo. Da una parte essa tenta di dare all'uomo quella stabilità e quella certezza che solo la fede può dare (*mammóna*, ricchezza, e *'emet,* fede, hanno la stessa origine nel termine ebraico *'aman,* che significa "certezza, stabilità"). Dall'altra è la causa delle molte ingiustizie e sperequazioni che gravano sul mondo dell'uomo. La posizione di Luca è molto critica nei confronti della ricchezza: esiste una questione sociale e una povertà "reale" perché c'è una ricchezza "disonesta" (16,9), che crea poveri e ricchi (16,19-31, il ricco e il povero Lazzaro), che ostacola l'ingresso nel regno («Com'è difficile per coloro che sono ricchi entrare nel regno di Dio! È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio», Lc 18,24-25), che è una continua tentazione contro la fedeltà, la decisione per Dio, la vigilanza e la preghiera del discepolo (12,41-53; 16,11-13; 21,34-36). Per questo le beatitudini riportate da Luca (6,20ss), a differenza del testo di Matteo (5,1-16), hanno un orientamento più "sociale" e sottolineano la venuta e il possesso del regno di Dio come l'eliminazione di tutto ciò che di negativo e di ingiusto si verifica nella storia presente dell'uomo e del mondo (cf. i quattro "guai", 6,24-26). Le stesse parabole lucane mostrano una particolare attenzione al cambiamento radicale del destino dell'uomo, che si verificherà alla venuta del regno (16,19-31; 12,13-21) o che si attuerà nella storia presente attraverso la "conversione" (cf. Le 13,3.5; 15,17). Di fronte al pericolo che la ricchezza ha insito in se stessa, Luca propone al discepolo del Signore la *povertà* e la *rinuncia* e propone alla comunità la *condivisione dei beni* (soprattutto in At: 2,44-45; 3,6; 4,32-35.37; 5,1-11). 11 discepolo, sull'esempio di Gesù, è colui che «rinnega se stesso», «prende la croce ogni giorno», «perde la propria vita» (Lc 9,23-24; 14,27), «si fa il più piccolo di tutti» (9,48), «sceglie la porta stretta» (13,24), «rinuncia a tutti i propri beni» (14,33), «vende tutto quello che ha e lo dà ai poveri» (18,22) e ha coscienza che «a nulla giova guadagnare il mondo intero, se poi perde o rovina se stesso» (9,25). La comunità dei discepoli di Gesù ha come ideale la comunità dei discepoli di Gerusalemme, che Luca descrive in At fissandola nell'entusiasmo dello spirito e nella tensione della carità-condivisione che solo il vangelo accolto e vissuto sa suscitare: «Avevano tutto in comune» (At 2,44), «vendevano le loro proprietà e beni e ne facevano parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (At 2,45), «avevano un cuore solo e un'anima sola» (At 4,32), «non c'era tra loro alcun bisognoso» (At 4,34).

c. La *misericordia,* ossia l'amore e la bontà di Gesù verso i peccatori e gli emarginati, i poveri e gli esclusi, è un altro tema particolarmente caro all'evangelista Luca. Come aveva dichiarato nel discorso programmatico di Nazareth (4,14-27), Gesù non è mai venuto meno alla sua missione, che egli stesso definisce come «esser venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10) e che gli ha procurato il titolo ironico di «amico dei pubblicani e dei

peccatori» (Lc 7,34) da parte dei suoi avversari. Le "parabole della misericordia" contenute nel c. 15, la parabola del buon samaritano (10,30-37), la salvezza offerta a Zaccheo (19,1-10) e lo stesso invito di Gesù ad essere «misericordiosi come Dio è misericordioso» (6,36, che modifica il testo di Mt 5,48 che invita ad essere "perfetti") testimoniano la costante attenzione di Gesù verso tutto ciò che il suo ambiente riteneva "perduto". In questo atteggiamento di Gesù i contemporanei devono vedere il comportamento stesso di Dio, che sempre si prende cura dell'uomo, sua creatura, che da sempre "ama" (è il significato del termine *eudokia,* Lc 2,14). La salvezza è ritornare tra le braccia di Dio, riconosciuto come Padre (Lc 15,11-32). Questo uomo, che Dio ha tenuto tra le sue dita e le sue mani creatrici (cf. Sal 8), non può andare "perduto", non può non «ritornare da suo padre» (cf. Lc 15,18). Nel Vangelo il verbo "perdere" non indica la perdita dell'esistenza fisica o lo smarrire qualcosa che sta a cuore all'uomo (cf. Lc 15,4.8). Significa invece la morte escatologica, la condanna e la perdizione di tutto l'uomo, l'essere rapiti dalle mani del Padre (cf. Gv 10,29). Con la sua insistenza sulla *misericordia* (espressa dal verbo *splanchmzomai,* che rimanda al sentimento materno), l'evangelista Luca presenta Gesù nell'attitudine di salvare l'uomo da questo tragico rischio. Nel Vangelo ci sono, perciò, quelli che accolgono "con gioia", "subito", "in fretta", "oggi stesso" questo interessamento di Gesù: sono Maria, Zaccheo, i pastori, gli apostoli, i peccatori, gli emarginati. Ci sono, però, anche quelli che "mormorano". In questo verbo *(gonghyzein / diagonghyzein*), che nel terzo Vangelo è tipico dei farisei e degli scribi (5,30; 15,2) e di tutti coloro che in ogni tempo si oppongono a Gesù (Lc 19,7: «Vedendo ciò *tutti* mormoravano»), sono racchiusi il rifiuto della salvezza e il rifiuto dell'interessamento amoroso di Dio che, in Gesù di Nazareth, diventa uomo come noi e ama l'uomo peccatore, facendosi suo "samaritano". È il verbo che già la tradizione biblica utilizzava per indicare l'opposizione di Israele a Dio nel deserto (Es 15,24; 16,2.8; Sal 78,19) e al suo interessamento, un'opposizione aspra e forte (Es 17,7) che i contemporanei di Gesù ripetono nei confronti di lui che ama i peccatori e va in cerca di chi è perduto e malato (cf. Lc 5,31). Nel loro atteggiamento di misericordia Dio e Gesù sono più forti della contestazione e della "mormorazione" dell'uomo: anche le ultime parole di Gesù sulla croce sono una preghiera e un pensiero di amore e di perdono per l'uomo di ogni tempo: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34).

LUCE/TENEBRE

I - IL TEMA BIBLICO DELLA LUCE E DELLE TENEBRE — Fondamentale nello studio delle religioni e interessante campo di ricerca per la simbologia religiosa, il tema della *luce* percorre tutta la rivelazione biblica. La Bibbia infatti si apre sulla luce della creazione (Gen 1-2) e si chiude sullo splendore della luce di una nuova creazione e di una nuova Gerusalemme (Ap 21; 2Pt 3,13). Tra questi due poli è possibile rintracciare i diversi testi e i diversi significati che il tema della luce esprime e dilata attraverso il campo semantico che gli è proprio: vita, felicità, salvezza, pace, benedizione, presenza divina, giorno del Signore.

Accanto al tema della luce, sempre positivo, la Bibbia sviluppa anche il tema delle *tenebre,* sempre negativo. Quest'ultimo, perciò, va colto nel suo aspetto complessivo di termine e concetto riferentisi a tutto ciò che si oppone alla realtà e al simbolismo propri alla luce. L'antitesi *luce/tenebre* è sviluppata in modo particolare nei testi profetici del Terzo Isaia (cc. 56-66), nel Vangelo di Giovanni e in alcuni passi dell'epistolario paolino, senza dimenticare che anche la letteratura di Qumran e lo gnosticismo (nelle sue diverse ramificazioni e con una spiccata tendenza al dualismo) ne conoscono l'uso e la simbologia.
(Gen 1,1-2,4a) attribuisce alla luce la prima beatitudine di Dio che crea: «Dio vide che la luce era cosa buona» (1,4). Perciò essa diventa la realtà guida di tutta l'opera creatrice di Dio: il cielo, il mare, la terra, le piante, gli astri, i pesci, gli uccelli, gli animali, l'uomo "vengono alla luce". Per questo suo ruolo, nella

i

mentalità dell'uomo biblico la luce viene strettamente associata alla vita (Bar 3,20; Sal 49,20; Gb 3,16.20) e fonda un caratteristico vocabolario sull'uomo: si viene alla luce, si cerca la luce, si cammina nella luce, si rifugge dalle tenebre, si è figli della luce e del giorno, si compiono le opere della luce... Lo stesso destino dell'uomo è definito attraverso il simbolismo della luce e delle tenebre, come immagini della vita e della morte. La sua esistenza, infatti, assume la forma di un conflitto in cui luce e tenebre si affrontano e dove le sue scelte fondamentali sono descritte attraverso le vive immagini delle tenebre (peccato e morte) e della luce (salvezza e vita). È questo il primo stadio della riflessione religiosa dell'uomo: la luce esprime un significato che supera la sua realtà immediata, per aprirsi ad elementi e realtà più profondi per la vita dell'uomo e per la sua dimensione religiosa. A questo primo stadio possono essere ricondotti i *racconti patriarcali* (Gen 12-50), nei quali la luce è presentata nelle sue connotazioni di 'visione' (15,1; 16,13; 18,lss; 28,10-22; 32,31; 46,2), 'sogno' (20,3; 26,24; 31,24), 'arcobaleno' (9,14; cf. Ez 1,28), 'cielo stellato' (11,5; 28,12-13), «fuoco che brucia e consuma» (15,17; Es 24,17), ecc. Tutti elementi, questi, che vanno letti e compresi nel quadro delle teofanie, cioè delle rivelazioni o manifestazioni che Dio fa di se stesso e che la Bibbia ama descrivere attraverso il simbolismo della luce.

A differenza delle antiche religioni, nei racconti biblici della creazione luce e tenebre sono presentate non come forze o princìpi divini che si oppongono all'unico Dio in cui Israele crede, ma come sue creature. Il loro alternarsi non è arbitrario, ma è sottoposto al volere di Dio (Gen 1,3.18; Bar 3,33-35) e diventa per l'uomo un simbolo di tutto ciò che di positivo o di negativo percorre il suo mondo. La luce è simbolo della salvezza, che la Bibbia esprime attraverso le immagini della vittoria (Es 14,24; 2Re 19,35; Is 17,14; Sal 46,6), del trionfo del diritto e della giustizia (Sof 3,5; Sal 37,6; Os 6,5; Is 59,9), della guarigione (Sal 56,14; Is 58,8; cf. ne) NT i miracoli di guarigione dei ciechi compiuti da Gesù) e dell'illuminazione che traspare dal volto di Dio (Nm 6,25; Sal 4,7; 36,10; 89,16). Le tenebre esprimono tutto ciò che non è salvezza: in esse si concentra il peccato dell'uomo (Sir 23,25-26); come la notte, esse sono il tempo del delitto (Gb 24,13ss; cf. Gv 3,20; Ef 5,11); sono simbolo di angustia, di paura e del giudizio finale di Dio, il quale solo ha il potere di trasformare questa connotazione negativa delle tenebre in luce di salvezza (Is 8,23-9,1; 10,17; 42,16; 58,8-10; Mi 7,8s; cf. 2Cor 4,6).

III - NELLE TRADIZIONI DELL'ESODO — Con la rivelazione a Mosè del nome proprio di Dio (= Jhwh, Es 3,14), si ha un secondo stadio nell'ampliamento semantico del termine *luce.* Nei testi che contengono il decalogo (Es 20,2-17; Dt 5,6-22) il credente israelita ha ricevuto come consegna di non pronunciare il nome di Dio che gli è stato rivelato. Egli allora dà il via a quei meccanismi interiori che ogni uomo religioso possiede e che consistono nel mediare il nome e la realtà di Dio attraverso elementi del nostro mondo ricchi e densi di simbolismo: tra questi è la luce. Nasce, così, e si sviluppa un vocabolario biblico su Dio che le tradizioni dell'esodo costruiscono sulla simbologia della luce: Dio è «colonna di fuoco» (Es 13,21-22; 14,24; Nm 14,14; Ne 9,12.19; Sap 18,3), è colui che «si rivela e parla dal fulmine e dal fuoco» (Es 3,2; 13,21; 19,18; 40,38; Nm 9,15; Dt 1,33; 4,12.33; 5,22), è colui che «toglie ai nemici di Israele la luce» (Es 14,20), «che oscura il sole» (Es 19,16-20), «che lo arresta nel suo corso» (Gs 10,12-13), è colui che «fa brillare il suo volto e dà benevolenza e salvezza» (Nm 6,24-27).

Attraverso il simbolismo e il vocabolario della luce e delle tenebre, le tradizioni dell'esodo esprimono la caratteristica di Dio che «sta dalla parte» di Israele (secondo il significato del nome Jhwh in Es 3,14). La tradizione jahwista (J) descrive questa partecipazione di Dio alle vicende del popolo biblico attraverso la *colonna di nube* e la *colonna di fuoco:* «Il Signore andava davanti a loro di giorno con una colonna di nube per condurli nella strada, e di notte con una colonna di fuoco per illuminarli, perché potessero andare di giorno e di notte. Né la colonna di nube di giorno né la colonna di fuoco la notte si ritirava dalla vista del popolo» (Es 13,21-22). Nell'ultimo atto della drammatica lotta tra Dio che fa uscire dall'Egitto Israele, suo primogenito (Es 4,22), e il faraone, che si

oppone, luce e tenebre, acqua e vento si affrontano in un duello cosmico, che vede il trionfo di Jhwh: «La colonna di nube era oscura per gli egiziani, mentre per gli ebrei illuminava la notte» (Es 14,20). La tradizione elohista (E) descrive la presenza di Dio attraverso la 'nube oscura' o la 'nube', mentre quella sacerdotale (P) associa alla nube luminosa la 'gloria' di Dio, 'fuoco divorante' (Es 16,10; 19,16ss; 24,15b-17; cf. Eb 12,19). Al vocabolario delle tradizioni dell'esodo si ispirerà anche il grande *midras* sulla storia biblica contenuto in Sap 10-19.

IV - NELLE TRADIZIONI PROFETICHE — All'interno dei libri profetici [Profezia] si possono cogliere diverse tracce di lettura e di comprensione del simbolismo della luce e delle tenebre. Innanzitutto il simbolismo della luce è applicato alla comunità biblica: essa è luce, mentre gli altri popoli camminano nelle tenebre, nell'oscurità, nell'ombra di morte (Is 9,2ss; 42,6; 49,6; 50,10; 60,2). I testi profetici contenenti oracoli di salvezza o di condanna trovano in questa caratteristica della comunità di Israele la motivazione del richiamo alla fedeltà a Dio o la disapprovazione dell'infedeltà. La comunità biblica è luce, perciò deve «camminare nella luce» e «diffondere la luce» (Is 50,10; 60,3). A Israele infedele, i profeti annunciano il giudizio di Dio come una privazione della luce: «La luce della salvezza si muterà in tenebre» (Am 5,18-20; Is 3,10; 59,9; Ger 13,16). Nelle tradizioni profetiche il simbolismo della luce e delle tenebre è presente in modo particolare nella descrizione del *giorno del Signore* (Is 24-27; Zc 9-14; Am 5,18.20; Gl 2,2-5; Abd 18; Ab 3,10-11; Sof 1,15; MI 3,19-20). Si tratta di un tema in gran parte veicolato dal genere letterario dell'*apocalittica* e nel quale l'azione di Dio è presentata come un intervento punitivo e salvifico. In questo intervento Dio è armato dell'armatura cosmica della luce e delle tenebre. La punizione è descritta attraverso il simbolismo delle tenebre («Il giorno del Signore sarà tenebre e non luce»: Sof 1,15; Am 5,18; «Giorno di tenebre e di oscurità, di nube e di caligine»: Gl 2,2; Zc 14,7), del fuoco che divora (MI 3,19; Zc 12,6; 13,9; Gl 2,3; Am 2,5; Abd 18) e dello sconvolgimento degli astri, fonti della luminosità (Is 24,23; Gl 2,10; 3,30-31; 4,15; Am 8,9; Ab 3,10-11). La salvezza è descritta attraverso il simbolismo della luce, che si esprime nelle immagini del sole che 'sorge' (MI 3,20), della vittoria sulla morte e sul buio («Il Signore eliminerà la morte... strapperà il velo posto sulla faccia di tutti i popoli e la coltre distesa su tutte le nazioni»: Is 25,7-8; 60,1-3; 26,19) e sullo *se'ol* (Os 13,14).

Anche la salvezza escatologica è descritta come un trionfo della luce e come una trasformazione delle tenebre in luce (Is 42,16; 49,9; 58,10; 60; 62; cf. Ap 21,24). Is 56-66 va letto secondo queste indicazioni e nella prospettiva di quella *luce* di cui parlano i due testi lucani del *Benedictus* (Lc 1,68-79) e del *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32), nei quali la salvezza, descritta attraverso il simbolismo della luce, si concretizza nella persona del messia Gesù. Verso la sua 'luce', infatti, è orientato il lungo cammino di Israele e di tutti i popoli (Is 9,2ss; Mt 4,13-16; Gv 8,12).

I libri profetici utilizzano anche quel vocabolario biblico su Dio che le tradizioni dell'esodo avevano costruito e formulato attorno alla simbologia della luce e delle tenebre, per descrivere le teofanie e la partecipazione attiva di Dio alle vicende del suo popolo: «Il Signore marnerà tra i turbini del mezzogiorno» (Zc 9,14); «Davanti a lui fuoco che divora e dietro a lui fiamma che brucia» (Gl 2.3); «Nell'uragano e nella tempesta è il suo cammino» (Na 1,3); «Il suo splendore è come la luce; bagliori di folgore escono dalle sue mani» (Ab 3.4).

V - NELLE TRADIZIONI SAPIENZIALI — Le tradizioni sapienziali [Sapienza] non si limitano a un solo periodo della storia biblica, ma la percorrono tutta. Ci si può così accostare ai temi della luce e delle tenebre presenti nei vari libri della Bibbia, attraverso una rilettura 'sapienziale'. Nella lettura sapienziale della creazione, luce e tenebre sono poste sotto il dominio di Dio creatore (Gb 26,10; Dn 3,72; Is 45,7; Bar 3,33-35). Dal loro succedersi vengono definiti il giorno e la notte (Gen l,3s; Sal 74,16). Dal loro simbolismo originario acquistano diverse connotazioni: la luce è simbolo del bene, della vita, della felicità (Gb 30,26; cf. Is 59,9; Ger 8,15); le tenebre sono il simbolo del pericolo, della

malattia, del dolore e della morte (Sap 17,2; Gb 3,16.20; 12,24-25; 17,12; 18,18; Pr 20,4; Sal 18,28; 23,4; 58,9). Nel grande *midras* di Sap 10,15-19 la luce e le tenebre sono presentate nella loro duplice realtà di salvezza (per Israele) e di morte (per gli egiziani). Il comportamento stesso dell'uomo è definito attraverso il simbolismo della luce (Pr 4,18; cf. anche Is 58,8.10) e delle tenebre (Pr 4,19; Gb 18,5-6; 24,13.16), che il NT farà proprio (Mt 5,14-16; Gv 3,19-21; 12,35-36; lTs 5,4-5; 2Cor 4,6; Ef 1,18; 3,9; 5,8; Rm 13,12). Le realtà portanti della rivelazione di Dio (la legge, la parola, la sapienza) vengono descritte con il vocabolario della luce (Sap 7,10.19.26.29; 18,4; Pr 4,18-19; 6,23; Qo 2,13; Sal 18,29; 119,105; Gb 29,3; Dn 2,22). Secondo l'etimologia ebraica, la radice *'ór* (= luce, illuminazione) è anche all'origine del termine *tórah,* che nei libri sapienziali appare in tutta l'ampiezza del suo significato, superando il semplice e generico vocabolo 'legge'. La *Tòrah* è insegnamento, illuminazione, luce, vita, salvezza, via, giustizia, diritto, sapienza (Sal 19,9; 27,1; 36,10; 37,6; 43,3; 56,14; 97,11; 112,4; 118,27; Pr 6,23; 13,9; Sap 5,6; 7,26; Sir 50,29; cf. anche Is 42,6; 49,6; 51,4). Testo classico rimane il Sal 119, che è il canto più bello della legge, della sapienza e della parola intese come "lampada e luce" per il cammino dell'uomo (Sal 119,105.130.135), ma che la comunità cristiana può cantare sostituendo alla terminologia della legge/luce ('i decreti', 'i comandamenti', 'i precetti', 'gli ordini') il nome del messia Gesù, «vera luce che illumina ogni uomo» (Gv 1,9; cf. Gv 8,12; 9,1-39; 12,35.46; lGv 2,8-11; Mt 17,2; Lc 1,78; 2Cor 4,6).

Tutto ciò che l'AT suggeriva sul tema biblico della luce, viene ora realizzato in Gesù In maniera unica e definitiva: sulla sua persona converge tutto lo spessore biblico, simbolico ed esistenziale che il termine luce racchiude ed evoca. La sua venuta è «la visita del sole che sorge e rischiara quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra di morte» (Lc 1,78-79); la sua nascita è il trionfo della luce/salvezza (Lc 2,9); il suo destino è di essere «luce per illuminare le genti» (Lc2,32). Definendo Gesù 'vera' luce (Gv 1,9), il quarto Vangelo sottolinea la caratteristica di unicità e di definitività, di autenticità (in opposizione a 'falso') e di realtà (in opposizione a 'tipo' e 'simbolo') che solo l'aggettivo *alethinós* (= vero) riesce ad esprimere nella teologia giovannea (Gv 6,32.55).

Per Gesù anche l'uomo è luce, è figlio della luce, la sua persona è nella luce e come tale deve risplendere (Mt 5,14-16; Gv 9,4-5). Le sue attitudini più profonde si estrinsecano nella luce (Gv 1,7-8) e la sua vocazione principale si attua nella luce (Gv 12,35- 36). Nei miracoli di guarigione dei ciechi (Mt 9,27-31; 20,29-34; Mc 8,22-26; 10,46-52; Lc 18,35-43; Gv 9,1-41) si adempie ciò che si attendeva per il tempo messianico; Dio, creatore della luce e delle tenebre (Is 45,7), in Gesù diventa la guida del suo popolo, come al tempo dell'esodo con la «colonna di nube e di fuoco» (Es 24,16; Is 40,3), facendo camminare i ciechi sulla strada (Is 42,16) con il dono di una nuova illuminazione. Come all'origine delle tenebre, di cui la cecità è simbolo, c'è l'incredulità (Mc 4,11-12; Gv 9,1-42; Is 6,9-10), così alla base dell'illuminazione c'è la fede. In questi miracoli di guarigione, perciò, i verbi "guarire", "ricuperare la vista", "vederci di nuovo" non sono più limitati al solo corpo dell'uomo, ma diventano sinonimi di 'salvezza'. Essi non appartengono più al vocabolario della medicina e della scienza, ma si trasformano nel vocabolario della luce/salvezza che solo Dio può dare all'uomo (Mc 10,52; Gv 9,39).

I testi evangelici presentano anche una visione drammatica del mondo e dell'uomo che vengono a contatto con Gesù/luce. Da una parte la salvezza, che il messia Gesù offre e l'uomo accoglie, è descritta attraverso il *vocabolario della luce;* dall'altra la non-salvezza e il rifiuto dell'uomo vengono espressi attraverso il *vocabolario delle tenebre.* La drammaticità consiste nel fatto che l'uomo può liberamente preferire le tenebre alla luce (Gv 3,19; cf. lGv 1,6-7; 2,8-11); può liberamente camminare nelle tenebre e compromettere l'identità di Dio che è luce e amore (Gv 1,9; 9,5; cf. lGv 1,5.7; 4,8.16) in un dio guida cieca (Mt 15,14b; Le 6,39), in un dio che introduce alla notte, al buio, alla cecità e alla morte (Gv 9,1-42; cf. Sal 49,15). Nei vangeli sinottici «le tenebre esteriori» (Mt 8,12; 22,13; 25,30; cf. anche lPt 2,17) indicano lo stato di punizione e l'esclusione dal regno

dell'uomo che liberamente ha opposto il rifiuto alla chiamata e alla salvezza di Dio. In Mt 6,22-23 e Lc 1,34-35 è presentata la situazione drammatica dell'uomo nel quale la 'luce interiore' si è trasformata in 'tenebra'. Le conseguenze sono gravi per la vita del credente: questa trasformazione segna il fallimento spirituale dell'uomo, l'oscuramento della sua coscienza, la rovina completa della sua vita e del suo spirito, l'impossibilità di comunicare con il mondo luminoso di Dio e con il suo popolo radunato nella luce della salvezza messianica (cf. anche 2Cor 6,14: «Non ci può essere comunione tra la luce e le tenebre»).

Come nell'AT, anche nei testi del NT che si ispirano all'*apocalittica* (cf. il discorso escatologico di Mt 24-25; Mc 13; Lc 21 e, in particolare, in Ap: 4,5; 7,16; 8,5-12; 9,lss; 12; 16,17ss; 20-21) gli ultimi avvenimenti sono fissati nella cornice di una grande lotta tra luce e tenebre che coinvolge l'uomo e il suo mondo: il cielo, gli astri, il mare, i fenomeni atmosferici e meteorologici che sconvolgono tutta la terra. Sullo sfondo di questo grande scontro cosmico, come già sullo sfondo informe del *tóhù wabdhù* iniziale (Gen 1,1), anche il NT lascia intravedere con certezza la vittoria di Dio, il trionfo della luce del suo volto e la luminosità di "nuovi cieli" e di una "nuova terra" (Ap 21,1; 2Pt 3,13).

1. IL VANGELO DI GIOVANNI – Al centro del Vangelo di Gv e della lGv sta la persona di Gesù, Figlio di Dio e *Logos.* La salvezza che egli annuncia e offre all'uomo e al mondo è descritta attraverso il vocabolario della luce e della vita (Gv 1,4; 8,12; lGv 1,5; 5,12). L'opposizione e il rifiuto della salvezza sono descritti, invece, attraverso il vocabolario delle tenebre, della menzogna, del buio, della cecità, della morte e della notte (Gv 1,9; 3,19; 9,4; 13,30; lGv 1,5-11; 3,14b). Luce e tenebre non hanno, perciò, un significato semplicemente fisico o comunque neutro, ma si caricano di un profondo significato religioso e teologico. La luce è il simbolo di ciò che Dio è in se stesso e di ciò che egli fa per l'uomo attraverso Gesù; le tenebre sono invece quell'insieme di falsi valori, di ideologie e di sistemi contaminati dal peccato, che spingono l'uomo a chiudersi all'interessamento di Dio per lui e al suo progetto di salvezza.

Nel Vangelo di Gv il simbolismo della luce è *cristologico* (1,9: il *Lògos «è* la luce vera»; 8,12: «lo sono la luce del mondo»), nella lGv è *teologico* (1,5: «Dio è luce»). La risposta dell'uomo alla luce si concretizza, nel Vangelo di Gv, nella *fede* (9,4.39.41; 12,45), mentre nella lGv si concretizza *nell'amore* (2,9-11: «...Chi ama il suo fratello dimora nella luce»). Il rifiuto è chiamato in Gv tenebre (1,5; 3,19-20) e nella lGv morte (3,14b). In entrambi i testi alla 'luce' è intimamente connessa anche l'idea di 'giudizio'. Il giudizio di Dio si celebra già in questo mondo, non in modo definitivo, ma nella prospettiva di condurre alla fede/luce chi ancora è nelle tenebre/incredulità. In Gv 3,19-21 il giudizio è formulato attraverso la contrapposizione luce/tenebre: nelle tenebre è racchiuso il potere oscuro del male, la decisione per il peccato e per tutto ciò che non è Dio: le tenebre sono il simbolo della morte, della condanna e della perdizione. Gesù/luce è venuto per liberare l'uomo da questo potere delle tenebre: la liberazione/salvezza consiste nell'essere trasferiti dall'ambito delle tenebre allo spazio della luce, della vita, della fede e dell'amore (cf. anche Gv 12,46; Col 1,13). L'uomo che si decide per Dio è già incamminato decisamente verso la salvezza escatologica (Gv 8,12; 12,46); l'uomo che preferisce le tenebre ha un'esistenza già orientata alla perdizione. Questa sua condizione morale diventa infatti un peso negativo che rende più difficile l'accettazione della rivelazione di Gesù, la quale gli saprebbe indicare l'orientamento più autentico per la sua esistenza e per le sue scelte, per i suoi rapporti con Dio e con il prossimo (lGv 1,5-11).

2. L'EPISTOLARIO PAOLINO - Anche in Paolo è presente il binomio luce/tenebre. Nell'utilizzazione delle espressioni che esortano il cristiano a «camminare nella luce» e ad «essere figlio della luce» (lTs 5,5), a «indossare le armi della luce» e a «gettare via le opere delle tenebre» (Rm 13,12) si sente l'eco della spiritualità di Qumran. 1QM contiene il rotolo della "Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre". I membri della comunità di Qumran sono chiamati "figli della luce": contro di essi combattono i "figli delle tenebre" (i pagani e gli israeliti infedeli). Questa battaglia ha dimensioni storico-temporali

i

ed escatologiche: nella battaglia decisiva, tuttavia, la vittoria è dei "figli della luce". Il carattere escatologico e apocalittico di questa concezione appare così anche nella letteratura intertestamentaria e neotestamentaria, fornendo un vocabolario particolare sull'uomo e sul suo comportamento, su Dio e sulla simbologia che lo esprime e lo nega (camminare nella luce, figli della luce, figli delle tenebre, il principe della luce, l'angelo delle tenebre, regno di tenebre, regno di luce).

L'epistolario paolino sviluppa anche il simbolismo delle antitesi giorno/notte (Rm 13,12-13), dormire-vegliare (Ef 5,14), frutti della luce opere infruttuose delle tenebre (Ef 5,9-11), essere tenebre/essere luce (Ef 5,8). *Essere nella luce* significa «essere liberati dal potere delle tenebre» (Col 1,13; Ef 2,2), «essere illuminati da Cristo» (Ef 5,14; 2Cor 4,6, «essere luce nel Signore» (Ef 5,8). *Essere nelle tenebre* significa essere nell'errore, nel peccato, nell'iniquità, nel mondo "di prima", sotto il potere di Satana o Belial (cf. 2Cor 6,14-15; Rm 2,19; 13,12; lTs 5,4-7). Le benedizioni bibliche con le quali nell'antico Israele si tramandavano di padre in figlio la speranza della venuta del messia e la sua promessa di salvezza, si compiono nella persona di Gesù, 'tipo' e 'figura' di quelle benedizioni (cf. ICor 10,1-11). Il cristiano, secondo Paolo, «non cammina più nelle tenebre», ma ha una meta: l'illuminazione di Cristo (Ef 5,14; 2Cor 4,6). Ciò che era impossibile all'antico Israele attraverso la sola legge, ora è possibile nella persona di Gesù: in lui Dio «ha strappato l'uomo dal dominio delle tenebre» e l'ha «trasferito nel regno del suo amato Figlio» (Col 1,13).

MACCABEI

I - LA QUESTIONE ELLENISTICA — Lo sfondo entro cui si collocano i due libri autonomi dei Maccabei è quello di una fase specifica dell'ellenismo. Israele per tutto il III sec. a.C. era stato assegnato alla gestione piuttosto tollerante della dinastia tolemaica d'Egitto, i Lagidi, uno dei rami in cui si era frantumato il grande impero di Alessandro Magno. Con la battaglia di Panion del 198 a.C. la Palestina passa sotto il protettorato della dinastia dei Seleucidi di Siria, retta allora da Antioco III il Grande e percorsa da manie espansioniste. Questo intervento non poteva che creare reazioni a catena sia in Israele sia a Roma che ormai si era affacciata sulla scena internazionale. Nel 188 i romani costringeranno Antioco III alla durissima pace di Apamea che lo dissanguava economicamente e lo piegava politicamente. Ma, dopo la parentesi del figlio Seleuco IV ben presto assassinato, all'orizzonte della dinastia sira emergeva Antioco IV Epifane ('splendido'), come il dio Sole fratello di Seleuco IV, abile politico anche se affetto da una certa dose di megalomania, ammiratore della cultura ellenistica, intenzionato a ricomporre l'impero perduto dal padre.
È col suo regno (175-164 a.C.) che inizia l'opera di ellenizzazione forzata della Palestina ritornata sotto la sfera di influenza sira; Gerusalemme è riconquistata, forse sul colle dell'Ofel (o, secondo altri, su quello occidentale) viene eretta una fortezza (l'Acra) per la guarnigione sira, viene abolita la circoncisione, dichiarata decaduta la *Tòrah* come legge dello stato ebraico e il tempio viene dedicato a Zeus Olimpio (167 a.C.) con l'introduzione di una statua, che probabilmente in Dn è definita «abominio della desolazione» (Dn 9,27; cf. Mt 24,15; Lc 21,20). È a questo punto che scatta la ribellione ebraica. Mentre alcuni membri dell'aristocrazia e persino del clero gerosolimitano si mostrano collaborazionisti ed adottano uno stile di vita ellenistico fino a sottoporsi ad operazioni di chirurgia plastica *(Vepìspasmós)* per la ricomposizione del prepuzio, dalla campagna un sacerdote, Mattatia di Modin coi suoi figli, lancia una sfida al potere siro con una vera e propria guerra santa condotta secondo la tattica partigiana. La tesi è limpidamente formulata in IMac 2,21-22: «Ci guardi il Signore dall'abbandonare la legge e le tradizioni; non ascolteremo gli ordini del re per deviare dalla nostra religione a destra o a sinistra». A questa disobbedienza civile, che ben presto diventa organizzazione militare, si associa un appello a tutta la nazione: «Chiunque ha zelo per la legge e vuol difendere l'alleanza mi segua!» (IMac 2,27). Naturalmente la purezza iniziale sarà ben presto radicalizzata da forme nazionalistiche e integralistiche e sarà inquinata da aggiustamenti politico

diplomatici con le due potenze che avevano interessi a creare difficoltà alla Siria, Roma e Sparta.

I due libri dei Maccabei non sono due volumi da leggere in continuità ma da accostare come due parti di uno stesso dittico, perché entrambi, sia pure da angolature diverse, hanno lo scopo di celebrare la rivoluzione di Mattatia e dei suoi figli, quella rivoluzione che prenderà il nome di *maccabaica* dal soprannome *maqqaba'* ('martello') del leader-eroe Giuda, figlio di Mattatia (2,4). Reazione rabbiosa all'inizio, percorsa da chiare venature fanatiche ma animata anche da una forte idealità e da un fiero amore per la libertà, questa rivoluzione successivamente dovrà affrontare problemi di gestione politica intervenendo sottilmente anche nell'interno delle tensioni che nella dinastia seleucidica subentreranno alla morte di Antioco IV Epifane. Non è nostro scopo delineare il complesso quadro storico di quel periodo. Ci accontentiamo solo di segnalare la successione dei sovrani siri che appaiono nell'interno dei due libri:
175-164 Antioco IV Epifane 164-161 Antioco V Eupatore 161-150 Demetrio I
150-145 Alessandro Baia 145-138 Demetrio II (I regno) 145-132 Antioco VI
142-138 Trifone 138-129 Antioco VII 129-125 Demetrio II (II regno)

Come è evidente, il periodo che va dal 145 al 138 a.C. è particolarmente turbolento per la dinastia con diversi pretendenti che si contendono il potere. Naturalmente i Maccabei approfittano di questa situazione ingarbugliata appoggiando ora l'uno ora l'altro dei contendenti, mentre su tutto veglia l'ormai planetaria potenza di Roma. Già Gerolamo, che non aveva grande stima per questo libro e per il suo parallelo a causa della sua assenza dal canone ebraico, riconosceva l'origine ebraica di IMac anche se a noi è giunta solo questa versione greca. L'autore, ignoto, condivide ed esalta gli ideali dei *hasidtm,* gli asidei, i 'pii' sostenitori della causa maccabaica, e la sua storia religiosa, pur essendo a tesi, non manca di una certa documentazione storica interessante.

1. TRE MEDAGLIONI NARRATIVI INTESSUTI DI GUERRE E DIPLOMAZIA

- Se vogliamo seguire la complessa planimetria narrativa di questo volume dobbiamo distinguere nettamente tre medaglioni che rappresentano tre personaggi fondamentali nella vicenda maccabaica. Dopo l'introduzione (cc. 1-2) affidata a Mattatia, il padre organizzatore della resistenza ebraica contro la repressione di Antioco IV, il *primo medaglione* è riservato a *Giuda l'eroe* (3,1-9,22), l'alfiere della rivoluzione. È difficile rendere conto dell'intricata matassa di eventi bellici e politico-diplomatici che si alternano nell'interno di questi capitoli. Alla prima campagna anti- sira che si conclude col trionfo di Emmaus e la caduta del governatore siro Lisia (cc. 3-4) subentra la famosa purificazione del tempio e dell'altare dalla violazione compiuta col culto a Zeus Olimpio: nasce qui la festa della dedicazione cara al giudaismo posteriore (*hanukkah*; cf. Gv 10). Ad una campagna contro gli indigeni, tradizionali nemici di Israele e alleati della Siria (Edom, Ammon, Galilea, Galaad: c. 5), alla morte di Antioco IV e alla successione di Antioco V (6,1-17) subentra una nuova campagna militare anti-sira rivolta contro il nuovo re Demetrio I e i suoi generali Bacchide e Nicànore (c. 7). Col c. 8 appaiono in scena i romani che stipulano coi Maccabei un trattato diplomatico, ma la successiva battaglia di Berea vede la morte gloriosa di Giuda (160 a.C.).

Si apre, allora, il *secondo medaglione* dedicato a *donata* mentre alle guerre cominciano ad associarsi fitte trame di intrighi (9,23-12,53). Infatti alla campagna contro il generale Bacchide (9,23-73) subentrano le manovre in Siria tra Alessandro Baia sostenuto dagli ebrei e Demetrio I (10,1-50); gli stessi ebrei sostengono il Baia anche contro Demetrio II (10,51-11,19) sperando di ottenerne vantaggi. Ma l'astro vincente è Demetrio II col quale gli ebrei prontamente si schierano opponendosi al suo avversario Trifone (11,20-53). Senza imbarazzo i 'puritani' Maccabei non esitano a passare sotto Trifone sostenendolo contro Demetrio II (11,54-74), mentre si stabiliscono relazioni diplomatiche con Roma e Sparta (12,1-23). Trifone, però, consolidatosi al potere, dichiara guerra

all'alleato Gionata e lo elimina (12,24-53). È l'anno 142 a.C. Giungiamo, così, *all'ultimo medaglione,* quello di *Simone:* in esso continuano ad intessersi intrighi diplomatici e guerre (cc. 13-16). Per vendicare il fratello, Simone scatena una nuova guerra contro Trifone (13,1-30) schierandosi poi dalla parte di Demetrio II (13,31-14,15) e rinnovando accordi politico-militari con Roma e Sparta (14,16-39). Vedendo emergere nella dinastia seleucidica Antioco VII, Simone si schiera dalla sua parte (15,1-14) mentre si rinnovano i trattati con Roma (15,15-24) e continua il giuoco pericoloso con Antioco VII (15,25-36). Il tutto finisce con una nuova guerra e con la tragica morte di Simone nella fortezza di Dok sopra Gerico (nel 134 a.C.), mentre a lui succede il figlio Giovanni Ircano (15,37-16,24).

2. TEOLOGIA E POLITICA - Come si è intuito attraverso questo parziale ed affrettato resoconto dei contenuti dell'opera, geografia, strategia militare, documentazione politico-militare e diplomatica (5,10-13; 8,23-32; 10,18-20.25-45; 11,30-37; 12,6-18.20-23; 13, 36-40; 14,20-23.27-47; 15,2-9.16-21) non riducono questo libro ad un arido resoconto storico. Il tono epico da marcia militare e l'impostazione patriottico-nazionalista si fondono col gusto del narrare e con un entusiastico amore per la libertà. L'elogio di Giuda (3,3-9) e di Simone (14,4-15), le lamentazioni (1,25-28; 2,7-13), i discorsi bellici (2,49-67; 3,18.22; 4, 8-11), le descrizioni delle battaglie (6,32-47; 9,5-21), l'amore per il tempio (4,36-58) sono pagine da rileggere. «Quando il sole brillava sugli scudi d'oro e di bronzo, ne risplendevano per quei riflessi i monti e brillavano come fiaccole ardenti» (IMac 6,39).

Una storia piena di idealità, quindi, un racconto apologetico, anche se tutto è costellato di intrighi: integralisti rigorosissimi in patria, i Maccabei non disdegnano di aprire trattative diplomatiche con altri impuri pagani né di interferire nelle questioni sire. Politica e teologia si fondono e si confondono in questo deuterocanonico rivelando ancora una volta l'incarnazione della parola di Dio anche nell'umiltà dei limiti umani oltre che nello splendore dei momenti di fede e di amore per la libertà. La presenza di Dio in questa storia, come si vedrà, è comunque decisiva: il Dio salvatore interviene attraverso salvatori visibili, che sono i fratelli Maccabei.

III - IL SECONDO LIBRO DEI MACCABEI — Da un'informazione contenuta in 2,23 si è invitati a considerare questo scritto, parallelo ma non sempre concordante con IMac, il riassunto di un'opera ignota in 5 libri di Giasone di Cirene. Esso è riconducibile al genere della "storia patetica", caro alla letteratura ellenistica, genere spesso intessuto di meraviglioso e di idealismo. Lo stile è ampolloso, dominato da antitesi oratorie (3,28.30; 4,47; 5,19-20; 8,18.36; 9,8-9) e da frequenti discorsi retorici obbedienti ai canoni formulati per il mondo greco da Isocrate. L'autore, che scrive in buon greco (sia Giasone sia l'epitomatore), era probabilmente un giudeo alessandrino e di orientamento fariseo. Per quest'opera come per la precedente si può pensare ad una datazione sullo scorcio del II sec. a.C. o sugli inizi del I sec. a.C., certamente prima del 63 a.C.: in quell'anno Pompeo violerà il tempio di Gerusalemme; Roma in queste pagine è vista invece con rispetto e stima.

1. UNA GRANDE FIGURA, GIUDA E UN INTRECCIO POLITICO-MILITARE

Diversamente da IMac, al centro di 2Mac si erge la sola figura di Giuda Maccabeo. I cc. 1-2, oltre alla prefazione (2,19-32), contengono due lettere indirizzate ai giudei d'Egitto. Si apre, poi, col c. 3 il quadro storico della narrazione che ama scene di effetto come quella di Eliodoro umiliato dagli angeli nel tempio di Gerusalemme (c. 3). Non mancano le polemiche interne al giudaismo (4,1-5, 10) non sempre omogeneo nei confronti dell'atteggiamento da assumere verso l'ellenismo: ai cedimenti delle alte classi si oppone l'eroismo di Eleazaro e dei sette fratelli (cc. 5-7).

Col c. 8 si avvia l'epopea di Giuda coi suoi primi trionfi militari (8,1-9,29) e con la purificazione del tempio e la festa della dedicazione (10, 1-9). Da questo

momento in avanti il libro si trasforma in una narrazione entusiastica di battaglie, di vicende diplomatiche e di attriti interni, favoriti dal sommo sacerdote Alcimo e sventati dall'eroe Giuda (10,10-15,36). Ecco la sequenza nei suoi momenti essenziali: battaglie (10,10-11,15); documenti (11,16-38); battaglie (12, 1-13,17); intrighi (13,18-14,46); battaglie (15,1-36). Un epilogo (15, 37-39) sigilla l'opera.

2. LA TEOLOGIA GIUDAICA: TRADIZIONE E NOVITÀ - Il messaggio teologico di questa storia patetica e a tesi è di grande interesse perché da un lato riassume la tradizione giudaica e dall'altro fa affiorare le nuove credenze che in essa si stanno consolidando. L'accettazione da parte della chiesa cattolica dei deuterocanonici e quindi anche di questo libro ha fatto sì che molti di questi elementi costituissero anche uno specifico della dottrina cattolica. Questa abile mescolanza di tradizionalismo ed originalità potrebbe essere sintetizzata in sette tesi. La prima è la riproposizione della teoria classica della *retribuzione:* «Per i nostri peccati noi soffriamo» (7,32; 6,12-13; 7,33). La seconda tesi ribadisce la legge del *taglione,* strumento equilibratore della storia e sostegno della guerra santa (4,26.38; 5,9-10; 8,33; 9,5-6.28; 13,7-8; 15,30-33). Terza tesi: la *sacralità spaziale,* legata al «carattere sacro e inviolabile di un tempio venerato in tutto il mondo» (3,12; cf. 2,22; 5,15; 14,31-36). Di rilievo è la quarta tesi, quella della *risurrezione* e della vita eterna, che punteggia tutta la narrazione esemplare del martirio dei sette fratelli (7,9.11.14.23.29.35.36; cf. 12,45 e Dn 12,1-3). In questa linea è la quinta tesi, quella del *suffragio* dei vivi per i morti e dell'intercessione dei morti per i vivi (12,38-45; 15,12), dati spesso allegati nel dibattito sul purgatorio. La *creazione dal nulla* è la sesta tesi: «Dio ha fatto il cielo e la terra non da cose che sono [o "da cose che non sono"]; tale è anche l'origine del genere umano» (7,28). Settima tesi, cara al giudaismo, *Vangelologia* con una profusione di epifanie (3,26; 5,2; 10,29; 11,8) che offrono quasi su un vassoio al piccolo uomo vittorie militari e successi, frutto quasi esclusivo della preghiera (la tesi è cara anche a IMac 3,46-53; 4,10-11.30-34; 7,40-41).

IV - L'EPOPEA MACCABAICA: SPLENDORI E MISERIE — È fuor di dubbio che i Maccabei reagiscono contro un atto illegittimo dell'ellenismo siro: ogni 'normalizzazione' religiosa e politica è da condannare. L'ansia per la libertà, la preservazione delle culture religiose e delle minoranze etniche, la tutela dello stesso patrimonio religioso da ogni forma di nebuloso sincretismo, la testimonianza coraggiosa, spesso pagando di persona, sono elementi permanenti dell'eredità maccabaica. Ma il rischio di adottare un integralismo di segno opposto non è sempre sufficientemente esorcizzato. I Maccabei, infatti, circoncidono anche forzatamente tutti i residenti nei territori da essi occupati (IMac 2,46); tutti coloro che non condividono l'impostazione rigida della loro politica religiosa e si orientano verso un minimo di collaborazione con i "non-credenti" o si mostrano inclini a cercare una piattaforma comune con l'ellenismo e i suoi valori sono subito liquidati come «malfattori, arroganti, disertori, peccatori, pestiferi, prevaricatori». È questa una delle costanti dell'integralismo di tutte le epoche e di tutte le religioni.

Anche il valore della fedeltà totale alla legge si rivela spesso inquinato da un fondamentalismo letteralista impressionante: il caso di coscienza sabbatico è risolto con l'accettazione della strage senza appello alla difesa per non violare l'intangibilità della prescrizione religiosa (IMac 2,29-38). E l'uomo che è fatto per la legge e non viceversa. Contemporaneamente, però, non si esita a giungere ad accomodamenti con gli 'empi' (Roma, Sparta, intrighi in Siria) quando questo è giustificato dalle decisioni superiori. Questa via integralistica, a livello storico, sarà destinata allo sfacelo: i Maccabei continueranno con la miserabile dinastia degli Asmonei (o Ircanidi), una delle più corrotte e disprezzate della storia ebraica, dinastia che consegnerà la Palestina in mano ad Erode il Grande, figlio di uno dei primi ministri asmonei. Anche certi sbocchi reazionari e legalistici del giudaismo intertestamentario avranno le loro radici proprio nell'integralismo di

quest'epoca. Tuttavia l'amore per la libertà e per la propria identità biblica, infusa nell'ebraismo soprattutto dai Maccabei, resterà un patrimonio

MALACHIA

I - IL MESSAGGERO — Malachia (in ebr. *Mavakijah*, "angelo di Jhwh") è il nome dell'ultimo libretto (3 capitoli) annoverato tra i dodici profeti minori, ma è sentenza comune che un profeta di questo nome non sia mai esistito: un nome proprio ebraico *malakt* non si legge altrove nella Bibbia. Il redattore dei libri dei dodici profeti minori lo pose in testa a questi ultimi capitoli prendendolo da 3,1 «Ecco, vi invio il mio messaggero *[malaki]*» come nome proprio. Il motivo di tale comportamento del redattore è, con molta verosimiglianza, nella volontà di raggiungere il numero di "dodici" profeti minori. La versione greca ha nel titolo: «Oracolo della parola del Signore per mano del suo angelo», e così intese il titolo ebraico anche il *targum* che aggiunge: «il cui nome è Esdra, lo scriba». Secondo una tradizione seguita anche da Gerolamo il libro era, infatti, attribuito a Esdra; alcuni padri della chiesa conoscono poi l'autore del libro come "Angelo" (così ad es. Clemente Alessandrino, Tertulliano, ecc.). Dell'autore in realtà non si sa nulla. Data questa constatazione, dato il fatto che il libro comincia: «Messaggio. Parola del Signore», cioè come Zc 9,1 e 12,1, si giudica ordinariamente e con ragione che i tre capitoli fossero un libretto anonimo come i due libretti che terminano il libro di Zaccaria (cioè i cc. 9-11 e 12-14; Zaccaria III).

Il libro non presenta problemi letterari di rilevante interesse. La stragrande maggioranza degli studiosi colloca cronologicamente il libro nella prima metà del V secolo, e cioè tra Aggeo-Zaccaria ed Esdra-Neemia, tra il 520 e il 400: periodo indicato, tra l'altro, dal fatto che il tempio è stato eretto e vi si pratica il culto a pieno ritmo, che nella vita della comunità giudaica e nell'esercizio del culto sono rilevate quelle mancanze che saranno aspramente combattute da Esdra e Neemia, e che questo periodo inquadra assai bene il contenuto positivo del messaggio di Malachia. «Vegliate sul vostro spirito e non tradite la donna della vostra giovinezza». Nella *quarta* (2,17-3,5) il profeta risponde a coloro che dubitavano dell'imminente "giorno di Jhwh"; il Signore verrà come giudice per punire (adùlteri, indovini, falsari, ingiusti verso l'operaio, la vedova, l'orfano, il forestiero) e per ricompensare e purificare; il profeta è colui che ha il compito di rendere gradita la sua venuta: «Ecco invio il mio messaggero, egli preparerà la via davanti a me. Subito entrerà nel suo santuario il Signore che voi cercate, l'angelo dell'alleanza che voi desiderate». La *quinta* (3,6-12) richiama l'attenzione del popolo sul fatto che l'invasione delle locuste e la scarsità del raccolto, che colpiscono tutti, sono dovuti a una ben precisa causa, cioè le decime al tempio non sono state pagate interamente, ma soltanto in parte. La *sesta* sezione (3,13-21) è una protesta contro gli scoraggiamenti dei giusti: «È vano servire Dio, che profitto c'è? Dobbiamo piuttosto proclamare beati gli arroganti: prosperano coloro che fanno il male». No! risponde il profeta, in quel giorno sarà data ricompensa ai giusti e saranno distrutti gli empi: gli arroganti saranno bruciati dal fuoco che sta arrivando, ma «per voi che temete il mio Nome spunterà il sole di giustizia». Il libretto *termina* con l'esortazione a osservare la legge di Mosè e tutto ciò che proclamerà il profeta Elia, la cui venuta è imminente, prima che sopraggiunga il giorno del Signore "grande e spaventoso": «Ricordatevi della legge di Mosè... Ecco io vi mando Elia, il profeta». Questo testo, che va ben al di là dell'escatologia ebraica tardiva, Gesù lo citò (Mt 17,10-13) tessendo l'elogio del Battista, additando proprio in lui l'Elia oggetto della comune attesa (ed è appunto il presente testo il solo che ricordi l'attesa di Elia); l'ultima frase è citata nel Vangelo di Luca allorché si delinea la missione del nascituro Battista (Lc 1,17). Siccome l'ultima frase che è significativa in simile contesto suona: «Affinché non venga a colpire il paese d'interdetto!», nella lettura sinagogale, per evitare di finire con una minaccia, si ripete il versetto precedente: «Ecco, io vi mando Elia».

Il messaggio di quest'ultimo tra i dodici profeti minori ha un duplice e

pregnante significato che lo accomuna ai precedenti: umiltà davanti a Dio, scrupolosa osservanza delle norme del culto, dovere di mantenere puro il sangue della stirpe ebraica, l'imminenza del "giorno del Signore" (cf. Gl, Sof e Ag). Ha in più l'accentuazione messianico-escatologica che contraddistingue gli altri profeti postesilici e che in Malachia è certo più palese. È forse per questo che, nonostante la sua brevità, nel NT è citato ben dodici volte e il concilio di Trento ha additato in un suo testo («Sì, dall'oriente all'occidente grande è il mio Nome fra le genti», 1,11) la visione profetica del sacrificio messianico e della stessa eucaristia.

MALE/DOLORE

Il dolore è l'esperienza umana del male; il male, d'altro canto, non è una 'cosa' che semplicemente accade o sta davanti all'uomo, ma è l'emergenza di uno scarto o un ostacolo che si frappone tra l'originario desiderio di vivere e la sua realizzazione. Male e dolore sono dunque strettamente correlati; non come due 'oggetti', ma come figure della tensione umana verso la vita: quel che chiamiamo 'male' è l'esperienza umana del fallimento del desiderio di vivere; quel che chiamiamo 'dolore' è l'esperienza umana dell'impotenza del desiderio di superare gli ostacoli e della soggezione al male.

Precisamente in quanto è sperimentato come fallimento del desiderio, il male è una contestazione dell'efficacia e della significanza del desiderio di vivere. In altri termini, se il mio desiderio di vivere fallisce così spesso (per malattia, perdita di persone care, incidenti vari, distruzioni, violenze e, alla fine, la morte) posso ancora dire che ha senso non soltanto vivere, ma anche desiderare di vivere? È dunque solo a partire dalla dimensione dell'uomo come libertà, cioè come desiderio di vivere, che può essere pensato sensatamente il tema del male.

Il male/dolore diventa allora scandalo, problema, interrogativo sul senso stesso dell'esistenza. Non si tratta soltanto di chiedersi come superare, vincere o eliminare il male/dolore, ma piuttosto come passare dal non-senso al senso del vivere umano. Ma poiché il male/dolore non è una 'cosa' o un 'oggetto', il problema del senso non riguarda il male/dolore in sé, bensì la relazione dell'uomo con il Senso della sua vita, cioè con Dio. Il problema del male/dolore è stato perciò sempre collegato con la teodicea, proponendosi nella formulazione dell'antico scrittore Lattanzio in questi termini: «Dio o vuole eliminare il male e non può; oppure può e non vuole; oppure non vuole e non può; oppure vuole e può». Non si tratta, dunque, di 'spiegare' il male/dolore, ancor meno di mostrarne la sensatezza, ma di trovare un Senso per l'uomo che è aggredito e torturato dal male/dolore. Non si tratta di 'capire' il male/dolore, ma di comprendere che senso ha resistenza umana attraversata e contrassegnata dal male/dolore.

In modo particolare, fa problema il male/dolore dell'innocente perché, in tal caso, il desiderio di vivere è ostacolato o soffocato non da chi sperimenta il male/dolore, ma da forze esterne, percepite spesso come nemiche e irrazionali. Ma anche nel caso di chi subisce colpevolmente il male/dolore, perché il buon Dio non lo libera? E che dire di un certo male/dolore che sembra coinvolgere anche il mondo preumano o addirittura il cosmo intero? Emerge infine la domanda: il potere anti-divino del male è una realtà personale?

1. IL VOLTO PROTEIFORME DEL MALE - Il male/dolore assume forme infinite sia a livello individuale (fisico, psichico, morale) sia a livello sociale (guerre, genocidi, violenze, ecc.) sia a livello cosmico (terremoti, alluvioni, vulcani, uragani, ecc.). Non esiste il male/dolore in astratto, ma sempre e solo nel contesto di relazioni storiche concrete. Il male/dolore è sempre 'situato', connesso a realtà concrete.

Come interrogarsi su tale mostruosa bestia dai mille volti? Giobbe sofferente si lamenta coi suoi amici: «Fino a quando mi tormenterete e mi affliggerete coi vostri discorsi?» (Gb 19,2). Occorre prendere sul serio questa messa in guardia, perché ricercare le 'ragioni' della sofferenza rischia sempre di essere

un'ambizione ingenua o un precipitoso e troppo facile desiderio di consolare che infastidisce chi realmente soffre o un inutile sforzo per giustificare Dio. Tentiamo quindi, con timore e tremore, di interrogare la parola di Dio su questo tema tanto grave e imbarazzante. Non andiamo alla ricerca di un farmaco che elimini il male/dolore dalla faccia della terra né speriamo di trovare una formula che bandisca il male/dolore, ma desideriamo scoprire un senso che ci aiuti a integrare e, nello stesso tempo, a esorcizzare il male/dolore nella nostra vita.

Il cristiano dovrebbe caratterizzarsi per quel che Paolo chiama il "discernimento degli spiriti" (ICor 12,10) o la capacità di "discernimento del bene e del male" (Eb 5,14). Il male/dolore comincia ad essere superato, non incute più angoscia e disperato terrore, quando il credente ne discerne il volto e non si lascia soggiogare dalla paura che rende schiavi. Togliere la maschera al male/dolore, guardarlo in faccia è già il primo passo per esorcizzarlo ritrovando non il vuoto, ma la figura vivente del Dio crocifisso.

2. DIO HA CREATO BUONE TUTTE LE COSE - Il male non possiede una propria realtà in senso vero. Anche la Bibbia professa, da un capo all'altro, la fede in Dio che chiama all'esistenza e conserva in vita ogni cosa come essenzialmente buona. Già dalla prima pagina biblica si canta la bellezza/bontà del creato su cui Dio stesso emette un giudizio: «E Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco che era molto buono/bello» (Gen 1,31). La finitudine e creaturalità non è identificabile come male. La realtà è creata buona da Dio. E al culmine della sua libera attività creatrice, Dio crea l'uomo a sua immagine e somiglianza (Gen 1,26-27), come essere capace di apertura e di incontro con lui. Il senso della creazione si realizza soltanto quando appare l'uomo, libertà dialogante con Dio; altrimenti creare sarebbe un puro produrre, un fare qualcosa che serva da mezzo per un fine. L'uomo invece è creato per se stesso, per essere partner di Dio. Il comandamento di Dio (Gen 2,16-17), posto insieme con la creazione dell'uomo, fa capire che solo nella prospettiva dialogica dell'alleanza si attua il senso del mondo, precisamente attraverso l'uomo. L'essere-creato raggiunge perciò il suo senso nella dimensione della libertà umana: è perciò un essere storico, aperto al dialogo con Dio ma anche dischiuso alla possibilità del male, cioè del rifiuto e della chiusura a Dio e ai fratelli.

Il racconto della caduta (Gen 3) illustra plasticamente come il male/ dolore non sia derivato dall'azione creatrice di Dio, ma sia emanazione di una libertà creata. Il male/dolore non è semplicemente una imperfezione o un limite della creazione, ma è conseguenza di una libera scelta umana.

La creazione è dunque buona, come afferma anche Sap 1,13-14: «Dio non ha fatto la morte né gode per la rovina dei viventi. Egli ha creato tutte le cose perché esistano; salutifere sono le creature del mondo, in esse non c'è veleno mortifero né il regno dell'Ade è sulla terra». Dio è il «Signore amante della vita» (Sap 11,26). Per Sap la vita è comunione con Dio e perciò considera la creazione dell'uomo finalizzata alla piena comunione d'amore con Dio, includendo naturalmente in essa tutti i rapporti interumani: né la Morte né l'Ade, nemici personificati dell'uomo e di Dio, possono fermare il progetto divino. Ciò vuol dire che il male non è una potenza concepita dualisticamente come anti-dio.

Il saggio Ben Sira scopre nella realtà la presenza di una polarità: «Davanti al male c'è il bene e davanti alla morte la vita, così davanti all'uomo pio c'è il peccatore. Guarda così a tutte le opere dell'Altissimo, a due a due, l'una di fronte all'altra» (Sir 33,14-15). La polarità di bene male, vita-morte, pio-peccatore non è dedotta da una necessità fatale né dall'azione creatrice di Dio, ma rimanda all'ambito della storia e perciò della libertà umana. Infatti Ben Sira afferma: «Le opere del Signore sono tutte buone e provvedono ad ogni necessità a suo tempo; non si deve dire: "Questo è male; cos'è questo?", perché ogni cosa è valida a suo tempo» (Sir 39,33-34). La creazione è buona. Tuttavia vi sono elementi con diversa destinazione: «I beni furono creati all'inizio per i buoni, così le cose cattive per i peccatori. L'essenziale che occorre per la vita dell'uomo: acqua, fuoco, ferro, sale, farina di frumento, latte, miele, sangue d'uva, olio e mantello.

Tutte queste cose sono un bene per i buoni, ma si volgono in male per i peccatori» (Sir 39,25-27). Gli elementi positivi non hanno valore come gli elementi negativi, perché sono i peccatori che volgono in male gli elementi creati buoni da Dio. Dio è presente nella creazione: «Della gloria del Signore è piena la terra» (Sir 42,16). Tutta la realtà creata è buona: «Sono tutte piacevoli le sue opere, pur se ne vediamo solo una scintilla; l'una completa la bontà dell'altra: chi finirà di contemplare la sua gloria?» (Sir 42,22.25). Il male, lato notturno e oscuro, dipende dall'atteggiamento umano. Ben Sira vuole evidentemente difendere Dio dall'accusa di essere all'origine del male. D'altra parte, egli vuole evitare che l'uomo giustifichi se stesso appellandosi a un certo fatalismo o a un determinismo cieco: «Non dire: "Da Dio proviene il mio peccato", perché egli non fa quello che odia. Non dire: "Egli mi ha spinto (a cadere)" perché non gli serve l'uomo peccatore. Egli ha fatto l'uomo al principio e lo diede in balia del suo arbitrio. Se vuoi, puoi osservare i comandamenti, chi ha buona volontà pratica la fedeltà. Egli ti ha messo davanti il fuoco e l'acqua: dove tu vuoi, stendi la mano» (Sir 15,11-16). In Dio non ci sono due volontà, una per il bene e una per il male; Dio non vuole che il bene. Ma l'uomo si trova dinanzi all'acqua (bene) e al fuoco (male): egli è libero di scegliere.

Ben Sira afferma la bontà della creazione e, nello stesso tempo, riconduce la presenza del male nel mondo alla libertà e responsabilità umane, ma in una prospettiva dinamica nella quale le cose sono viste per la loro funzione piuttosto che per quello che sono.

Anche il saggio Qohelet osserva che il mondo è pieno di male, dolore, ingiustizia, violenza, distruzione, morte. Egli dice: «Cerca di capire l'opera di Dio, perché nessuno può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo. Nei giorni felici sii lieto, nei giorni del dolore rifletti: gli uni come gli altri vengono per volere di Dio, perché l'uomo non possa sapere mai nulla del proprio futuro» (Qo 7, 13-14). Qohelet vuol dire che sia l'agire di Dio sia quello dell'uomo sono ambedue oscuri alla loro maniera. L'uomo non può riuscire a sapere quel che gli capiterà perché il suo 'fare' è attraversato dal 'fare' invisibile e misterioso di Dio. 11 senso ultimo della realtà è indisponibile all'uomo. Tuttavia il sapiente sa che «tutto ciò che Dio ha fatto è bello nel suo tempo: egli ha posto nell'uomo anche una certa visione d'insieme, senza però che gli riesca di afferrare da capo a fondo l'opera fatta da Dio» (Qo 3,11). Proprio perché l'uomo non riesce ad abbracciare con l'intelletto tutto l'agire di Dio, talora arriva perfino a concepire Dio come un essere arbitrario, ingiusto e amorale.

In Dio non c'è la vita e la morte, il bene e il male, il sì e il no, ma soltanto la vita, il bene, il sì. Soltanto Dio è veramente buono: «Gli disse Gesù: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, all'infuori di uno solo: Dio"» (Me 10,18). E nella sua bontà Dio dà «cose buone a quanti gliene fanno richiesta» (cf. Mt 7,11). Egli è la luce che riscalda e fa vivere (cf. Sap 7,27-30).

Non è, dunque, possibile parlare del male se non in modo indiretto, poiché propriamente soltanto il bene è comprensibile e, alla fine, riconducibile al Creatore. Il male è assurdità, insensatezza, contraddizione. Potremo parlare del male come della 'periferia' della realtà, che è bontà creata e salvezza. Stando alla Bibbia, non dobbiamo perciò disgiungere il discorso sul male/dolore dalla rivelazione della bontà di Dio che vuole salvarci dal male/dolore per la vita eterna. Anche il 'diavolo', nella sua incalcolabile malvagità, rimane pur sempre una 'creatura' di Dio, originariamente creata buona, che conserva qualcosa della bontà creata; non è una malvagità assoluta, perché se così fosse, non esisterebbe!

II - IL DOLORE NEL LIBRO DI GIOBBE — Giobbe non è un trattato teorico sul problema del dolore e del male, ma è il dramma di un uomo in conflitto col suo Dio e immerso nel dolore. Il male/dolore è la situazione esistenziale che mette in crisi la relazione tra Giobbe (cioè ogni uomo) e Dio, tra Giobbe e gli altri. Giobbe è un giusto che soffre ogni forma di dolore, fisico e spirituale. Il dolore lo isola in una crudele solitudine; anche Dio sembra averlo abbandonato e l'abbandono di Dio è ciò che lo fa soffrire di più. Le domande più angoscianti

i

fluiscono dal cuore di Giobbe: perché Dio, giusto e buono, non interviene a favore del giusto sofferente? Perché Dio si comporta come nemico dell'uomo? Dov'è mai la santità di Dio, dal momento che egli sembra trattare innocenti e malvagi alla stessa maniera?

Data la stratificazione del libro, considereremo le diverse tappe attraverso le quali è passata questa altissima composizione poetica.

1. IL DOLORE-OBBEDIENZA DI FEDE
- Nel quadro narrativo del libro (1,1-2,13; 42,7-17), Giobbe è messo alla prova per una scommessa tra Dio e Satana. Il male e il dolore che piovono su Giobbe sono stati decisi da Dio, il quale lascia che l'Avversario metta in atto la terribile prova. Satana non è né un anti-dio né il demonio degli apocrifi giudaici o del NT; è soltanto una creatura-personaggio funzionale che serve all'autore per introdurre un movimento dialettico nel rapporto uomo-Dio. Satana rappresenta anche le nostre difficoltà e obiezioni segrete: è possibile una fedeltà disinteressata a Dio? Non ci sono dunque due mondi divini, uno buono e l'altro cattivo; non ci sono due progetti divini sull'uomo, uno buono e l'altro cattivo. Ma c'è una sola creazione, fatta buona da Dio, e un solo progetto d'amore divino, che alla fine ha la vittoria su tutte le forme di opposizione rappresentate da Satana.

Il male/dolore non è un atto di cattiveria o di sfiducia di Dio verso l'uomo; non è abbandono dell'uomo a se stesso perché Dio resta fedele alla sua creatura, benché attenda la sua ora per manifestarsi. Alla fine, la riuscita positiva del piano di Dio dimostra che anche la prova, per quanto oscura e dolorosa, era compresa in un piano d'amore divino. Giobbe vive la prova nella fede nuda: «Nudo uscii dal seno di mia madre e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto; sia benedetto il nome del Signore» (1,21). La fede di Giobbe è un atto di abbandono fiducioso, filiale e obbediente, nelle mani di Dio: prefigurazione di Gesù Cristo e preludio alla fede cristiana dei martiri.

L'amore di Dio per l'uomo non è onnipotenza che impedisce il dolore, ma è libertà che 'dona' e 'toglie' senza abbandonare mai e, alla fine, 'ridà'. Nel gioco delle due libertà, divina e umana, il dolore è il prezzo dell'amore, la condizione nella quale l'uomo matura la sua libera dedizione a un Dio buono dentro un mondo limitato e sconvolto dall'Avversario. La vittoria sul male/dolore è un atto finale d'amore libero di Dio, cui corrisponde un libero affidarsi dell'uomo al datore di ogni bene.

2. RIBELLIONE E PREGHIERA - Nella parte dei dialoghi con gli amici (cc. 4-27; 29-31) il male/dolore dell'uomo è presente in tutti i suoi multiformi aspetti. C'è il dolore fisico, la sofferenza psichica, l'angoscia di fronte alla caducità della vita e all'approssimarsi della morte, la mancanza di consolazione o di comprensione, l'abbandono di amici e parenti, l'ottenebrarsi del rapporto con Dio. Giobbe lotta eroicamente contro tutto questo male/dolore che non lascia spiragli di spiegazione; cerca di capire e di difendersi.

Ma non riesce a difendersi senza accusare Dio e pensa che Dio non possa giustificarsi che accusandolo. I suoi lamenti sono ribellione contro un Dio impassibile, muto e irrazionale e contro la teoria della retribuzione che vorrebbe incasellare Dio entro uno schema rigido di dare-avere: Dio premia i buoni e castiga i cattivi. Sotto il peso del suo dolore incomprensibile, Giobbe è indotto a sfigurare, a deformare il volto del suo Dio. Il dolore gli presenta l'immagine di un Dio nemico, avversario crudele, come in 10,16-17: «Tu, Dio, come un leopardo mi dai la caccia e torni a compiere prodigi contro di me, su di me rinnovi i tuoi attacchi, contro di me aumenti la tua ira e truppe fresche mi assalgono». Giobbe è combattuto tra l'immagine di Dio della sua fede e quella crudele che il dolore gli presenta (despota, nemico, muto destino). La contestazione di Giobbe si avventa contro la santità di Dio, la sua bontà e la sua sapienza: Dio gli appare puro arbitrio freddo e irrazionale.

Gli amici di Giobbe sostengono la tesi tradizionale, secondo cui il male/dolore è meccanicamente concepito come conseguenza/castigo del peccato.

Per questo Elifaz dà a Giobbe il consiglio seguente: «Riconciliati con lui e tornerai felice» (22,21). Egli afferma a priori la colpevolezza di Giobbe per spiegare il suo male/dolore.

A sua volta, Giobbe cerca il senso del dolore in Dio, ma non sa dove trovare Dio: «Se vado in avanti, egli non c'è; se vado indietro, non lo sento. A sinistra lo cerco e non lo scorgo; mi volgo a destra e non lo vedo» (23,8-9). Non riuscendo ad accettare il mistero della bontà trascendente, Giobbe finisce per ammettere un piano ostile e aggressivo di Dio. Di fronte al male/dolore, infatti, è più facile trovare spiegazioni nella malvagità di Dio che non nell'abisso del suo amore trascendente. Ma la 'deformazione' del volto di Dio non dà la pace, perché impedisce di amarlo.

NON PROBLEMA, MA MISTERO - Tutta la parte dei dialoghi di Giobbe con gli amici ha affrontato il male/dolore come un problema da risolvere in sede teoretica. Nella sua risposta (cc. 38-41) Dio lascia da parte i pressanti interrogativi affluiti sulle labbra di Giobbe. Egli prende per mano il suo servo Giobbe e gli fa percorrere il meraviglioso giardino dell'universo, ove si dispiegano armoniosamente la sua potenza e la sua sapienza, la sua fantasia e la sua delicata bontà. Dai misteri quotidiani della creazione Giobbe impara a riconoscere il suo posto, i suoi limiti, la sua ignoranza e la via per vivere felice. E impara che il senso della sofferenza è il mistero stesso di Dio, non si trova perciò in una soluzione dottrinale astratta né in una risposta emotiva o consolatoria. Il male/dolore non è un problema, ma è il mistero del male/dolore e il mistero del rapporto dell'uomo peccatore con Dio. Il male/dolore non si può dunque propriamente 'capire' in sé e, d'altronde, non servirebbe molto capirlo. Ciò che conta è trovare nel mistero di Dio che vuole salvare l'uomo la ragione per vivere anche nella sofferenza, senza disperazione e senza dare le dimissioni dal proprio 'mestiere' di uomo.

Alla fine Giobbe non ha una definizione del male/dolore da proporre né una rigorosa argomentazione teorica da far valere, ma l'esperienza di un incontro personale con Dio: «Ora i miei occhi ti vedono» (42,5). L'alternativa che Giobbe pone, di fronte al male/dolore, è questa: o tutto è assurdo, compreso Dio, oppure tutto ha un senso nel mistero di un Dio buono, compreso il male/dolore. Giunto al termine della sua avventura spirituale, Giobbe comprende che il mondo è tanto cattivo e pieno di male che non può non esserci un Dio buono!

3. LA SOFFERENZA MEDICINALE - Nei discorsi di Eliu (cc. 32-37) l'accento cade sul valore educativo della sofferenza. Dio educa l'uomo con il dolore (33,19). Infatti «egli salva il povero mediante l'afflizione e gli schiude l'udito mediante la sofferenza» (36,15). Attraverso la sofferenza Dio invita alla conversione. L'intervento di Eliu mira non tanto a trovare le cause della sofferenza, ma piuttosto a indicare i possibili benefici che l'uomo può trarre anche dal soffrire. Il dolore può portare a chiudersi in se stessi e ad inselvatichirsi, ma può anche aiutare a crescere e a maturare.

Il dramma sacro di Giobbe non risolve definitivamente, sul piano teorico, il problema del dolore, che resta una questione aperta. Ma questo libro biblico ci insegna che il problema del male/dolore è legato alla questione su Dio. E Giobbe, alla fine, si arrende non al male/dolore, ma a Dio. Proprio questa 'resa' a Dio lo abilita a 'resistere' ostinatamente al male/dolore.

Infine, accenniamo a Gb 28, un canto sulla sapienza introvabile dall'uomo. Dio ha creato il mondo nella sapienza («la stabilì», v. 27b), la quale è una legge costitutiva della realtà cosmica. La 'sapienza' è ciò che rende il mondo un insieme equilibrato, stabile e armonioso: poiché essa è fondamento della realtà creata, il mondo di fronte a Dio è perfettamente armonioso ed equilibrato. Ma tutti gli sforzi dell'uomo di trovare la sapienza risultano vani (w. 1-11) ed essa appare un bene incomparabile e irraggiungibile (vv. 13-19). La conclusione suona come un invito implicito: «Ecco, temere Dio, questo è sapienza» (v. 28). La sapienza immanente nel mondo e trascendente è trovata dall'uomo quando egli "teme" Dio, ossia quando riesce a trovare un rapporto di armonia con Dio e

con il mondo.

Ili - IL LAMENTO — Accenniamo qui a due serie di testi che meriterebbero una profonda meditazione: Geremia e il libro delle Lamentazioni. Il profeta Geremia è vissuto in un periodo drammatico della storia del suo popolo e ha sperimentato personalmente sofferenze d'ogni genere. Il libro biblico ne è un'ampia testimonianza. È soprattutto nei suoi dialoghi interiori con Dio, le cosiddette 'confessioni', che traspare il tormento del profeta. Egli grida a Dio il suo dolore: «Perché il mio dolore è senza fine e la mia piaga incurabile non vuol guarire? Tu sei diventato per me un torrente infido, dalle acque incostanti» (15,18). Dio, che è la fonte d'acqua viva, è accusato di essere un torrente infido! E l'esclamazione del massimo dolore: «Maledetto il giorno in cui nacqui. Perché mai sono uscito dal seno materno per vedere tormenti e dolore e per finire i miei giorni nella vergogna?» (20,14.18). Il profeta vorrebbe discutere con Dio: «Tu sei troppo giusto, Signore, perché io possa discutere con te; ma vorrei solo rivolgerti una parola sulla giustizia. Perché le cose degli empi prosperano? Perché tutti i traditori sono tranquilli?» (12,1). Forse Dio non vede i nostri passi? Forse egli non può gareggiare con la forza dell'uomo? Forse egli è malvagio? A questi interrogativi Geremia va cercando faticosamente una risposta. Il profeta invita a riscoprire Dio, creatore e signore dell'universo che ha posto un ordine cosmico e lo garantisce. Dio non è né capriccioso né insipiente né debole: «Non si vanti il saggio della sua saggezza e non si vanti il forte della sua forza, non si vanti il ricco delle sue ricchezze. Ma chi vuol gloriarsi si vanti di questo, di avere l'intelligenza di conoscere me, perché io sono il Signore che fa misericordia, giudizio e giustizia sulla terra» (9,22-23). Come sono i piani di Dio? «Io, infatti, conosco i piani che sto progettando sul vostro conto: piani di pace e non di sventura, per darvi un futuro pieno di speranza» (29,11). Eppure in certi passi (cf. c. 18) la sventura sembra un progetto di Dio: «Ecco, io sto preparando contro di voi una sventura e sto macchinando contro di voi un progetto. Ritorni ciascuno dalla sua strada malvagia» (18,11). Come intendere quel che sembra una chiara contraddizione? Dio è colui che ha progetti di salvezza; l'uomo può peccare e scatenare il male, non però come necessità inevitabile e inarrestabile, perché anche il male è assunto da Dio entro i suoi progetti. Di conseguenza, il male diventa controllato da Dio in relazione con la libera decisione dell'uomo di convertirsi e ritornare a lui. Il male non è una maledizione contro la quale Dio stesso non possa far niente. Anche di fronte al dolore innocente Dio ha sempre la possibilità di far trionfare la giustizia.
L'altro libro meritevole almeno di menzione è un'operetta chiamata Lamentazioni, che le antiche traduzioni attribuivano al profeta Geremia per la somiglianza tematica col profeta. Ma sembra che il libro delle Lamentazioni sia opera di un autore anonimo dell'esilio, il quale scrive ancora sotto lo choc della distruzione di Gerusalemme. Il libro è una meditazione poetica sul senso della catastrofe abbattutasi sul popolo di Israele. Nel libro troviamo tre serie di affermazioni:

a. Dio è giusto (1,18); le misericordie del Signore non sono finite (3,22); buono è il Signore per chi spera in lui (3,25); il Signore non rigetta mai (3,31). La bontà e giustizia divina sono dunque indiscutibili. Non è permesso pensare a un Dio capriccioso e malvagio. Comunque sia il male, esso non può mutare Dio stesso, che è amore e giustizia.

b. Il Signore affligge a causa dei peccati (1,5); ha peccato Gerusalemme, per questo è punita (1,8). C'è un segreto legame tra il peccato e il ma- le/dolore, ma anche questo nesso non è fatale, necessario, anzi sta sotto il sovrano controllo di Dio.

c. Forse vi è ancora speranza (3,29); facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo (5,21); contro il suo desiderio Dio umilia e affligge (3,33). Proprio perché Dio è amore e giustizia, perché non c'è un nesso di necessità tra peccato e male che escluda l'intervento di Dio, c'è possibilità di sperare nella liberazione dal male, tanto più per chi si converte al Signore.

Il libro delle Lamentazioni contribuisce, in maniera profonda, a dibattere il tema del male/dolore. Esso si oppone sia alla teoria della inviolabilità sacrale della città di Gerusalemme sia al ricorso a una causalità divina cieca e irrazionale. Respinge così sia il fanatismo sia la rassegnazione. Rileggiamo un brano scritto da D. Bonhoeffer nel maggio 1944 in prigione: «Il dolore è rimasto estraneo alla maggior parte della nostra vita. Uno degli inconsapevoli princìpi o ideali della nostra vita era di raggiungere il più possibile l'assenza di dolore. Un modo di sentire differenziato, un modo di vivere intensamente il proprio e l'altrui dolore costituiscono la forza e, insieme, la debolezza della nostra forma di vita. La vostra generazione sarà più dura, temprata e aderente alla realtà della vita. "Buona cosa è per l'uomo portare il giogo nella sua giovinezza" (Lam 3,27)».
IV - LA PREGHIERA DEL SOFFERENTE — Il problema della sofferenza si traduce in preghiera appassionata e vibrante nei Salmi [IV, 2] definiti lamentazioni o suppliche, sia individuali sia collettive. Si tratta di preghiere di malati, di persone perseguitate, colpite da varie sventure, abbandonate dagli amici e parenti (cf. per es. Sal 6; 22; 38; 41; 88). Il male/dolore entra a far parte della preghiera. Ma come? Anzitutto non c'è alcuna posizione dolorista o di esaltazione stoica del dolore. Il salmista non fa alcun tentativo di giustificare il dolore: a volte proclama la sua innocenza per contestare la teoria della retribuzione; altre volte confessa le proprie colpe, causa del soffrire, ma senza nessun compiacimento, e grida a Dio perché lo liberi. La protesta di innocenza delle suppliche salmiche è un appello a Dio contro il male/dolore, è attesa di un esaudimento radicata in un atto di fiducia nei confronti dell'ordine cosmico, garantito da Dio come ordine di giustizia. Il grido del salmista è, da un lato, esposizione ed espressione di speranza al di là dei desideri stessi dell'orante; d'altra parte, non è volontà di plasmare la realtà secondo i propri desideri, ma affidamento di sé alla promessa di Dio come attesa di un esaudimento imprevedibile e inimmaginabile. Nei salmi di supplica, traspare la densità simbolica del desiderio umano, che travalica i beni la cui mancanza determina il soffrire per radicarsi in Dio stesso.

La peggior sofferenza è il silenzio di Dio. Le suppliche salmiche dipingono l'orante come un sofferente circondato da nemici furenti che lo colpiscono in tutti i modi: questi nemici sono l'intero potente organismo del male che si avventa contro l'uomo.

Il male riceve, nei salmi, soprattutto il nome di «menzogna e violenza» (Sai 55,24; 10,7), analogamente a s. Giovanni che definisce Satana «omicida fin dal principio» e «padre della menzogna» (Gv 8,44). La preghiera salmica si ricollega così sia alla predicazione profetica sia alla tradizione sacerdotale e deuteronomistica, per le quali l'essenza di ogni peccato, con effetti che si ripercuotono sul mondo intero, è la violenza. Il male nasce dal desiderio di imitare (cf. Gen 3,5: «Sarete come Dio») e di qui deriva la rivalità e la violenza, l'odio irragionevole. Il male-peccato è, nella sua essenza, violenza fratricida (cf. Caino e Abele), uccisione del fratello.

I salmi di supplica fanno appello al giudizio di Dio sui nemici non perché grondino spirito di vendetta, ma per dare espressione alla certezza che soltanto Dio può veramente liberare dalla violenza. Anche le imprecazioni e le maledizioni indirizzate contro i nemici sono espressione del desiderio di giustizia, invocazione dell'intervento salvifico di Dio contro il 'sistema' del male e non volontà di vendetta personale. Il salmista, dunque, si oppone con tutti i mezzi espressivi a qualsiasi tentazione o tentativo di giustificare il male/dolore e ritiene impossibile accusare Dio per 'spiegare', in qualche modo, il male. Nello stesso tempo, la preghiera salmica attua un coraggioso sforzo di smascheramento del male/dolore alle sue radici, che sono nella violenza e nella menzogna. Infatti non ricorre a demoni o numi come causa del male, ma vede la violenza come frutto umano, che oppone l'uomo al proprio fratello e a Dio stesso.

II dolore/malattia è sdemonizzato dai salmi di supplica: esso è messo in

i

relazione con i peccati consci o nascosti dell'uomo che Dio punisce. Per questo il salmista si rivolge non direttamente contro i 'nemici', ma a Jhwh, che può e vuole salvare dalla violenza chi in lui si rifugia. Per il salmista, l'uomo è il centro focale da cui si diparte la violenza, l'inimicizia, l'oppressione; il 'demoniaco' della violenza è collocato esclusivamente nell'uomo.

Per le suppliche salmiche l'essenza ultima della vita è il desiderio di vivere. Ma nell'uomo si dibattono la vita e la morte, due forze sottomesse a Dio. Se tu desideri vivere con Dio, allora già vivi, perché il tuo desiderio coincide con quello di Dio di farti vivere.

Ogni malattia o dolore fisico è sentito come un attacco della morte, un morso delle sue fauci spaventose. Il salmista, colpito dal dolore, prega con tutto il suo 'corpo' per gridare il suo desiderio di vivere.

Possiamo esemplificare quanto s'è detto con il Sal 38. Qui l'orante descrive il suo male: «Sono diventato curvo, umiliato fino all'estremo, triste m'aggiro tutto il giorno. Sì, ribollono di febbre i miei fianchi e nulla c'è di sano nella mia carne» (vv. 7-8). Il dolore che l'ha colpito viene da Dio: «Sono penetrati dentro di me i tuoi dardi e la tua mano è discesa su di me. Nulla di sano c'è nella mia carne, di fronte alla tua ira» (vv. 3-4a). Il peccato è causa del dolore: «Nulla di integro c'è nelle mie ossa a causa del mio peccato» (v. 4b). Ma c'è pure la violenza umana irragionevole che produce sofferenza: «Tesero lacci quanti cercano la mia vita. Sono forti quelli che m'avversano senza ragione, sono molti quelli che mi odiano ingiustamente» (vv. 13.20). Il desiderio di vivere del salmista è come un ruggito: «Ruggisco per il fremito del mio cuore» (v. 9). L'invocazione è rivolta a colui che solo può aiutare: «Non mi abbandonare, o Signore; affrettati in mia difesa» (vv. 22.23).

Il male è ultimamente la morte; ogni male lavora per essa, cosicché il salmista può descrivere gli assalti del male, qualunque esso sia, come nel Sal 18,5-6: «Flutti mortali mi circondano, torrenti esiziali mi travolsero, mi avvolsero vincoli di *seol,* mi avvinsero lacci di morte». Anche il peccato è una scelta per la morte. Non è dunque possibile opporsi al male/dolore senza opporsi al *r* peccato. Infatti il male peggiore sarebbe di non accorgersi dei multiformi volti che il male assume.

V - IL SERVO DI JHWH — Dei cosiddetti "canti del Servo di Jhwh" tutto è in discussione tra gli esegeti: la loro delimitazione, l'autore, l'epoca di composizione, la relazione con il "resto" di Deutero-Isaia, l'identità del Servo (individuo, collettività, ecc.). Ritengo che i cosiddetti "canti del Servo" siano opera del profeta anonimo dell'esilio chiamato convenzionalmente Deutero-Isaia, non composizioni isolabili dal contesto. Essi riflettono la problematica propria del profeta ignoto dell'esilio: tramontata la monarchia, nella quale il re era mediatore della salvezza divina, come si attuerà ora la mediazione della salvezza per il popolo di Israele?

Il popolo stesso di Israele è anzitutto il servo di Dio, sebbene Dio possa scegliere anche altri servi, come Ciro (cf. Is 45,1), per realizzare i suoi progetti. Al suo popolo Dio ha fatto conoscere la sua volontà: «Il Signore volle, per rendere visibile la sua giustizia, dare una *tórah* grande e gloriosa» (42,21). Ma Israele non volle camminare per le vie del Signore, non volle osservare la sua *tórah* e perciò Dio «ha riversato su di esso la sua ira ardente e la violenza della guerra» (42,25). Così Israele divenne il servo sofferente.

Ma non è svanito il piano di Dio: «Era volontà di Dio che fosse prostrato con dolori colui che, se offre la sua vita in sacrificio di espiazione, vedrà una discendenza longeva, e la volontà del Signore si compirà grazie a lui» (Is 53,10). Anzi, Israele, il servo di Jhwh, diventerà "luce delle nazioni" (42,6; 49,6), porterà il "diritto" o l'ordinamento salvifico divino a tutti ì popoli (42,1).

Israele, servo sofferente, «con violenza e condanna fu strappato via; è stato tolto dalla terra dei vivi (...) benché non abbia commesso violenza e non vi fosse inganno nella sua bocca» (53,8.9). 'Violenza' e 'inganno' sono due aspetti del peccato: violenza è quella di Caino che uccide Abele, 'inganno' è l'illusione

dell'autosufficienza assoluta come in Adamo ed Èva, appunto 'ingannati' dal serpente. Il Deutero-Isaia pensa qui a quella parte del popolo di Israele che si è mantenuta fedele a Dio, che è innocente eppure ha subito la sorte dolorosa degli altri. Anche gli innocenti sono stati travolti dall'inganno e dalla violenza della maggioranza. È da questo resto fedele che può venire una mediazione salvifica per tutto Israele e per l'umanità. Non attraverso la violenza e l'inganno (cf. 42,1-4), bensì attraverso una sofferenza espiatrice a favore degli altri. La sofferenza del 'Servo' non sarà inutile, anzi sarà sorgente di salvezza anche per gli altri, per la moltitudine dei peccatori, perfino per i pagani.

«Il giusto mio Servo giustificherà molti, addossandosi egli le loro iniquità» (53,11); «Egli portò il peccato di molti ed intercedette per i peccatori» (53,12). La sofferenza non è per sé valutata positivamente; essa è un male da cui Dio libererà. Eppure il piano o volontà divina sa far valere anche la sofferenza a favore del suo popolo e dell'umanità. Non la forza o la buona volontà del Servo, ma il piano o volontà di Dio fa della sofferenza un mezzo di salvezza.

Israele riconosce nella missione e nella sofferenza del Servo di Jhwh la sua sorte, scoprendo che il mistero della rappresentanza è l'essenza stessa della sua esistenza storica: esiliato, sofferente, disprezzato, Israele diventa luce per l'umanità. La sua qualità di popolo eletto non è un'esenzione dal dolore, ma un servizio degli altri. Già Mosè aveva vissuto questo destino di solidarietà col suo popolo peccatore escluso dalla terra: muore infatti prima di metter piede nella terra promessa. Anche il profeta Ezechiele, tanto per citare un altro caso, vive una missione di rappresentanza-solidarietà: «Giaci sul fianco sinistro, mettendo su di esso la colpa della casa di Israele; porterai la loro colpa per il numero dei giorni in cui giacerai su di esso, porterai la colpa della casa di Israele» (Ez 4,4-5). Così pure in Zc 12,10-11 c'è l'idea che il sofferente 'trafitto' è mediatore di salvezza.

L'idea di una sofferenza vicaria permane anche nel periodo postesilico ed emerge soprattutto, in epoca maccabaica, nella teologia del martirio. Lo stare nella fornace delle tribolazioni è "la nostra offerta" al cospetto di Dio, il sacrificio di espiazione (Dn 3,40). La prova della sofferenza, vissuta nella fedeltà a Dio, diventa supplica perché cessi l'ira dell'Onnipotente (2Mac 7,38).

Il servo di Jhwh e i martiri maccabei vivono il dolore davanti a Dio nella forma del grido di supplica, nella speranza che Dio saprà trasformare la sofferenza in un servizio reso agli altri. Non esiste, nell'AT, la concezione di un soffrire ascetico, cioè il dolore cercato o provocato per dimostrare la propria devozione o il dominio di sé. D'altra parte, per l'AT non esiste un soffrire senza senso: ogni dolore è preso da Dio dentro il suo piano di salvezza e fatto valere misteriosamente per la realizzazione dei suoi progetti (cf. la storia di Giuseppe). Questa è la ragione per cui l'AT attribuisce spesso direttamente a Dio il male/dolore, nel senso cioè che nessun male/dolore sfugge al piano salvifico divino.

VI - L'ASSURDITÀ DEL MALO — Il male/dolore è mistero, anzi, spesso appare un enigma irrisolvibile e inintelligibile. Appare assurdità pura. L'AT ha lottato intellettualmente per tentare di capire qualcosa del mistero del male/dolore: la teoria della retribuzione (i giusti sono felici, i malvagi sono infelici), la concezione del valore pedagogico del dolore, la protesta radicale contro il dolore innocente e contro l'immagine di un Dio che arbitrariamente e crudelmente è causa di male/dolore, la rassegnazione quasi fatalistica, la rinuncia ad ogni schema razionale e l'affidamento di sé al Dio nascosto, l'idea di un soffrire in rappresentanza e al servizio di altri, il dolore come solidarietà sono tutti modi con i quali l'AT ha affrontato lo scoglio resistente del male/dolore.

Il credente ammette che Dio persegue progetti di salvezza anche attraverso il tunnel dei nostri dolori: «Io conosco i piani che sto progettando sul vostro conto: piani di pace e non di sventura, per darvi un futuro pieno di speranza» (Ger 29,11). È con questa fiducia che i piani di Dio sono diretti soltanto alla 'pace', cioè al bene, e non in due direzioni (bene e male), che i salmisti si affidano a Dio,

come nel Sal 62,2-3: «Solo in Dio riposa l'anima mia, da lui proviene la mia salvezza. Solo lui è mia rupe e mia salvezza; è mia rocca di difesa: non vacillerò giammai!». È l'atteggiamento raccomandato anche da lPt 5,7: «Scaricate su Dio tutte le vostre preoccupazioni, poiché egli si prende cura di voi».

L'AT, dunque, non offre una teoria unitaria, sistematica, sul male/dolore, ma una serie di tentativi di trovare un senso alla vita pure nel dolore e di vincere il male/dolore. Mai si rinuncia a vincere il dolore per la speranza nell'aldilà; mai ci si consegna senza resistenza al dolore fatale; mai ci si abbandona a un destino assurdo. La lotta contro il male/dolore è espressione sia del desiderio inestinguibile di vivere sia del rifiuto di qualsiasi giustificazione del male/dolore.

Tutti i grandi eroi della storia del popolo israelitico (Abramo, Giuseppe, Mosè, Noemi, Anna, Elia, Amos, Geremia, ecc.) hanno subito dolori, delusioni, persecuzioni, insuccessi, ma hanno sempre imitato il patriarca Giacobbe che ha lottato con Dio (Gen 32,23-33). Giacobbe esce cambiato e sofferente dalla lotta con Dio, ma ha vinto (Gen 32,29) guadagnando il Senso della sua vita. A partire dalla passione-morte di Gesù, il NT sviluppa un sapere di fede che integra il male/dolore nel piano salvifico di Dio e non lo esorcizza col semplice rifiuto o condanna all'assurdità. Il problema, infatti, per il NT si potrebbe enunciare così: è possibile, e in qual modo, vivere e soffrire come Gesù Cristo? La domanda ne implica un'altra: è possibile essere consolati e vincere il male/dolore con e come Gesù Cristo?

1. GESÙ DI FRONTE AL DOLORE - Poveri, malati, angosciati, peccatori sono uomini e donne colpiti da mali/dolori fisici, sociali, psichici, morali con i quali Gesù si incontra. Secondo la mentalità del tempo, la malattia è considerata come azione di un demonio o spirito malvagio oppure come conseguenza del peccato. Anche gli altri mali erano messi in relazione con il potere del Male o Satana (cf. Lc 10,19).

In Gesù Dio viene incontro all'umanità sofferente per liberarla dalla tirannia del male. I miracoli di Gesù sono il segno della compassione di Dio e dell'irruzione della forza del regno di Dio nel mondo umano. I miracoli dì Gesù sono la dimostrazione visibile del desiderio di Dio di liberare l'uomo dal Male e di restituirgli una piena umanità. Ciò appare in modo esemplare nella guarigione dell'indemoniato geraseno (Me 5,1-20 e par.). L'uomo è agitato, furioso, asociale, preso da mania autodistruttiva e da delirio masochista («Si percuoteva con pietre», v. 5). Una volta liberato da Gesù, quell'uomo se ne sta «seduto, vestito e sano di mente» (v. 15). Gli psichiatri moderni non avrebbero difficoltà a classificare la malattia di quell'uomo, che per l'evangelista è un indemoniato, sottomesso al potere del Male. In certi casi, come per il paralitico di Cafarnao (Mc 2,1-12), Gesù afferma un legame tra il male fisico e quello morale: perdona il peccato e guarisce dalla malattia. Ciò non significa un legame tra il male fisico e i peccati personali della persona sofferente. Infatti in Gv 9 Gesù nega la connessione tra malattia e peccato della persona malata o dei suoi genitori: «Né lui ha peccato né i suoi genitori; ma perché si manifestassero in lui le opere di Dio» (v. 3). Il peccato è il male radicale.

Gesù però non ha guarito tutti i malati, non ha liberato tutti gli 'indemoniati'. Egli infatti non è venuto per liberare da ogni dolore qui e ora, bensì per liberarci nel dolore, annunciando e mostrando in gesti e parole l'amore potente di Dio nei nostri riguardi. I gesti e le parole di Gesù mostrano che il potere di Satana è finito: «Io vedevo Satana precipitare dal cielo come un fulmine» (Lc 10,18). Già il regno di Dio ha fatto irruzione con Gesù, ma non è ancora giunto il compimento perfetto. Già siamo liberati nel dolore, ma non ancora preservati da ogni dolore.

2. MALE/DOLORE E DEMONI - Noi diamo dei nomi ai tanti mali che travagliano l'esistenza umana, ma che nome dare al Male, l'abisso donde vengono tutti i mali? Il sottofondo animista, che influenza il linguaggio biblico, appare nella mitica rappresentazione del Male in forze personificate. Il "mondo del Male" è costituito, per l'uomo biblico, da tante potenze malvagie.

L'AT è molto cauto e riservato riguardo ai demoni, anche se qua e là compaiono tracce di concezioni popolari (cf. Gdc 9,23; ISam 16,14; Tb). È nel tardo giudaismo che si vede proliferare una ricca e varia demonologia, sviluppata in termini mitologici. Nei testi biblici dell'AT restano segni della credenza babilonese nei demoni (Dt 32,17; Sal 106,37) o, demone della notte (Is 34,14). (Angeli/Demoni II]

Nel Cronista (IV sec.), Satana appare come il tentatore (lCr 21,1). Da quell'epoca, Satana appartiene al numero delle potenze del Male come avversario e tentatore degli uomini. Questa concezione passerà nel NT che prenderà dalla Bibbia greca il termine *diàbolos* ('calunniatore'), da cui deriva il nostro 'diavolo'.

Gesù si scontra con il "mondo del Male" già all'inizio della sua vita pubblica, nella scena delle tentazioni (Mc 1,9-11 e par.). Gesù è messo alla prova dal diavolo (Mt 4,1.5.8.11) o Satana (Mt 4,10), o tentatore (Mt 4,3); ne esce vincitore. La scena non è una cronaca, ma un montaggio fittizio con passi del Dt: Gesù vince il potere di Satana. Al momento della passione, Gesù si confronta ancora con le potenze delle tenebre (Lc 22,53) e con Satana che ha posto in animo a Giuda di tradirlo (Gv 13,2; cf. Lc 22,3).

Durante il suo ministero, Gesù lotta contro indemoniati, spiriti malvagi o impuri, incontra una donna che «Satana teneva legata da diciotto anni» (Lc 13,16). Gesù libera dalla maligna schiavitù di Satana, ma i suoi avversari lo accusano: «Scaccia i demoni nel nome del principe dei demoni» (Mc 3,22). Le azioni di Gesù esorcismi, miracoli, guarigioni sono un segno della vittoria di Dio sul male, l'irruzione del regno di Dio in mezzo agli uomini. Anche la tempesta sul lago è sedata come se si trattasse di liberare un indemoniato (Mc 4,35-41): anche il cosmo è sconvolto dal male.

In questi ultimi anni è fiorita un'immensa letteratura biblico-teologica su diavolo-demoni, ma come ci siamo limitati a qualche semplice cenno relativo ai dati biblici, così non possiamo che alludere all'interpretazione teologica. D'altra parte, una certa sobrietà di discorso su questo tema corrisponde alla sua obiettiva marginalità rispetto al messaggio salvifico della fede e all'impossibilità di parlarne in modo diretto.

Il linguaggio degli evangelisti è certamente mitologico [Mito II], debitore del suo ambiente giudaico, ma ciò non significa che Gesù abbia lottato contro fantasmi o un male immaginario. Attraverso nomi convenzionali (Satana, tentatore, ecc.) si designa una reale presenza insidiosa del male. Una "liquidazione del diavolo", che fosse la negazione della 'realtà' del male, sarebbe certamente contraria al vangelo quanto un'ingenua mitologizzazione degli asserti scritturistici.

Sorge a questo punto il problema del carattere personale delle diverse figure nelle quali si traduce, secondo il linguaggio mitologico biblico, la reale presenza del male. Tale presenza è depersonalizzante, senza volto e distruttiva, è il negativo e il caotico presente nel mondo, che la Scrittura designa come "principati e potestà" del male. Il concetto di 'persona' non è propriamente atto a designare il diavolo.

Dice molto chiaramente il cardinale J. Ratzinger: «Quando si chiede se il diavolo sia una persona, si dovrebbe giustamente rispondere che egli è la non-persona, la disgregazione, la dissoluzione dell'essere persona e perciò costituisce la sua peculiarità il fatto di presentarsi senza faccia, il fatto che l'inconoscibile sia la sua forza vera e propria». Il diavolo è dunque una 'realtà' contraddittoria. Di lui non sappiamo quasi nulla, ma ciò che importa non è 'conoscerlo', bensì impegnarsi attivamente nella lotta per vincerlo.

Il diavolo non è un dio de) male, bensì una creatura: la Bibbia non ammette nessuna forma di dualismo metafisico. Il linguaggio che attribuisce al diavolo una caratteristica 'personale' serve per dire che la realtà del male ha la sua origine nella libertà dell'essere creaturale, non è una necessità naturale o una fatalità. L'antidivino è, a un tempo, uno e molti, anonimo e amorfo, impersonale

i

e nullificante.

Cristo con la sua morte in croce (Col 2,15) e con la sua risurrezione (Ef 1,21) ha fatto valere il suo dominio assoluto su tutte le potenze malvagie. Comunque è certo che a noi, come a Paolo, interessa più il vincitore, Cristo, che non sapere di più sulle oscure potenze da lui debellate. È da ricordare, infine, che sia l'AT sia il NT, per descrivere il male presente nella storia dell'umanità bisognosa di redenzione, preferiscono ricorrere alla nozione di peccato.

3. LA PASSIONE DI GESÙ - Gesù non ha fatto discorsi sul dolore, ma ha sofferto personalmente fino alla morte in croce, lui che era innocente.
E gli evangelisti hanno dedicato il più ampio spazio alla passione di Gesù, tanto che qualcuno ha detto che i vangeli sono un racconto della passione con una lunga introduzione. Dal punto di vista neotestamentario il tema del male/dolore si polarizza nella passione-morte di Gesù, la cui storia è una storia di sofferenze, di rifiuti, di umiliazioni e derisioni: «È necessario che il Figlio dell'uomo soffra molto» (Mc 8,31). Il Gesù sofferente e condannato a morte è presentato come colui nel quale ogni uomo può riconoscersi: «Ecco l'uomo!» (Gv 19,5). Ma nello stesso tempo «Dio ci dà prova del suo amore per noi nel fatto che, mentre ancora eravamo peccatori, Cristo morì per noi» (Rm 5,8); nel Cristo crocifisso si fa riconoscibile la giustizia (volontà salvifica) e l'amore di Dio per noi (Rm 3,25-26). Il centro dei vangeli è la passione-morte-risurrezione di Gesù, che stende la sua ombra fino agli inizi del racconto evangelico nella sorte di Giovanni che prefigura il Cristo (cf. Mc 1,14) e nelle narrazioni dell'infanzia del Salvatore. Qui non possiamo che richiamare sommariamente il senso della passione-morte storica di Gesù come è proposto dagli scritti del NT, spigolando alcuni risultati emergenti dall'ampia letteratura esegetico-teologica al riguardo.

a. *Scandalo ed enigma* - «La parola della croce è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio.

Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani» (ICor 1,18.23). Un messia sofferente era estraneo all'AT e al giudaismo, tanto più per il mondo pagano. Ogni dolore è scandaloso e incomprensibile, ma in modo speciale la sofferenza del Figlio di Dio. L'evangelista Marco, in particolare, fa risaltare l'incomprensione dei discepoli di fronte alle sofferenze e alla morte di Gesù. Pietro arriva fino al punto di "rimproverare" Gesù che parla della sua futura morte violenta (Mc 8,32).

La sofferenza e la morte dell'innocente Figlio di Dio rientrano nella insondabile 'sapienza' di Dio, che agli occhi dell'uomo appare «stoltezza e debolezza di Dio» (ICor 1,25), ma in realtà è più profonda e più forte di qualsiasi sapienza umana. La risposta di Dio al dolore dell'uomo è il paradosso della passione e morte del suo Figlio: Dio si è lasciato colpire, ferire e sopraffare dal dolore per vincerlo. La risposta di Dio al dolore umano è, dunque, la 'compassione', la solidarietà nel dolore.

b. *Un atto d'amore redentore* - «Vivo nella fede, quella nel Figlio di Dio, che mi amò e diede se stesso per me» (Gal 2,20). Gesù non ha voluto la sofferenza, l'insuccesso, la morte. Egli ha cercato e voluto la volontà di Dio che ama tutti gli uomini, ma ha voluto essere solidale con noi nella ricerca del regno, portando su di sé anche la sofferenza: «E imparò da ciò che soffrì l'obbedienza, pur essendo Figlio» (Eb 5,8). Per amore verso Dio e verso di noi, Gesù assunse il cammino della storia umana, con il dolore e la violenza che la segnano; si rese in tutto solidale con noi: «Perciò dovette essere assimilato in tutto ai fratelli, per diventare pontefice misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, per espiare i peccati del popolo. Infatti per quanto egli ha sofferto, essendo stato egli stesso provato, è capace di soccorrere quelli che sono tentati» (Eb 2,17-18). Tutta la lettera agli Ebrei è un'omelia sul senso e sul valore dell'obbedienza filiale di Gesù a Dio e della sua amante solidarietà con gli uomini: in questo sta la redenzione "mediante il sangue".

Soltanto in quanto fu un atto d'amore e di solidarietà in obbedienza filiale al Padre, la passione e morte di Gesù fu un 'riscatto' (Mc 10,45; Mt 20,28) per

l'umanità. E l'amore di Gesù per Dio e per noi è la sua lotta contro il male/dolore, che culmina nella vittoria della risurrezione. In Gesù, Dio si comunica e si fa solidale con l'uomo che soffre, anzi Dio stesso soffre insieme all'uomo, aderisce al dolore della creazione per condurla alla vittoria sul male/dolore.

Gesù ha detto: «Nessuno ha un amore più grande di colui che dà la vita per i suoi amici» (Gv 15,13). Dio è amore e ha dimostrato di amarci divinamente soffrendo con noi e per noi nel suo Figlio Gesù Cristo. Il Cristo sofferente ci rivela, a) massimo grado, il volto di Dio che è amore, capacità di soffrire con noi e per noi, ma anche di liberarci dalla paura della morte che è la massima schiavitù dell'uomo e la radice di ogni altra schiavitù.

Una rappresentazione plastica delle reazioni della comunità cristiana di fronte alla malattia-morte è l'episodio riguardante Lazzaro (Gv 11). Marta e Maria rappresentano la comunità cristiana afflitta per l'infermità (v. 1) e la morte (vv. 14-15) di un fratello; ci sono anche i discepoli che accompagnano Gesù. La comunità di Gesù è un gruppo di fratelli e di amici che si amano e sono amati da Gesù, per il quale essi hanno un rispettoso e devoto affetto. Uno della comunità si ammala e muore; tutti sono presi dalla paura. Non hanno ancora capito la qualità della vita che Gesù è venuto a comunicare; pensano che Gesù sia venuto ad eliminare la morte fisica; non hanno ancora una fede piena. Gesù afferma che, per chi aderisce a lui che è la vita e la risurrezione, la morte è soltanto un sonno, cioè di fatto non esiste come morte. Chi possiede la vita che Gesù dona passa attraverso la morte fisica senza che ci sia un'interruzione di vita. Gesù piange (vv. 35-36), solidarizza con il dolore, ma serenamente, senza disperazione. E chiama Lazzaro a uscire dalla tomba, a lasciare le bende dell'antica concezione della morte, a fidarsi di lui e a vivere la vita che egli dona. Gesù libera dalla paura di soffrire e di morire, che è una schiavitù peggiore della stessa sofferenza e della morte.

La sofferenza di Gesù non è un castigo per il peccato, come neppure la morte di quei galilei massacrati da Pilato: essi non erano più colpevoli degli altri (Lc 13,2-3). Gesù stesso chiede: «Chi di voi può dimostrare che io abbia peccato?» (Gv 8,46). La sofferenza di Gesù si radica in una misteriosa "necessità" (Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22; 22,37; 24,7; Gv 3,14) o nella volontà del Padre manifestata nelle Scritture. Non il peccato, dunque, richiede la sofferenza di Cristo, ma l'amore libero e solidale di Dio che ha voluto essere con l'uomo sofferente. Ciò non esclude, anzi implica, che le sofferenze dell'umanità siano conseguenza del peccato. Gesù innocente soffre non per castigo, ma per amore. Egli 'riscatta' la sofferenza trasformandola in gesto di dedizione, di amore. Ma è Dio che in Gesù ci ama e può dare valore e senso anche al nostro soffrire.

Dio Padre ha fatto di Gesù crocifisso «uno strumento di espiazione, per mezzo della fede nel suo sangue, per manifestare la sua volontà di salvezza» (Rm 3,25). La passion e morte di Gesù non è un prezzo pagato a Dio Padre, vendicatore adirato che esige giustizia, ma è amore obbediente verso il Padre e amore misericordioso e solidale verso l'umanità. Proprio per questo la passione-morte di Cristo è un 'sacrificio' che espia e riconcilia l'umanità col Padre.

4. LA CROCE DEL DISCEPOLO DI GESÙ - Se la passione-morte di Gesù in croce è il vero e proprio atto salvifico redentore, la fede cristiana è sempre fede nel Crocifisso. L'esistenza cristiana, quindi, determinata da questa fede, è sequela del Crocifisso.

I vangeli ci mostrano quanto sia stato difficile per i discepoli di Gesù integrare nella loro fede la via della croce: essi stupiscono, non comprendono, sono presi da timore (cf. Mc 8,32-33; 9,32; 10,32 e par.). Gli stessi discepoli abbandonano la via della croce di Gesù: tradimento di Giuda, rinnegamento di Pietro, violenza di chi taglia l'orecchio di un servo del sommo sacerdote, sonno e fuga di tutti nell'ora suprema della sofferenza. Essi sono incapaci di seguire Gesù sulla via della croce. Ma Gesù vuole associare a sé i suoi discepoli e li «prende con sé» (Mc 14,33), li accompagna nel giardino del Getsemani, li introduce nel suo mistero di morte e risurrezione.

i

È possibile portare la croce con Gesù? «È impossibile presso gli uomini, ma non per Dio! Perché tutto è possibile presso Dio» (Mc 10,27). «Seguire Gesù per la via» (Mc 9,52) è possibile soltanto se Gesù ci prende con sé e ci trascina per la sua strada: «E quando io sarò innalzato da terra, attrarrò tutti a me» (Gv 12,32). Senza questa attrazione del Crocifisso la via della croce è per noi impraticabile; per questo Paolo afferma che il battesimo e la fede ci hanno «crocifisso con Cristo» (Rm 6,6). Voler vivere da sé, voler portare da soli il peso della sofferenza, voler superare da soli il peso del dolore: questo è il peccato e la sofferenza soffocante che opprime l'uomo. Solo chi «perde la propria vita» (Mc 8,35), ossia chi lascia che Dio disponga di sé e si affida con Cristo al Padre, riesce a portare, e non solo a sopportare, il proprio dolore con speranza.

5. LE TRIBOLAZIONI DELL'APOSTOLO - Come Gesù non ha cercato il dolore, così pure l'apostolo Paolo non lo ha cercato, ma l'ha incontrato ad ogni passo nella sua vita. Egli fa perfino una lunga enumerazione delle sue tribolazioni in 2Cor 11,23-33 e conclude così: «Mi vanterò delle mie infermità» (v. 30). Non è il vanto dell'eroe stoico che accetta e sopporta il dolore con romantico eroismo o con forza d'animo incrollabile, quasi con indifferenza o apatia. Paolo sa che «come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così in virtù di Cristo abbonda pure il nostro conforto» (2Cor 1,5). Sia le nostre sofferenze sia il nostro conforto sono 'di Cristo'. Il cristiano infatti non soffre e non gioisce indipendentemente da Cristo. Noi portiamo «sempre e dovunque la morte di Gesù nel nostro corpo, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro corpo» (2Cor 4,10). Le tribolazioni e sofferenze sono il marchio di appartenenza a Gesù: «Io porto nel mio corpo i contrassegni di Cristo» (Gal 6,17). Il dolore resta dolore, il male resta male, la debolezza resta debolezza; ma se uno è unito a Cristo, mediante il suo Spirito, allora cambia il modo di vivere il dolore, di affrontare il male e la debolezza. Non perché dica 'sì' al male/dolore, ma perché dice 'sì' all'amore vittorioso di Dio manifestatosi in Cristo. Si attua così il paradosso enunciato da Paolo: «Quando sono debole, allora sono potente» (2Cor 12,10). Nel dolore l'uomo conosce l'insufficienza delle sue forze, ma da credente sperimenta la forza di Dio: «Tutto posso in colui che mi dà forza» (Fil 4,13). Nel dolore l'uomo sperimenta di non essere capace di autorealizzazione autonoma, di non essere autosufficiente; ma il credente sperimenta che il dolore non è assenza di Dio, perché con Cristo sofferente sa di essere accolto e di potersi affidare al Padre. Anche il dolore può diventare luogo di incontro con Dio, non è quindi un male incondizionato, pur mantenendo tutto il suo oscuro e terribile peso di negatività, tentazione e prova.

L'apostolo Paolo arriva fino a dire: «Io gioisco nelle sofferenze che sopporto per voi, e completo nel mio corpo ciò che manca dei patimenti del Cristo per il suo corpo, che è la chiesa» (Col 1,24). Le tribolazioni dell'apostolo non si collocano certamente sullo stesso piano delle sofferenze di Cristo, unico e perfetto mediatore (2Tm 2,5; Rm 5,17) e perciò non aggiungono nulla alla passione dì Gesù. Tuttavia le sofferenze dell'apostolo acquistano valore, per la salvezza altrui, soltanto se unite e inserite in quelle di Cristo.

6. IL NON ANCORA DEL DOLORE - Il dolore fa parte "del tempo presente" (Rm 8,18), appartiene al mondo non ancora perfettamente redento. Esso domina nel momento presente: «Fino a questo momento soffriamo la fame, la sete, la nudità, veniamo schiaffeggiati, andiamo erranti e fatichiamo lavorando con le nostre mani» (ICor 4,11-12). Il dolore è quindi segno del mondo non ancora trasfigurato; non è soltanto segno dell'amore di Dio in Cristo crocifisso, ma anche segno dell'opposizione a tale amore. È ambiguo. L'attività taumaturgica ed esoreistica di Gesù è una lotta contro il male/dolore in quanto segno del peccato e della potenza demoniaca operante nel mondo.

Soltanto nella Gerusalemme nuova Dio «asciugherà ogni lacrima dai loro occhi; non vi sarà più morte né lutto e grida e dolore» (Ap 21,4). Al momento presente il dolore fa parte dell'esistenza cristiana: «A voi, infatti, è stata concessa la grazia non solo di credere, ma anche di soffrire per lui» (Fil 1,29), Il

cristiano, quindi, sta sotto la croce.

Solo il futuro porterà, per l'azione di Cristo risorto, la libertà dal dolore e dalla morte. Infatti «siamo stati salvati, ma in speranza» (Rm 8,24). La realtà del male/dolore disillude crudamente chi pensa di costruire qui e ora la sua felicità perfetta e rinuncia alla speranza cristiana. Di conseguenza, il dolore è una 'lotta' (Fil 1,29-30; Eb 10,32), come dice l'esortazione a Timoteo: «Soffri insieme con me da buon soldato di Cristo Gesù» (2Tm 2,3). Ma proprio per questo, il dolore è anche una tentazione, una prova terribile della fede e della costanza (lTm 3,3-5; lPt 1,6-7; Eb 2,18). Tuttavia siamo così esortati: «Non vi sconcertate per il fuoco che è venuto sopra di voi per mettervi alla prova, come se vi capitasse qualcosa di strano. Ma poiché prendete parte alle sofferenze di Cristo, rallegratevi, in modo che esultiate di gioia anche al momento della sua manifestazione» (lPt 4,12-13). La prova della fede, attraverso il dolore, può condurre alla costante perseveranza e quindi alla perfezione (Gc 1,3). Come Gesù, anche il cristiano prega di essere strappato dalle fauci della tentazione e di non bere il calice inebriante del dolore, ma si affida fiduciosamente e filialmente nelle mani del Padre.

Gesù manda a noi lo Spirito di consolazione (Gv 15,26-27) che ci rende capaci di soffrire come Gesù e con Gesù, riempiendoci di speranza. «La speranza, poi, non delude, poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo datoci in dono» (Rm 5,5). È la speranza che fiorisce dalla macerazione del dolore portato con Cristo (Rm 4,4). Dallo Spirito di Cristo il cristiano è abilitato a soffrire come e con Cristo, fino a diventare 'martire', testimone di Cristo come Stefano, Paolo, Pietro e tutti i martiri cristiani.

Poiché fa parte dell'esistenza non ancora perfettamente redenta, il dolore può essere un mezzo attraverso il quale siamo «messi sull'avviso dal Signore, veniamo corretti per non essere condannati insieme al mondo» (ICor 11,32). Anche nella casa dì Dio, che è la chiesa, si esercita il giudizio divino attraverso il dolore: esso è segno della grazia divina («Questo è un titolo di benevolenza divina: sopportare dolori in base alla consapevolezza che uno ha di Dio, soffrendo ingiustamente», lPt 2,19) e segno del giudizio nella carne (lPt 4,6).

In quanto grazia e giudizio, il dolore fa parte della pedagogia divina: «Per correzione voi soffrite. Dio si presenta a voi come a figli: qual è il figlio che il padre non corregge? Ogni correzione sul momento, è vero, non appare causa di gioia, ma di dolore, ma più tardi porta in cambio un frutto pacifico di giustizia a quelli che sono stati esercitati da essa» (Eb 12,7-11). Come Gesù, anche il cristiano può 'imparare' l'obbedienza da ciò che soffre (cf. Eb 5,8).

Eccetto la preghiera di Gesù nel Getsemani, i testi evangelici dove si fa menzione di una 'necessità' della sofferenza di Gesù (cf. Mc 14,35-36) e la prima lettera di Pietro, rarissimi altri testi del NT fanno cenno della volontà di Dio a proposito del dolore. È certo comunque che la volontà o desiderio di Dio non è che l'uomo soffra, come appare da Gv 21,18: «Quando sarai vecchio, stenderai le tue mani e un altro ti annoderà la cintura e ti condurrà dove tu non vuoi». Pietro non accetterà passivamente il dolore/morte come volontà di Dio, non si rassegnerà al dolore/morte proprio perché esso proviene da "un altro", che non è certamente interprete del desiderio divino. La passività e la rassegnazione inerte di fronte al dolore sono contrarie al desiderio di Dio di far vivere pienamente l'uomo. La 'resa' del cristiano nel dolore è dunque inseparabile dalla 'resistenza' e dalla lotta contro ogni forma di dolore. Il cristiano si 'arrende' non per disperazione né per angoscia del non-senso né per masochistico carezzamento del soffrire per il soffrire, bensì come si 'arrese' Cristo crocifisso, assumendo il dolore dentro il gesto di amore, di abbandono e di dedizione a Dio e ai fratelli.

7. IL DOLORE DEL MONDO INFRA-UMANO - Propriamente soltanto l'uomo 'soffre'. Tuttavia l'uomo è aperto al mondo e il mondo esiste per l'uomo: conseguentemente il destino del mondo è legato al destino dell'uomo. C'è

i

dunque una solidarietà fra l'umanità e l'universo, nella comune situazione del provvisorio e del caduco. L'uomo sofferente è solidale con la creazione: «Le cose create infatti furono sottoposte alla caducità non di loro volontà, ma a causa di colui che ve le sottopose, nella speranza che la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente» (Rm 8,20-22).

Il dolore ha dimensione personale, sociale, nazionale, ma perfino cosmica. Non c'è soltanto un soffrire umano, ma in senso analogico, e in connessione con l'uomo, c'è anche un male/dolore del mondo infra-umano. Alla fine, il cosmo stesso sarà redento e ci sarà «un cielo nuovo e una terra nuova» (Ap 21,1).

Il 'gemere' della creazione è espressione della tensione a superare tutto ciò ch'essa porta in sé di caduco, fallibile e di mancato. Non c'è nel creato una specie di "volontà di morte", bensì una specie di "volontà o desiderio di vita" che prende forma, già a livello infra-umano, nel gemere del creato. Poiché il mondo è finalizzato all'uomo e poiché l'uomo peccatore non è ancora pienamente redento, cioè armonizzato con tutta la creazione, c'è una disarmonia tra l'uomo e il mondo che possiamo chiamare 'dolore' dell'uomo ma anche, analogamente, 'dolore' del mondo. Nell'uomo e attraverso l'uomo, anche il mondo è salvato, in Cristo, dal male/dolore. La speranza della perfetta liberazione dell'uomo non può quindi non coinvolgere anche il mondo. Tutta la creazione 'soffre' con l'uomo, ma anche tutta la creazione attende spasmodicamente la liberazione dei figli di Dio e di se stessa.

VIII - CONCLUSIONE — In realtà non intendiamo 'concludere' il discorso sul male/dolore con una pretenziosa teoria risolutiva. Abbiamo ripercorso le tappe fondamentali della 'narrazione' biblica del dolore umano fino al mistero del Dio crocifisso. Vorremmo semplicemente richiamare qui il "filo rosso" della riflessione biblica. Anzitutto occorre chiedersi se sia plausibile una teodicea preoccupata di 'giustificare' Dio di fronte al dolore o non sia da assumere la vera 'teodicea' biblica, cioè quella di Dio che 'giustifica' se stesso nella sua dedizione incondizionata per 'salvare' l'uomo e liberarlo, renderlo giusto e, di conseguenza, portare a compimento il suo illimitato desiderio di vita e di felicità. Il male/dolore va collocato allora tra il desiderio di Dio di vivere felice con l'uomo e il desiderio incompiuto, spesso fallito, dell'uomo di vivere felice come aspirazione ed esigenza di significato e di amore. La Bibbia dichiara dunque illegittimo ogni tentativo di rendere plausibile e 'giustificato' il male/dolore, proponendo la 'resistenza' ad esso come via per vincerlo e, nello stesso tempo, la 'resa' a Dio come potenza di vita capace di far vivere nel dolore e attraverso il dolore nel cammino di speranza verso la vita senza male e senza dolore.

MARCO

I - CENNI SULLA STORIA DELL'INTERPRETAZIONE —
Nell'antichità cristiana Mc, benché avvolto nell'alone prestigioso di Pietro, non fu molto valorizzato, soprattutto a motivo della sua incompletezza rispetto a Mt e Lc. Non subì la sorte della fonte Q, di scomparire dopo la pubblicazione degli scritti più completi; ma almeno su un punto si sentì il bisogno di rimediare alla sua lacunosità, aggiungendo una nuova conclusione (16,9-20), per non chiudere con lo sbigottimento delle donne all'annunzio dell'angelo presso la tomba vuota (16,8), ma con l'apparizione del Risorto come nei paralleli. A risollevarne le sorti non contribuì poi certamente l'ipotesi di Agostino che vi vedeva il "valletto e compendiatore" di Mt *(De consensu evangelistarum* 1,2,4, *CSEL* 43,4,12s).

Nell'Ottocento invece, una volta individuato in Mc il vangelo più antico, fonte di Mt e di Lc [Vangeli II], la situazione si capovolse: dal binario morto sul quale era rimasto a lungo parcheggiato, Mc passò ad occupare una posizione chiave. L'esegesi liberale, ma anche i suoi oppositori in campo sia cattolico che protestante, ritenevano di poter ricostruire con facilità, grazie a Mc, la "vita di

Gesù". Tratti in inganno dallo stile semplice e popolare, si riteneva di trovarsi di fronte ad un resoconto immediato ed ingenuo dei fatti; i liberali erano convinti di poterne ricavare i lineamenti di quel Gesù tutto umano di cui andavano in cerca, solo qua e là offuscati dall'immagine divina del Gesù della fede cristiana post-pasquale (una reviviscenza di questo approccio, nonostante l'apparato strutturalistico, si è avuta ai nostri giorni nella lettura "materialistica" di F. Belo).

Questa illusione però venne messa in crisi tra i liberali stessi da W. Wrede. Partendo dalla constatazione che tutto il racconto marciano è attraversato da alcune tematiche continuamente ricorrenti, quali la proibizione di rivelare l'identità di Gesù (1,34; 3,1 ls; 8,30; 9,9) o di divulgarne alcuni miracoli più grandi (l,44s; 5,43; 7,36; 8,26), l'idea delle parabole come linguaggio oscuro spiegato ai discepoli in disparte (4,1-34; 7,14-23), la sconcertante inintelligenza dei discepoli (4,13; 6,52; 7,18; 8,14-21; 9, 9s.31s), Wrede contestò l'esegesi liberale, che non aveva colto l'unità di tutti questi temi, ma aveva creduto di poterne dare caso per caso una spiegazione, sempre di tipo storico e psicologico (gradualità pedagogica di Gesù, cautela per evitare esplosioni di messianismo politico, ecc.). Per Wrede invece siamo di fronte a elementi poco plausibili dal punto di vista storico (come si poteva, ad esempio, tener nascosta la risurrezione di una ragazza, dopo che tutti sapevano che era morta?): si tratta di un unico schema, di carattere teologico, mirante a sottolineare che la vera identità di Gesù non poté essere compresa durante la sua vita terrena, ma solo con la pasqua (cf. 9,9). Mc dunque, pur essendo il vangelo più antico, non è storia, ma anch'esso è già teologia al pari di Gv. Ai fini di una ricostruzione storica può essere utilizzato non tanto per quello che racconta di Gesù, ma perché attraverso queste maldestre sovrapposizioni, che creano contraddizioni nel testo, lascia trapelare involontariamente l'immagine più originaria, quella di un Gesù che non si considerava il messia ma solo un maestro e riformatore religioso. La messianicità pre-pasquale *segreta* è l'espediente con cui la comunità cristiana ha cercato, come meglio ha potuto, di occultare questa contraddizione.

Wrede ha individuato i problemi centrali per l'interpretazione di Mc, anche se le sue soluzioni saranno respinte dalla maggioranza degli studiosi. Dal punto di vista storico, la riscoperta della dimensione escatologica farà riaprire anche il problema della messianicità di Gesù, espressa almeno implicitamente già nel ministero pre-pasquale. Ma anche dal punto di vista dell'interpretazione di Me, Wrede lascia aperto il problema. Se Mc non è storia ma teologia, come mai queste incoerenze? Vanno attribuite alle scarse capacità dell'evangelista oppure ad un interesse positivo che continuava ad essere attribuito ai dati storici? In che senso allora è teologia, di che teologia si tratta? Tutti gli studi successivi, fino ai nostri giorni, resteranno dominati da questi interrogativi, con continue oscillazioni tra lo sforzo di cogliere in Mc una coerenza teologica, oppure, non riuscendovi, ricadere nell'idea di un'opera più storica che teologica, semplice raccolta delle tradizioni precedenti.

La *Formgeschichte* lascia aperto il problema. Bultmann riscontra in Mc la fusione fra *kérygma* pasquale e tradizioni sul Gesù pre-pasquale maestro e taumaturgo, ma non riesce a spiegarne il perché. Anche Dibelius lascia irrisolta questa tensione parlando di "storicizzazione del *kerygma"* e di "libro delle epifanie segrete". Un punto di vista unitario è proposto invece da H. J. Ebeling: l'unità di Me è data dal *kérygma,* inteso come proclamazione della salvezza *nel presente.* Me non vuol essere una ricostruzione del passato, del ministero pre-pasquale di Gesù (ricostruzione fittizia secondo Wrede, valida secondo i suoi avversari), ma solo proclamazione della salvezza che il Risorto offre oggi ai credenti. Il vero tema sarebbe non il nascondimento di allora ma l'attuale epifania; i divieti, impartiti solo per essere immediatamente violati (l,44s; 7,36), sarebbero solo un espediente letterario per sottolineare l'inarrestabile epifania del Figlio di Dio; l'inintelligenza dei discepoli mirerebbe a sottolineare non l'oscurità di allora che fu poi vinta con la luce pasquale, ma l'oscurità di adesso, dovuta alla trascendente grandezza del mistero divino che resta tale anche una

volta rivelato.

La *Redaktions geschìchte* marciana nasce con l'intervento di W. Marxsen, che riprende la tesi di H.J. Ebeling, attribuendo però tale teologia non alla tradizione kerygmatica ma ad un'opzione teologica dell'evangelista, intesa a prevenire un'indebita storicizzazione del *kérygma.* Mentre Mt e Lc con le apparizioni pasquali "chiudono" il racconto, e con ciò stesso qualificano tutte le pagine precedenti come storia, appartenente ormai al passato, Mc invece (nella forma originaria senza l'aggiunta di 16,9-20) terminava non con un'apparizione pasquale ma con l'annunzio della futura parusia: sarebbe questo infatti il senso della promessa di rivedere Gesù in Galilea (14,28; 16,7). Di conseguenza, il Gesù descritto nelle pagine di Mc non sarebbe, come in Mt e Lc, il Gesù pre-pasquale in cammino *allora* verso la croce e la risurrezione, ma sempre e soltanto il Risorto, in cammino *adesso* verso la parusia con la sua comunità.

Questa interpretazione non ha avuto molto seguito, ma questa riduzione della narrazione ad involucro simbolico è ripresa anche da altre posizioni che vedono in Me una *polemica* dell'evangelista contro qualche gruppo nella chiesa dei suoi tempi, raffigurato nei discepoli con la loro ottusità e infedeltà (Trocmé, Tagawa, Weedcn, Kelber...), una *parenesi* sulla vita cristiana (Perrin) qui rientrano anche coloro che insistono unilateralmente sul carattere "incompiuto" *(open-ended)* del racconto, che si tradurrebbe in un appello al lettore a concludere lui, a prendere lui posizione: Tannehill, Donahue o *un'apocalisse,* come quelle giudaiche, in cui gli elementi narrativi sono finalizzati al messaggio di salvezza orientato al futuro (Kee).

La maggior parte degli studiosi però rifiuta questo sacrificare completamente l'interesse per il passato a quello per il presente. Per molti, come E. Schweizer, al centro della teologia marciana sta *la croce.* I divieti di divulgare i miracoli o di proclamare prematuramente la messianicità di Gesù, il tema della cecità dell'uomo che non risparmia neppure i discepoli stessi, tutto mira a sottolineare che la salvezza si realizza non attraverso il miracolo, non attraverso l'insegnamento, non attraverso l'organizzazione di una comunità, ma unicamente attraverso la morte redentrice: solo in quell'istante, come sottolineerà l'esclamazione del centurione che riconosce finalmente in Gesù il Figlio di Dio (15,39), la cecità umana sarà vinta.

Resta però l'interrogativo: perché allora tanto spazio al ministero pre-pasquale, al rapporto con i discepoli, ai miracoli? Riaffiora così, ai nostri giorni, l'interrogativo se tutti questi aspetti possano essere collocati all'interno di una visione cristologica unitaria, che congiunge l'evento pasquale col ministero terreno (Minette de Tillesse, Koch, Stock, Fusco, Weber), oppure debbano essere ricondotti a cristologie eterogenee, che il redattore "conservatore" si sarebbe limitato a raccogliere e a giustapporre senza raggiungere una sintesi coerente; molti ritornano a dissolvere il "segreto messianico" in una pluralità di tematiche da spiegarsi una per una (Roloff, Ràisanen, Pesch, Best...). S'impone un ripensamento metodo- logico che corregga le unilateralità della prima *Redaktions geschichte* ma senza perderne il frutto; si rende necessario, prima di formulare ipotesi, pur legittime, sulla preistoria del materiale e sulla situazione storica dell'evangelista, comprendere innanzitutto il testo stesso come unità provvista di senso: una lettura *sincronica* dunque, ma di tipo *strutturale,* mirante cioè a cogliere l'unità del testo non come sovrapposizione confusa ma come unità articolata, in cui ogni elemento riceve senso dalla funzione che svolge all'interno del tutto. Approccio strutturale che a sua volta nel nostro caso dev'essere di tipo *narrativo,* mirante cioè a cogliere il "punto di vista" del narratore, gli effetti che egli vuol provocare nel lettore, l'intreccio, le tensioni che col loro crearsi e il loro risolversi determinano la dinamica più profonda del racconto sino all'esito finale (Petersen, Boomershine, Tannehill, Rhoads-Michie, Klauck).

Di fronte all'autorità manifestata attraverso la parola ed i gesti comincia subito a risuonare l'interrogativo: che cos'è tutto questo (1,27)? Perché costui

parla così (2,7)? Chi è dunque costui (4,41)? Da dove gli vengono queste cose, e che cos'è questa sapienza che gli è stata data, e i miracoli così grandi che avvengono attraverso le sue mani (6,2s)? Con quale autorità fai questo (11,28)? Gli uomini danno varie risposte, più o meno malevole o benevole: è un pazzo (3,21), un indemoniato (3,22), il Battista redivivo, Elia, uno dei profeti (6,14-16; 8,27s). Gesù però si astiene dal rispondere, anzi ogni volta che la sua identità rischia di essere svelata, interviene decisamente per impedirlo imponendo il silenzio agli indemoniati (1,34; 3,1 ls), ai discepoli (8,30; 9,9), appartandosi dalla folla prima di compiere certi miracoli e proibendo poi di divulgarli (l,44s; 5,37.40.43; 7,33.36; 8,23.26). Rispetto all'imperativo completamente opposto che è in vigore dopo la Pasqua, quello di proclamare Gesù a tutti gli uomini (13,10; 14,9), il contrasto non potrebbe essere più stridente.

Non basta dire che tutto questo mira a creare una forte tensione narrativa verso l'istante del disvelamento. Se teniamo presente il "lettore implicito" di Mc, che è un lettore cristiano, già al corrente dell'identità di Gesù come messia e Figlio di Dio (1,1-13), la vera domanda non è: «Chi è Gesù?», ma piuttosto: «Perché non si è manifestato subito? Perché ha dovuto e voluto essere un messia nascosto? Dal momento che il messia era ormai presente fra gli uomini, perché non poteva essere proclamato? Che cosa ancora mancava?» La tensione dunque non è solo dal passato verso il presente, ma anche dal presente verso il passato. Il ministero terreno di Gesù appare non come una preistoria ormai superata, ma come qualcosa verso cui la fede cristiana deve volgersi incessantemente.

Un *primo arco narrativo* (1,14-*3,6*), benché inizi con la chiamata dei primi discepoli (1,16-20), vede in primo piano il rapporto tra Gesù e il giudaismo contemporaneo, descritto prima in termini di stupore, meraviglia, afflusso di folle (1,21-45), poi in termini di ormai chiara ostilità (2,1-3,6). Lo scenario predominante è l'interno delle sinagoghe (1,21-28.39; 3,1-6); le reazioni sottolineate sono quelle della folla e degli avversari; i discepoli per il momento non assumono alcun ruolo attivo speciale. La sequenza si chiude con la dolorosa constatazione dell'"accecamento" degli avversari (3,5) e con la loro decisione di farlo morire (3,6). Con loro il discorso è chiuso, l'atmosfera è già da racconto della passione, gli ulteriori confronti avranno un sapore di inutile ripetizione. Con i discepoli invece il discorso è appena all'inizio. Il racconto perciò continua spostando sempre più l'obiettivo su questi altri protagonisti.

Un *secondo arco narrativo* (3,7-6,6a) ha come scenario prevalente lo spazio aperto, sulla riva del lago. Gesù di nuovo insegna e opera miracoli, più grandi dei precedenti, ma senza riuscire a scalfire l'incredulità dei suoi contemporanei: anche questa sequenza si chiude dolorosamente, come la prima, con l'insuccesso di Nazareth (6,l-6a). Il fatto nuovo però, che diventa filo conduttore, è l'emergere dei dodici costituiti in gruppo speciale (3,13-19) e depositari di un insegnamento privilegiato in disparte (4,1-34). Nei credenti ormai Gesù riconosce la sua vera famiglia (3,20-35). Anche in essi, però, rivela tutto il suo peso la cecità umana, che Gesù è costretto a rimproverare aspramente (4,13.41). Per il momento non si delinea la vittoria né della cecità né dello sforzo di Gesù per illuminarli; lo scontro tra queste due forze antagoniste accresce la tensione del racconto.

Un *terzo arco narrativo* (6, 6b-8,30), la "sezione dei pani", segna un'ulteriore progressione. La manifestazione di Gesù raggiunge il culmine nel segno della moltiplicazione dei pani, la cui ripetizione anche in territorio pagano lascia già intravedere la partecipazione dei pagani al banchetto messianico, come invoca, emblematicamente, la donna siro-fenicia (7,24-30). Ma a questo allargarsi dell'orizzonte fa riscontro il suo restringersi e concentrarsi, in maniera quasi ossessiva, sul rapporto tra Gesù e i dodici, ostacolato più che mai dalla loro inaudita cecità, che impedisce loro di comprendere il senso messianico della moltiplicazione dei pani (6,52; 8,14-21). Al crescendo della loro associazione all'opera di Gesù (la sezione si apre col loro invio in missione, che segna un passo avanti rispetto alle due scene della vocazione e dell'istituzione dei dodici

i

con cui si aprivano le sezioni precedenti) fa riscontro il crescendo della loro inintelligenza. La situazione sembra senza uscita. L'intensificarsi delle "epifanie" di Gesù sembra non sortire altro effetto se non quello di mettere a nudo quanto sia radicale, anche nei discepoli, l'umana cecità. Su questo fa leva l'interpretazione di E. Schweizer: anche questa terza sequenza, in parallelo con le precedenti, si concluderebbe con il fallimento: questa volta però più grave perché nei discepoli stessi; a questo punto ormai non ci sono altri gruppi su cui puntare ancora, non ci sono altre carte di riserva: resta solo il cammino verso la croce.

In realtà questa terza sezione, dopo aver ribadito così fortemente la cecità (8,14-21), quasi a sottolineare la gratuità e la grandezza del dono di Dio, prosegue narrando la guarigione di un cieco (8,22-26) certamente non casuale qui, anche perché in parallelo con quella di un sordo (7,31-37), per richiamare proprio la sordità e la cecità rimproverate nei discepoli da Gesù (8,18) e, subito dopo, la scena di Cesarea in cui Gesù viene finalmente riconosciuto come il messia (8,27-29). È qui che si chiude la sezione, che del resto si era aperta appunto ribadendo ancora una volta l'interrogativo sull'identità di Gesù e menzionando le opinioni della gente che vedeva in lui il Battista, Elia o uno dei profeti (cf. 8, 27-29 con 6,14-16); e con essa si chiude qui tutta la prima parte del racconto marciano. Di lì a poco, poi, nella trasfigurazione (9,1-9), la proclamazione di Pietro riceverà una conferma ben più autorevole dalla voce del Padre.

Il divieto di divulgare l'identità di Gesù (8,30; 9,9) sopraggiunge però a ribadire che non siamo ancora arrivati al tempo della proclamazione. La tensione si fa più forte. Perché questi uomini, che finalmente hanno capito l'identità di Gesù, non possono proclamarla al mondo? Se prima quel che mancava era la loro comprensione, adesso che cosa ancora manca? La risposta è data immediatamente con solennità: è il mistero della necessità della passione (8,31). Il punto d'arrivo, così lungamente atteso e così faticosamente raggiunto, si ritrasforma in punto di partenza. Neppure per un istante è consentito vedere in Gesù il messia senza precisare subito: il messia crocifisso.

Di fronte all'annunzio della croce riemerge subito anche la inintelligenza dei discepoli: Pietro dev'essere rimproverato perché vuol distogliere Gesù dal suo destino doloroso (8,32s). Ciò non vuol dire che non abbia valore il riconoscimento della messianicità di Gesù, il cammino di fede fin qui percorso. L'illuminazione piena è ancora lontana, Cesarea ha segnato una tappa necessaria, ma ancora insufficiente.

Si apre così la seconda parte del racconto, che dal primo annunzio della morte e risurrezione del messia (8,31) ci porterà fino alla sua realizzazione (cc. 14-16).

Una *prima ampia sequenza* (8, 271-10,52), fino all'ingresso in Gerusalemme, vede Gesù sempre in cammino insieme ai discepoli. Lo scenario ripetutamente sottolineato è quello della *via* (8,27; 9,33s; 10,17.32. 46.52). Il termine assume una portata più profonda di quella puramente materiale: questa via che Gesù percorre alla testa del gruppo (10,32), invitando tutti a *seguire* i suoi passi (8,34; 10,21.28.32.52), è la via della croce. Il cammino infatti è scandito dall'annunzio della passione, ripetuto tre volte (8,31; 9,31; 10,32-34). Ad esso i discepoli reagiscono ogni volta con la loro incomprensione e riluttanza (8,32s; 9,32-34; 10,35-41), alle quali però Gesù a sua volta replica sempre con l'esortazione alla sequela: rinnegare se stessi, caricarsi della croce, perdere la propria vita (8,34-9,1); farsi ultimo e farsi servo (9,35); farsi servo, come Gesù venuto per servire e per donare la propria vita per tutti (10,42-45). È qui che l'evangelista ha raccolto anche un certo numero di insegnamenti di Gesù, tutti concernenti problemi concreti della vita del cristiano e della comunità: accoglienza dei piccoli, comportamento con gli estranei, ammonimenti contro la discordia e lo scandalo (9,36-50); matrimonio e divorzio (10,1-12); non allontanare i bambini (10,13-16); povertà e ricchezza (10,17-31); autorità come servizio (10,35-45). È sempre l'atteggiamento di Gesù, le sue scelte di servizio, povertà, umiltà, che

vengono proposte alla comunità cristiana come criterio risolutivo di tutti i suoi problemi: l'itinerario di Gesù diventa l'itinerario della chiesa e di ogni credente. La guarigione di un altro cieco, che una volta riacquistata la vista «lo seguiva lungo la via» (10,46-52), assume portata simbolica chiudendo la sezione su una nota di speranza: la cecità potrà essere vinta, la sequela sarà possibile, perché non è solo sforzo morale dell'uomo, ma miracolo di Dio, dono della grazia.

Dopo l'ingresso a Gerusalemme si possono distinguere: *gli ultimi giorni di attività di Gesù,* con lo scontro definitivo col giudaismo ufficiale (cc. 11-12); *il discorso escatologico,* affidato ai discepoli, per il futuro della chiesa (c. 13), e infine *il racconto dell'ultima cena, passione e risurrezione* (cc. 14-16). C'è però un filo conduttore che unifica tutto il racconto: il tema del passaggio dall'antico tempio a quello nuovo spirituale aperto a tutti i popoli. Gesù vi allude mentre purifica il tempio dai mercanti (11,15-19); arrestato, viene accusato di voler distruggere il tempio per sostituirlo con uno nuovo, non manufatto, entro tre giorni (14,58): queste due precisazioni fanno comprendere al lettore cristiano che l'accusa, anche se in maniera distorta, esprime una misteriosa verità. Nella crocifissione, infine, viene schernito proprio per questa sua pretesa (15,29); ma nel preciso istante della morte lo squarciarsi del velo del tempio ne conferma la verità (15,38). Questo segno infatti coincide con l'altro, il grido del centurione, un pagano, che riconosce nell'uomo morto sulla croce il Figlio di Dio (15,39). È importante notare che finora questo titolo non era mai stato attribuito a Gesù dagli uomini (se non dagli indemoniati, attraverso cui parlavano i demoni e ai quali veniva imposto il silenzio: 3,1 ls; 5,7), ma solo dalla voce del Padre: questa però nel battesimo era indirizzata solo a Gesù stesso (1,11), nella trasfigurazione era indirizzata solo ai discepoli, e seguita dalla proibizione di divulgare l'accaduto (9,7.9). Soltanto ai piedi della croce, nell'istante stesso della morte di Gesù, la cecità umana è vinta, e il Figlio di Dio viene proclamato senza più divieti, al cospetto del mondo, anticipando simbolicamente la proclamazione post-pasquale della chiesa.

Sotto il profilo cristologico il racconto raggiunge dunque qui il suo punto culminante. Esso però era stato finora anche un racconto ecclesiologico, e anche sotto questo profilo si conclude positivamente: non con la defezione definitiva dei discepoli (Weeden) ma con l'incontro col Risorto in Galilea, che nella stesura originaria, benché non narrato, era chiaramente preannunziato in tono profetico da Gesù (14,27s), e che l'evangelista indubbiamente presuppone realizzato.

III - CONCLUSIONI — Mc dunque distingue il passato dal presente (Strecker, Roloff), anche se ciò non impedisce che nel passato possa essere a volte prefigurato con maggiore o minore trasparenza anche il presente. Incorpora parenesi (soprattutto in 8,27-10,52), incorpora un'apocalisse volta profeticamente al futuro (c. 13), ma non può essere ridotto ad esse. Il racconto è pienamente compiuto e concluso nel messia crocifisso e risorto, anche se resta incompiuto nella chiesa ancora in cammino nel mondo. L'Atteso è colui che è già venuto. Mc però non può essere neppure considerato, all'opposto, una narrazione puramente storico-biografica. Un qualche contatto con questo tipo di scritti non va escluso del tutto, trattandosi di descrivere una salvezza realizzatasi attraverso una persona concreta nata e vissuta fra gli uomini; la differenza però, sia rispetto ai modelli greco-romani sia rispetto a quelli giudaici (biografie dei profeti, dei giusti), sta nel fatto che il passato non è ricostruito semplicemente in base all'esperienza fatta man mano dai testimoni, ma sulla base dell'illuminazione pasquale. La risurrezione non è solo un'appendice, come l'apoteosi degli eroi ellenistici, ma la chiave di comprensione che retrospettivamente illumina tutto. Si rivelano dunque infondate le interpretazioni di Mc che, in vario modo, staccano il presente dal passato, la chiesa dal Gesù terreno, oppure staccano il passato dal presente, il Gesù terreno dalla chiesa. Il mistero di Gesù diviene leggibile solo con la pasqua; ma ciò che diviene leggibile a pasqua è il mistero di Gesù, è la croce, è quello che c'era già *allora* e

non era stato compreso. La tensione fra epifania e nascondimento (Beda: *«Et taceri iussit et tamen taceri non potuit», CCL* 120,452,597-612) non è una tensione fra due cristologie incentrate l'una sull'incarnazione, l'altra sulla redenzione, ma una tensione nel senso migliore del termine all'interno di un'unica cristologia che congiunge indissolubilmente l'evento pasquale e la *persona* di Gesù. Questa cristologia pertanto non può essere dissociata da un'ecclesiologia. Tutto tende verso la croce e la risurrezione, ma passando per Cesarea, passando attraverso l'esperienza pre-pasquale dei discepoli. Tutto tende verso il *kérygma* pasquale, ma questo *kérygma* a sua volta rinvia al Gesù terreno e ad esso rimane indissolubilmente legato attraverso la mediazione dei dodici; in tal senso è un *kérygma* fortemente contrassegnato dalla nota della "apostolicità". Sta qui la coerenza, l'unità teologica e storica di Mc, unità a un livello più profondo, che non esclude a livelli meno profondi disomogeneità, fratture, tensioni fra schemi diversi. Resta lecito interrogarsi sulla preistoria del materiale, sia a monte risalendo fino a Gesù, sia a valle interrogandosi sulle tradizioni cristiane confluite in Mc. Allo stato attuale delle ricerche su Gesù, appare lecito vedere nell'unità cristologica di Mc il riflesso di un'unità originaria. Più difficile invece ricostruire le circostanze immediate dell'opera, i motivi contingenti che possono aver stimolato l'evangelista a presentare in questa forma unitaria elementi che precedentemente, in Paolo per esempio o in Q, apparivano disgiunti: morte e risurrezione, insegnamenti, miracoli. Senza escludere l'influsso di fattori più contingenti, va sottolineato che questo progetto teologico e letterario riflette comunque il movimento intrinseco alla fede cristiana, lo stesso che anima la celebrazione eucaristica: memoria di Gesù che si fa presenza e speranza.

MARIA

MARIA NELL'AT — La persona e la missione di Maria, madre di Gesù, sono state prefigurate in vari modi nell'AT. Per verificare questo asserto, prenderemo come guida gli autori del NT. Essi, infatti, per primi hanno intravisto la figura della Vergine nelle persone e nelle istituzioni dell'antica alleanza. Adottando questo criterio ermeneutico si ottengono risultati molteplici, e tutti convergono nel considerare Maria come il compimento d'Israele in cammino verso il messia redentore. Nel corso della presente voce porremo in luce il modo col quale Matteo, Luca e Giovanni hanno riletto in chiave mariana diverse pagine dell'AT.

I - MARIA EREDE DELLA FEDE D'ISRAELE AL SINAI

1. IL "Sì" DELL'ALLEANZA AL SINAI - Il patto fra Dio e il popolo d'Israele, sancito al monte Sinai (Es 19-24), è come il vangelo dell'AT.

Uno squarcio di quella scena è descritto in Es 19,3-8. Il Signore, mediante il suo portavoce Mosè, così parlò al popolo radunato alle pendici del Sinai: «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,4-6a).

Mosè, allora, spiegò ai suoi fratelli e sorelle di fede il contenuto del messaggio trasmesso loro da Dio (Es 19,6b-7). Col suo insegnamento si adoperò perché divenissero consapevoli della portata delle esigenze inerenti alla proposta offerta loro dal Signore. Dio, infatti, propone, ma non impone. La libertà, dono di Dio creatore, è essenziale al dialogo dell'alleanza.

Dopo che Mosè ebbe chiarito i termini della volontà divina, tutto il popolo rispose coralmente: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8a; cf. 24,3.7). Queste parole furono come il "fiat", cioè il "sì" col quale Israele accettava di unirsi a Jhwh, suo Dio, come sposa allo sposo. In tal modo erano conclusi gli sponsali dell'alleanza (cf. Ez 16,8). Quella professione di fede incondizionata meritò le compiacenze del Signore, che confidava poi a Mosè:

«Ho udito le parole che questo popolo ti ha rivolte; quanto hanno detto, va bene. Oh! se avessero un tal cuore, da temermi e da osservare i miei comandi, per essere felici loro e i loro figli per sempre!» (Dt 5, 28b-29; cf. vv. 23-28a).

Effettivamente si può dire che ogni generazione del popolo ebraico abbia fatto memoria assidua e gelosa di quella promessa di fedeltà pronunciata al Sinai, "nel giorno dell'assemblea" (Dt 4,10), quello cioè in cui Israele nasceva come popolo di Dio. Difatti il contenuto di quella frase era ripetuto ogni volta che la comunità israelitica rinnovava gli obblighi dell'alleanza del Sinai. In simili circostanze ritorna di scena il mediatore, che può essere un profeta (Ger 42,1-43,4: Geremia), un re (2Re 23,1-3: Giosia; 2Cr 15,9-15: Asa), un capo del popolo (Gs 1 e 24,1-28: Giosuè; Ne 5,1-13: Neemia; IMac 13,1-9: Simone), un sacerdote (Esd 10,10-12 e Ne 9-10: Esdra). La sua funzione, a somiglianza di Mosè, rimane sempre quella di catechizzare i suoi fratelli, magari provocando interpellanze e rispondendo a eventuali obiezioni e quesiti. Dopodiché il popolo rispondeva: «Noi serviremo il Signore» (Gs 24,24); oppure: «Faremo come tu dici», ossia come dice il mediatore a nome di Dio (Esd 10,12; Ne 5,12; IMac 13,9). Venendo alla letteratura intertestamentaria, vediamo che il "fiat" di Israele al Sinai è celebrato con accenti commossi da Filone *(De confusione linguarum,* 58-59); anzi, il ricordo del medesimo ritorna di frequente nella letteratura rabbinica. E i monaci di Qumran formulavano implicitamente questo voto: magari il popolo della nuova alleanza mostrasse nei riguardi dell'atteso messia la stessa docilità che ebbe l'antico Israele verso Mosè al Sinai (4Q *Testimonia,* righe 1-8).

2. Il "Sì" di Maria all'annunciazione e a Cana - Alla luce dei precedenti esposti sopra, possiamo forse comprendere meglio l'atteggiamento di Maria all'annuncio dell'angelo e alle nozze di Cana.

L'annunciazione. Questa notissima pagina del Vangelo di Luca (1,26-38) ha delle analogie con la ratifica della primitiva alleanza stipulata al Sinai (Es 19,3-8). Come per l'alleanza al Sinai vi fu un mediatore che parlava a nome di Dio, così per l'annuncio a Maria vi è un angelo (Gabriele), mandato da Dio (Lc 1,26). In veste di portavoce del suo Signore, Gabriele rivela a Maria qual è il progetto che Dio ha su di lei: «Tu hai trovato grazia presso Dio. Ecco concepirai un figlio» (vv. 30-33). Dunque a questa donna del suo popolo Dio chiede di diventare madre del Figlio suo; il quale, ereditando le promesse fatte al re Davide (2Sam 7), regnerà per sempre sulla nuova "casa di Giacobbe", che è la chiesa.

Come si comporta Maria dinanzi a questa rivelazione inaudita? Il suo atteggiamento è quello tipico del popolo di cui è figlia. Israele, infatti, è una comunità di fede che Dio aveva educato all'ascolto della sua parola; un ascolto che si tramuta in dialogo sapiente e intelligente, che mobilita tutte le risorse della persona: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,5). Fin dal momento in cui propose l'alleanza al Sinai, Dio volle che Mosè spiegasse retta- mente all'assemblea le implicanze del suo disegno.

E così avviene a Nazareth. Per mezzo del suo angelo, Dio parla tre volte a Maria: «Esulta» (v. 28), «Non temere» (vv. 30-33), ««Lo Spirito Santo scenderà su di te» (vv. 35-37). E per tre volte è descritta la reazione di Maria. Sulle prime ella rimane turbata, e si interroga che senso avesse mai un tale saluto (v. 29). Poi muove un'obiezione, quasi implorando luce sul modo col quale dovrà collaborare ad un evento umanamente impossibile: come potrà diventare madre, una che ha scelto di restare vergine? (v. 34). E dopo che l'angelo la rassicura sul come potrà avverarsi l'incredibile («Lo Spirito Santo scenderà su di te»), Maria si consegna a Dio, dicendo: «Eccomi, io sono la serva del Signore. Oh sì, avvenga di me secondo la tua parola!» (v. 38a).

Nella risposta di Maria avvertiamo l'eco indubbia delle formule che tutto il popolo d'Israele soleva pronunciare, allorché dava il proprio consenso all'alleanza: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8; 24,3.7), «Noi

serviremo il Signore» (Gs 24,24), «Faremo come tu dici» (Esd 10,12; Ne 5,12; IMac 13,9). Nel dialogo di Maria con l'angelo, rivive il dinamismo delle interpellanze tra l'assemblea d'Israele e i suoi mediatori, quando si trattava di vincolarsi al patto. Nell'intenzione dell'evangelista, ciò significa che la fede d'Israele matura sulle labbra di Maria. Realmente ella è "figlia di Sion"! E a coronamento della scena Luca scrive che «l'angelo si partì da lei» (v. 38b), quasi per recare la risposta a Dio, come già fece Mosè al Sinai (cf. Es 19,8b).

Le nozze di Cana. Giovanni introduce quest'episodio con l'inciso "il terzo giorno" (Gv 2,1). Così facendo egli manifesta il proposito di voler inquadrare il racconto anche nell'ottica dell'alleanza sinaitica, con le seguenti corrispondenze di base: al Sinai, "il terzo giorno", Jhwh rivelò la sua gloria, dando la legge dell'alleanza a Mosè, affinché il popolo credesse anche in lui (Es 19,10.11.16); a Cana, "il terzo giorno", Gesù rivelò la sua gloria dando il vino nuovo, simbolo del suo vangelo, che è la legge della nuova alleanza, e i discepoli credettero in lui (Gv 2,1-11).

Nell'ambito di questi richiami vicendevoli tra il Sinai e Cana trova collocazione anche il suggerimento di Maria ai servi delle nozze: «Quanto egli vi dirà, fatelo» (v. 5). Esso echeggia da vicino la dichiarazione di fede emessa da Israele al Sinai: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8; cf. 24,3.7).

È sintomatico il fatto che Giovanni ponga sulle labbra della Vergine le parole che il popolo eletto pronunciò al Sinai. Abbiamo qui una identificazione, sia pure indiretta, tra la *comunità di Israele* e *la madre di Gesù.* E siccome nel linguaggio biblico- giudaico il popolo è rappresentato sovente sotto l'immagine di una "donna", si può comprendere come Gesù, rivolgendosi a sua madre, usi il termine "donna" (Gv 2,4), altrimenti inconsueto in un dialogo tra madre e figlio. Sarebbe questa la versione giovannea del tema lucano di Maria "figlia di Sion". In termini più espliciti: Gesù vede nella madre sua l'incarnazione ideale dell'antico Israele giunto alla pienezza dei tempi.

II - MARIA ARCA DELLA NUOVA ALLEANZA

1. "ALLEANZA" E "ARCA" NELL'AT - Le tradizioni dell'AT associano strettamente la nozione di alleanza a quella di arca. Infatti appena fu conclusa l'alleanza fra Dio e il popolo d'Israele al monte Sinai, il Signore diede quest'ordine: «Mi facciano essi un santuario, sì che io abiti in mezzo a loro» (Es 25,8). Gli israeliti, allora, eressero la "tenda di convegno" e all'interno della medesima sempre per ordine del Signore collocarono l'arca dell'alleanza. Essa aveva la forma di un cofano rettangolare ricavato da legno di acacia; poteva misurare all'incirca cm 112 di lunghezza e 66 sia in larghezza che in altezza (Es 25,10). Dentro questo tempietto erano custodite le due tavole che recavano incisi i dieci comandamenti dati da Dio a Mosè sul Sinai [Decalogo], quale documento-base che avrebbe regolato l'alleanza (Es 25,16; 31,18; Dt 10, 1-5). L'arca, pertanto, divenne il segno sensibile della presenza di Dio in mezzo al suo popolo, in conseguenza del patto sinaitico: «Stabilirò la mia dimora in mezzo a voi e io non vi respingerò. Camminerò in mezzo a voi, sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Lv 26,11).

Per rappresentare questa "dimora" di Dio nel seno del suo popolo (la *Sekinah),* i libri dell'AT impiegano sovente l'immagine della nube. Con l'uso di questo elemento figurativo-simbolico, essi parlano di Dio che scende ad abitare sul monte Sinai (Es 24,16), nella tenda di convegno (Es 40,34-35) e, infine, nel santo dei santi del tempio di Gerusalemme (IRe 8,10-12; cf. 2Cr 5,13b). Qui l'arca ebbe sistemazione definitiva, dopo l'insediamento di Israele in Palestina.

2. IL GREMBO DI MARIA, TABERNACOLO DI DIO — Le linee sparse delle tradizioni sull'arca trovano una singolare convergenza in Maria. Soprattutto Luca ci è di guida per questa rilettura mariana del simbolismo connesso all'arca.

Anzitutto *l'annunciazione.* Infatti Lc 1,35 (a giudizio di molti esegeti) sembra il ricalco di Es 40,34-35. In quest'ultimo brano leggiamo che «la nube coprì la tenda di convegno e la gloria del Signore riempì la dimora... La nube adombrava *[epeskiazen]* la tenda di convegno e la gloria del Signore riempiva la

dimora». Quindi la nube che avvolgeva la tenda era come il segno che all'interno di essa dimorava la "presenza" del Signore. Analogamente in Lc 1,35 è detto che la nube dello Spirito verrà a posarsi su Maria (*episkidsei soi),* e come effetto di questa adombrazione, il grembo di lei sarà riempito della presenza di un Essere divino: il Santo, Figlio di Dio.

Dopo l'annunciazione, nel testo lucano segue *la visita di Maria a Elisabetta.* Questa pagina è modellata visibilmente sul capitolo sesto del secondo libro di Samuele, dove si narra il trasferimento dell'arca dell'alleanza da Baala di Giuda a Gerusalemme, per ordine di Davide. Ed ecco alcune delle rassomiglianze che intercorrono fra i due racconti: *a)* Entrambi gli episodi hanno luogo nella regione di Giuda, quasi come teatro d'azione (2Sam 6,1-2; Le 1,39). *b)* Ambedue i viaggi sono caratterizzati da manifestazioni di gioia: del popolo e di Davide, che danza davanti all'arca (2Sam 6,5.12.14.16); di Elisabetta e di Giovanni Battista, che "sussulta" nel seno materno (Lc 1,41.44).

c) La presenza dell'arca in casa di Obed-Edom e l'ingresso di Maria in casa di Zaccaria sono motivo di benedizione (2Sam 6,11.12; Lc 1,41). *d)* Davide esclama: «Come potrà venire da me l'arca del Signore?» (2Sam 6,9). Ed Elisabetta: «A che debbo che la madre del mio Signore venga a me?» (Lc 1,43). Dal confronto dei testi, colpisce il parallelismo "l'arca del Signore" e "la madre del mio Signore". Ormai la nuova arca è Maria. Di fronte ad essa come già dinanzi a quella antica uno avverte il senso della propria indegnità e del rispetto dovuto al sacro,

e) L'arca rimase in casa di Obed-Edom tre mesi (2Sam 6,11); Maria si trattiene presso Elisabetta circa tre mesi (Lc 1,56).

Dall'insieme dei suddetti incontri fra i due episodi, si deduce il seguente messaggio. Col suo "sì" all'annuncio divino, Maria accoglie la proposta dell'*alleanza* nuova che Dio le rivela mediante l'angelo Gabriele; di conseguenza, con Gesù in grembo ella appare come *Varca* ove riposa Dio, fatto uomo. Ricompaiono, dunque, attualizzati in Maria, i concetti di alleanza e di arca, così strettamente collegati già nella teologia dell'AT.

III - MARIA PERSONIFICAZIONE DI GERUSALEMME — La città di Gerusalemme, cuore di Israele, prepara la tipologia di Maria almeno sotto due aspetti: come "figlia di Sion" e come "madre universale".

1. "FIGLIA DI SION" –

a. *Origine e senso di un titolo* - Anche Gerusalemme, città posta sui monti, aveva la sua rocca, chiamata Sion. Su questa sommità, verso nord-est, il re Salomone (970 ca. - 930 ca.) costruì il complesso del tempio e della reggia (2Sam 24,16-25; cf. 2Cr 3,1). All'interno del tempio, precisamente nel santo dei santi, fece trasportare l'arca (IRe 8,1-8). Da allora col nome di Sion si volle indicare soprattutto il monte del tempio (Is 18,7; Ger 26,18; Sal 2,6 e 48,2-3). Sion, pertanto, era considerato la zona più sacra di Gerusalemme, perché lì dimorava simbolicamente il Signore, nella sua casa. Perciò il colle di Sion passò a designare tutta Gerusalemme (Is 37,32; 52,1; Ger 26,18; 51,35; Sof 3,16) e qualche volta anche l'intero Israele (Is 46,13; Sal 149,2), in quanto Gerusalemme era il centro religioso e politico della comunità ebraica.

V'è poi da notare che il linguaggio biblico, per designare una nazione o una città e i suoi abitanti, usa l'espressione "figlia di", seguita dal nome della rispettiva terra o località: figlia di Babilonia (Sai 137,8; Ger 50,42), figlia di Edom (Lam 4,21), figlia d'Egitto (Ger 46,11)... Al pari, l'espressione "figlia di Sion" significava la città di Gerusalemme e quanti dimoravano fra le sue mura (2Re 19,21; Is 10,32; 37,22; 52,2; Ger 6,2ss; Lam 2,13); oppure, benché più raramente, essa indicava il suolo e il popolo d'Israele (Sof 3,14; Lam 2,1).

Vi sono tre celebri oracoli dei profeti Zaccaria (2,14-15; 9,9-10), Sofonia (3,14-17) e Gioele (2,21-27) in cui la "figlia di Sion" è invitata a gioire intensamente. Il motivo di tanta letizia è che il suo Dio abita in mezzo ad essa; perciò non deve temere: il Signore, infatti, è suo re e suo salvatore. Con queste parole i profeti citati rivelavano ai loro fratelli lo stato di felicità che sarebbe

i

conseguito alla desolazione dell'esilio babilonese.

Dobbiamo rilevare inoltre che, ai tempi del NT, soprattutto il testo di Zc 9,9 era divenuto un luogo classico della speranza giudaica, volta alla redenzione messianica. Una prova indubbia di questo fatto si ha, per es., in Mt 21,5 e Gv 12,15.

b. *Applicazione mariana* - Secondo parecchi esegeti odierni, nelle parole dell'angelo Gabriele a Maria vi sarebbe l'eco abbastanza distinta del messaggio che i suddetti profeti rivolgevano alla "figlia di Sion". Anche Maria, infatti, è invitata a rallegrarsi (Lc 1,28: «Esulta, o piena di grazia!»). Non deve temere (Lc 1,30), perché il Figlio di Dio prenderà dimora in lei (Lc l,31-32a), facendo del suo grembo quasi un nuovo tempio. Egli sarà re e salvatore della nuova casa di Giacobbe (Lc l,32b-33; cf. 2,11), che è la chiesa.

Luca, in altre parole, con un sottile gioco di allusioni applicherebbe a Maria le profezie che Zaccaria, Sofonia e Gioele indirizzavano alla figlia di Sion. Mediante questo procedimento letterario (che è una forma di *midras)* egli intende identificare Maria con la "figlia di Sion", cioè con Gerusalemme e tutto il popolo d'Israele, purificato dalla prova dell'esilio ed erede delle promesse di salvezza. La vergine di Nazareth, nella sua persona individua, sarebbe quindi tipo rappresentativo del "resto d'Israele", cioè di questo "popolo umile e povero" che confida nel nome del Signore (Sof 3,12-13). L'antico Israele, da secoli in cammino verso il messia redentore, si realizza perfettamente in questa sua figlia. Maria è il fiore d'Israele!

2. GERUSALEMME, MADRE UNIVERSALE –

a. *La dottrina dell'AT, specie i profeti* - Il tema di Gerusalemme "madre di tutte le genti" interessa una vasta area dell'AT, in modo particolare la letteratura profetica. Esso ha rapporto con la meravigliosa rifioritura della nazione ebraica, prevista come susseguente al ritorno dall'esilio babilonese.

Il messaggio è così articolato. L'esilio è conseguenza dell'infedeltà a Dio e alla sua legge (Dt 4,25-27; 28, 62-66). Questo è il motivo per cui il Signore ha permesso che Israele fosse sradicato dalla sua terra. Gli ebrei divengono allora "i dispersi figli di Dio". L'esilio, frutto del peccato, è la dispersione per eccellenza; è la diaspora, lo smembramento del popolo di Dio.

Ma il Signore non abbandona i suoi. Egli continua ad inviare i profeti agli esuli (Dt 4,29-31; 30,1-6). Ed allorché il popolo si converte alla loro predicazione, Dio raduna i suoi figli dalla diaspora. Per mezzo del suo Servo, il Servo sofferente di Jhwh (Is 49,5-6), egli li riconduce alla loro terra, li raduna nell'unità (Ger 23,8; Ez 39,26-29). E ad essi aggrega anche i pagani, che si convertiranno a Jhwh come unico vero Dio (Is 14,1; 60,3ss; Ger 3,17).

Sullo sfondo di questa grandiosa restaurazione acquistano un risalto singolarissimo Gerusalemme e il tempio, ricostruiti dalle rovine. Il *tempio* è il luogo privilegiato della riunificazione (Ez 37,21.26-28; 2Mac 1,27-29; 2,18). Entro il suo perimetro, sia gli ebrei che i pagani convertiti si fonderanno per adorare lo stesso Signore; d'ora innanzi tutti i popoli sono membri dell'alleanza nuova, che Dio offre ed estende all'intera umanità (Is 14,lb; 56,6-7; 66,18-21). Dice Zc 2,15; «Nazioni numerose aderiranno al Signore in quel giorno e diverranno suo popolo ed egli dimorerà in mezzo a te». *Gerusalemme,* poi, è salutata come "madre" di questi figli innumerevoli, che Dio ha convogliato entro le sue mura (Is 49,21; 60,1-9; Sal 87; Tb 13,11-13). Quella cinta muraria, in effetti, si configurava come un grembo, che racchiudeva il tempio e tutti coloro che vi si radunavano per adorare l'unico Dio.

b. *Rilettura mariana* - A seguito dell'opera salvifica di Gesù, gli autori del NT traspongono a livello cristologico-mariano i suddetti temi. Giovanni sembra offrire la sintesi più organica, che potremmo così riassumere.

Gesù, con la sua morte, è colui che raduna i dispersi figli di Dio (Gv 1,51-52). I dispersi, però, non sono soltanto gli ebrei, ma tutti gli uomini, in quanto esposti alle insidie del lupo, ossia del maligno, che rapisce e disperde (Gv 10,12; cf. 16,32). Tuttavia essi possono riscattarsi accogliendo Cristo e la sua parola; a

questa condizione divengono figli di Dio, come scrive Gv 1,12: «A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio» (cf. anche lGv 5,1). E Cristo, Servo sofferente del Padre, l'Agnello di Dio (cf. Gv 1,29.36), ricompone l'umanità dispersa in un altro tempio e in un'altra Gerusalemme.

Il vero tempio è la persona stessa di Gesù, morto e risuscitato (Gv 2,19-22). In lui il Padre e il Figlio sono una sola realtà (Gv 10,30), sono il santuario della nuova alleanza: «Non vidi alcun tempio in essa [la nuova Gerusalemme], perché il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio» (Ap 21,22).

E *la vera Gerusalemme è* costituita dal gregge dei discepoli, cioè la chiesa, nella quale Gesù attrae e raduna sia gli ebrei che i gentili (Gv 10,16; 11,51-52; 12,32-33). Di questa nuova Gerusalemme-madre universale Maria è la personificazione e la figura ideale. Infatti, se il profeta diceva all'antica Gerusalemme; «Ecco i tuoi figli radunati insieme» (Is 60,4; cf. Bar 4,37; 5,45), ora Gesù, che muore per radunare i dispersi figli di Dio, dice a sua madre: «Donna, ecco il tuo figlio» (Gv 19,26). In quell'istante, egli affidava alle sue cure materne il discepolo amato, il quale rappresentava tutti i suoi discepoli di ogni tempo. Così ha pensato un'antica e incessante tradizione della chiesa, fondata sul senso letterale del testo di (Gv 19,25-27).

In altre parole, i titoli e le immagini della Gerusalemme terrena sono riferiti da Giovanni alla madre di Gesù. Gerusalemme era raffigurata come donna-madre di Israele e delle nazioni, finalmente radunate dalla stessa fede nel tempio che sorgeva dentro le sue mura (Ez 16,8.20; 23,2-4; Ger 2,2; Sal 86,5 LXX; *Ap Baruc* 10,7; *IV Esd* 9,38-10,57...). In versione messianica, la Vergine è donna-madre universale dei discepoli di Gesù, cioè di questi "dispersi figli di Dio", unificati nel mistico tempio della persona di Cristo, che ella ha rivestito della nostra carne nel suo grembo materno. Il grembo di Gerusalemme è ora il grembo di Maria.

IV - DA ISRAELE, POPOLO DELLA "MEMORIA", A MARIA, CHE "CONSERVA TUTTO NEL CUORE" — «E sua madre conservava tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2,51b; cf. v. 19): questo celebre ritornello del Vangelo di Luca ci rivela quanto Maria avesse fatto propria la spiritualità di Israele, popolo cui apparteneva.

1. LA "MEMORIA" NELL'AT - Lungo tutto l'AT, infatti, si fa obbligo al popolo eletto di ricordare e meditare nel proprio cuore quanto Dio ha fatto in suo favore. È celebre, al riguardo, l'esortazione del Deuteronomio: «Guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli. Ricordati... interroga i tempi antichi... Guardatevi dal dimenticare l'alleanza del Signore vostro Dio» (Dt 4,9-10.23.32).

Il memoriale cui deve applicarsi ogni pio israelita comprende l'intera storia della salvezza: i giorni del tempo antico (Dt 32,7a; 4,32a); gli anni lontani (Dt 32,7b); i tempi passati, fin dall'inizio (Sai 78,2; Is 46,9), dal giorno in cui Dio creò l'uomo sulla terra (Dt 4,32b). Nulla di quanto il Signore ha operato in grazia dei suoi deve cadere in oblio. Ed ecco alcuni degli aspetti maggiormente inculcati da questa "anamnesi", congenita alla fede di Israele.

a. *Memoria e sapienza* - La tradizione biblica definisce come sapiente la persona che "ricorda", che "custodisce nel cuore" gli innumerevoli gesti salvifici di cui il Signore ha dato prova in ogni epoca. Tra i personaggi della storia biblica che hanno incarnato questo ideale, vi è il Siracide, che rievoca le vicende dei padri d'Israele (Sir 44,1-50,21; 50,27.28). Vi è Giuditta, quando esorta i suoi fratelli a ricordare le prove che il Signore fece passare ad Abramo, Isacco e Giacobbe (Gdt 8,26.29). Vi è ancora lo scriba, il quale, dovendo stare sempre a contatto coi libri sacri in virtù della sua professione, «medita la legge dell'Altissimo, indaga la sapienza di tutti gli antichi, si dedica allo studio delle profezie... sarà ricolmato dello spirito di intelligenza, come pioggia effonderà parole di sapienza» (Sir 39,lb-6bc).

b. *Memoria e attualizzazione* - La memoria di cui ci parla la Bibbia ha sempre

i

uno scopo dinamico. Non è accademica, non è libresca o nozionistica. Al contrario, essa guarda al passato per meglio intendere il presente. Dio si è rivelato negli eventi trascorsi della storia d'Israele. Ritornare pertanto con la mente a quei fatti significa conoscere sempre meglio chi è il Signore e qual è la sua volontà per l'ora che si vive adesso. Tutto scaturisce da questa convinzione: ciò che il Signore ha operato in passato per i suoi eletti, è garanzia che egli farà altrettanto nelle circostanze presenti e in quelle future, poiché immutabile è il suo amore. Filone di Alessandria (+ 45 ca. d.C.) aveva ragione di scrivere: «La fede nell'avvenire proviene da quanto si verificò nei tempi che furono» *(De vita Moysis* II). Per esempio, dalle vicende sperimentate nei quarant'anni del deserto, Israele potrà effettivamente riconoscere che Dio lo corregge come un padre (Dt 8,2.5). Se poi il Signore si è mostrato compassionevole con Israele riscattandolo dalla servitù del faraone, Israele dovrà a sua volta nutrire sentimenti benigni verso lo schiavo, il forestiero, l'orfano, la vedova (Dt 5,14-15; 15,12-15; 24,17-22). Perfino delle proprie infedeltà Israele dovrà fare memoria; esse dimostrano che Dio ama per primo, per pura grazia, e non per i nostri meriti (Dt 9,4-7; Mi 6,3-4.5; Ez 20,43-44; 36,31-32).

c. *Memoria nell'ora della sofferenza* - Dai libri dell'AT, specialmente quelli più tardivi, e dal giudaismo contemporaneo al NT apprendiamo in che modo il popolo eletto e ciascuno dei suoi membri impegnava la propria fede nei momenti di grave tribolazione. Posto di fronte alla prova, quando sembra preclusa ogni via di scampo, Israele si volge al passato per ricordare le molteplici liberazioni che Dio concesse ai padri (Sal 22,5-6), nei tempi antichi (Sal 44,2; 77,6.12; 143,5; Is 63,11), nelle generazioni passate, fin dall'eternità (Sir 2,10; 51,8; IMac 2,61). La memoria privilegiata è sempre quella dell'esodo egiziano, vero archetipo di tutte le successive redenzioni di Israele. Come Dio liberò il suo popolo dalla mano del faraone, così lo libererà da ogni altra angustia (Dt 7,17-19). Eterno, infatti, è il suo amore (Sal 136,1 ss).

La memoria dei fatti è congiunta alla memoria dei padri, cioè delie persone che ne furono i protagonisti. Essi conobbero tante tribolazioni, ma il Signore li soccorse in risposta alla loro costanza nella fede. Dice il Sal 22,5-6 (il salmo che Gesù recitò in croce): «In te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati; a te gridarono e furono salvi, sperando in te non rimasero delusi».

Contemplando le numerose liberazioni che Dio aveva concesso ai padri, Israele consolidava la speranza che Dio avrebbe visitato e redento il suo popolo mediante il Messia (cf. Le 1,67-79).

2. ATTUALIZZAZIONE MARIANA - Ora, quella che fu la riflessione sapienziale di tutto Israele e di ogni israelita, diviene eredità di Maria. Per comprendere chi è Gesù, ella ripete in sé l'itinerario spirituale del popolo da cui discende. Difatti, in che modo si atteggia la Vergine di fronte a ciò che fa e dice Gesù, "Sapienza di Dio"? (cf. ICor 1,24.30). Ella "conserva" il ricordo di quei fatti e di quelle parole (Lc 2,19a.51b); ma non in maniera statica, poiché si studia anche di approfondirne il senso, «ponendoli a confronto» (Lc 2,19b: *symbàllousa).*

Il verbo *symbàllo,* usato da Luca nel passo appena citato (2,19b), significa interpretare, dare la retta spiegazione, fare l'esegesi. Questa semantica di *symbdllò* è confortata da numerosi passi della letteratura greca, soprattutto del genere oracolare. Infatti è frequente il caso in cui un responso dato dalla divinità presso un santuario contenga qualcosa di oscuro. Spetta allora al cresmologo, ossia all'interprete di oracoli, far luce sull'enigma. E l'attività del cresmologo, in casi simili, è designata abitualmente col verbo *symbàllo,* lo stesso impiegato da Lc 2,19a.

Ecco, pertanto, lo sviluppo dinamico della fede di Maria: ricordare per approfondire, per attualizzare, per interpretare. In questo processo di crescita, ella si volgeva anche all'AT, come suggerisce il *Magnificat,* l'inno in cui la Vergine, a somiglianza dello scriba sapiente, «fa piovere i detti della sua sapienza e loda il Signore nella preghiera» (Sir 39,6).

In particolare Maria «conserva nel cuore» anche le parole di Gesù non capite sul momento. Per esempio, quando ella assieme a Giuseppe ritrova Gesù nel tempio, dà sfogo ad un lamento, indice di sofferenza intensa: «Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo» (Lc 2,48). Ma tanto lei che Giuseppe non compresero la risposta di Gesù (v. 50). Malgrado questo, soggiunge l'evangelista, Maria «serbava tutte queste cose nel suo cuore» (v. 51b): a somiglianza (si direbbe) dei saggi che si raccolgono in meditazione sugli enigmi della parola di Dio. Verranno poi i giorni in cui Gesù preannuncerà che dovrà soffrire, morire e risorgere il terzo giorno (Lc 9,22.43-44; 18,31-33; cf. 24,6-7.26-27.44-46). Luca, benché in forma indiretta, ci fa sapere che Maria era attenta uditrice della parola di Dio, predicata da Gesù (Lc 8,19-21; 11,26-28). È da presumere, allora, che lei, educata alla fede dei suoi padri, facesse memoria attiva di quegli oracoli aperti sulla morte e risurrezione del Figlio. Israele, abbiamo visto, nei momenti calamitosi e bui interpellava il proprio passato. Ebbene: se Dio, nei tempi andati, aveva redento il suo popolo e i giusti sofferenti da angustie mortali, anche ora può dare compimento alla promessa che il Cristo deve risuscitare dai morti. La catechesi degli Atti degli Apostoli dichiara effettivamente che «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri» (At 3,13; 5,30) ha liberato dal regno dei morti il suo servo Gesù, il Santo e il Giusto messo a morte dagli empi (At 2,22-24.27-28.31-32; 3,14-15; 7,52; 10,38; 13,28.35.37).

Di tal genere è presumibile che fossero i pensieri di Maria, che tutto custodiva nello scrigno delle sue memorie sapienziali.

V - MARIA "PROFETICAMENTE ADOMBRATA" NELL'AT — Dalla somma di elementi che abbiamo condensato nelle colonne precedenti, e da quanto andremo dicendo in queste ultime, apparirà forse più chiaro in qual senso Maria può dirsi "profeticamente adombrata" (*LG* 55) nei tre celebri oracoli di Is 7,14, Mi 5,2 e Gen 3,15.

- Is 7,14: CONTESTO ORIGINALE

La profezia di Is 7,14 s'inquadra nelle vicende della guerra mossa da Razon (Rezin) e Pekach, rispettivamente re di Damasco e di Israele, contro Acaz, re di Giuda, appena salito al trono all'età di vent'anni. Siamo nel 734-733 a.C. (Is 7,1; 2Re 16,1-17; 2Cr 28,5-25). La "giovane donna" (ebr. *'almah)* cui accenna il profeta è Abia (Abi), moglie di Acaz (cf. 2Re 18,2). Il figlio che darà alla luce è Ezechia, chiamato col nome augurale di "Emmanuele", cioè "Dio con noi": un titolo che suonava come una promessa nelle circostanze critiche del momento. E Dio mostrerà realmente di «essere col suo popolo» (cf. Is 8,10). Grazie ad Ezechia, la casa di Davide non si estinguerà. Ezechia nasce, secondo i computi più attendibili, nell'inverno del 733-732. Anch'egli dovrà nutrirsi di "panna e miele" (v. 15a). Dal contesto prossimo di Is 7,22-25, si deduce che panna e miele sono gli unici alimenti prodotti da un suolo immiserito dalla guerra in corso e votato all'abbandono dell'agricoltura. Tuttavia questo regime non durerà a lungo. Infatti i due re assediami furono sconfitti quando Ezechia aveva poco più di un anno (Damasco cade nelle mani di Tiglat-Pilezer nel 732). A quell'età il fanciullo poteva «rigettare il male e scegliere il bene» (v. 16a): frase, questa, che messa a confronto col prezioso parallelo di Is 8,4 significa "chiamare papà e mamma", e quindi «manifestare i primi segni della discrezione» (cf. Gen 4,11).

INTERPRETAZIONE MATTEANA

Matteo rilegge in senso pieno l'oracolo di Is 7,14. Gesù discendente dalla casa di Davide mediante la paternità legale di Giuseppe, figlio di Davide (Mt 1,20) è il vero "Emmanuele - Dio con noi" (Mt 1,23; cf.28,20). La chiesa da lui fondata (Mt 16,18) è la nuova casa di Davide (cf. Lc 1,32-33). Essa gode stabilità perpetua, nonostante le forze del male che la insidiano (Mt 16,18: «...le porte degli inferi non prevarranno...»). Gesù infatti ha promesso: «*Io sarò con voi* [=ecco l'Emmanuele], sempre, sino alla consumazione del tempo» (Mt 28,20).

Pertanto, come l'Emmanuele-Ezechia garantì la sopravvivenza della dinastia

i

davidica, allora gravemente minacciata, così l'Emmanuele-Cristo assicura che la sua chiesa, la quale subentra all'antica casa di Davide, non soccomberà di fronte al maligno. Cristo, infatti, è sempre con lei.

Maria, invece, è la "vergine" (gr. *parthénos),* madre dell'Emmanuele-Cristo che regna in eterno sul trono di Davide (Mt 16; 28,20; cf. Le 1,32-33). Se nel caso di Abi il termine *'almah* (tradotto dai LXX con *parthénos)* significava semplicemente "giovane donna", che concepisce secondo le normali leggi di natura, nella situazione di Maria si verifica un mutamento del tutto imprevisto: ella è "vergine" in senso stretto, in quanto concepisce per sola virtù dello Spirito Santo (Mt 1,18-25). Si vede, quindi, come il NT stia in linea di continuità con l'AT, ma al tempo stesso lo superi (cf. Mt 5,17).

Mi 5,2: CONTESTO ORIGINALE - Dopo la tribolazione dell'esilio babilonese, assimilata agli spasimi di una donna in doglie di parto, il Signore riscatterà Gerusalemme "figlia di Sion" dall'oppressione dei suoi nemici (Mi 4,9-10). L'antica sovranità (quella della casa di Davide, come sembra) sarà ristabilita sull'Ofel, il quartiere regale della città (Mi 4,8). Così Dio torna a regnare sul monte Sion, per sempre (Mi 4,7).

Questa rinnovata regalità di Jhwh su Israele si attua mediante un condottiero che avrà i natali in Betlemme di Efrata, la meno appariscente tra le numerose città di Giuda (Mi 5,la). Le origini di lui sono assai remote (Mi 5,lb), poiché (così pare suggerire il testo) esse risalgono all'antica casa di Davide (cf. Mi 4,8 e 2Sam 5,4-10; 7,1-17). La nascita del futuro liberatore è intravista per la fine dell'esilio. Il Signore ha permesso l'abbandono del popolo in balìa degli stranieri; questa situazione, dice il profeta, durerà «fino a quando *colei che deve partorire partorirà*» (Mi 5,2a). Il veggente indica qui la madre dell'atteso re di Giuda. Egli porrà fine allo scisma figli di Israele (v. 3b). Insomma: la sua presenza e la sua opera sono sinonimo di "pace" (v. 4). Ai tempi del NT l'oracolo di Mi 5,1-2 era sicuramente riferito al re messia, tanto da parte dei sacerdoti e degli scribi (Mt 2,5-6), come da parte della gente comune (Gv 7,40-42).

RILETTURA MARIANA - Nella parte che riguarda la madre del messia («colei che deve partorire»), la suddetta profezia sembra sia echeggiata da Luca 2,6-7. Tale è l'opinione di non pochi esegeti, i quali propongono il seguente confronto tra il testo di Michea e quello di Luca: Michea 5,1. «E tu, *Betlemme* di Efrata, così piccola per essere tra i capoluoghi di *Giuda*...

Sino al *tempo* in cui *partorirà* colei che deve *partorire*...Egli starà là e *pascerà* con la forza del Signore con *la gloria* [LXX] del nome *del Signore* suo Dio...

E tale sarà la *pace*». In conclusione: come già per i testi della "figlia di Sion" e per 2Sam 6, anche nel presente caso Luca trascrive l'AT quasi in filigrana. Non lo cita espressamente, ma vi allude in trasparenza.

GEN 3,15: CONTESTO ORIGINALE - Nell'economia del racconto dì Gen 2,18-3,21 la "donna" è Eva. Il "seme del serpente" designa coloro che si lasciano adescare dal seduttore, divenendo così suoi figli, suoi gregari, col seguirne l'istigazione al male (cf. Sap 2,24; Gv 8,44). Per esclusione, il "seme della donna" sarà costituito da coloro che si mantengono fedeli alle vie di Dio. A questa discendenza della donna Dio promette la vittoria definitiva sui seguaci del serpente, ossia sulle forze del" maligno. Luca 2,4. «Anche Giuseppe salì in *Giudea*, e alla città di Davide, chiamata *Betlemme.* 6-7...si compirono per lei i *giorni* del *parto* e *partorì* il suo figlio primogenito. 8-9. C'erano in quella regione dei *pastori* e *la gloria del Signore* li avvolse di luce...14... e *pace* in terra...». Per la versione greca dei Settanta (sec. III-II a.C.) si tratta di un personaggio individuo: «*Egli* ti schiaccerà la testa». La mancata concordanza del pronome maschile *autós* (=egli) col sostantivo neutro *spèrma* (= seme), al quale si riferisce, fa capire che negli ambienti dei Settanta la speranza messianica guardava a un messia personale. Il "seme-discendenza" della donna si concretizza in un individuo. La versione aramaica del *targum* palestinese (facilmente di epoca precristiana) dà luogo alla seguente istruttiva parafrasi: «Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra i discendenti dei tuoi figli e i discendenti dei

suoi figli. E avverrà che quando i figli della donna osservano i precetti della legge [mosaica, ti prenderanno di mira e ti schiacceranno la testa.
Quando invece si dimenticano dei precetti della legge, sarai tu ad insidiarli e morderli al calcagno. Tuttavia, per essi vi sarà un rimedio, mentre per te non vi sarà rimedio. Essi troveranno una cura per il calcagno nel giorno del re messia» (recensione dello Pseudo-Gionata, sostanzialmente identica a quella del cod. Neofiti e del *Targum* frammentario).

A norma dunque di questa rilettura, il "seme" della donna assume una connotazione ben circoscritta. Esso è identificato in coloro che osservano (o non osservano) la legge di Mosè. La menzione della legge mosaica riconduce il lettore all'interno del popolo d'Israele, l'unico popolo che conosca e si regga secondo gli ordinamenti di quella legge. Quando gli israeliti osservano le prescrizioni mosaiche, schiacceranno la testa al serpente e alla sua progenie; quando, invece, le trasgrediscono, sarà il serpente a morderli al calcagno. Ma si tratta di una vittoria parziale. Infatti nei giorni del messia gli israeliti saranno guariti dalla ferita al calcagno, mentre per il serpente non vi sarà rimedio alcuno. Secondo gli elementi della suddetta parafrasi targumica, si evince che la donna di Gen 3.15 rappresenta non tanto l'umanità in genere, quanto la comunità d'Israele in cammino verso la redenzione messianica. In una parola: il popolo eletto col suo messia. Già si profila il quadro di Ap 12.
RILETTURA NEOTESTAMENTARIA IN AP 12 - Fra gli scritti del NT Ap 12 trascrive il vaticinio di Gen 3,15 in versione cristologico-ecclesiale. Sono manifesti i contatti tra Ap 12 e Gen 3,15. Infatti il drago è qualificato come «il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana, e che seduce tutta la terra» (Ap 12,9). Muove guerra aperta contro la donna. Prima tenta di divorare il figlio di lei, appena l'abbia generato (v. 4). Fallita questa insidia iniziale (vv. 5.12), insegue la donna (v. 13), vomita dietro a lei come un fiume d'acqua (v. 15), assorbito però dalla terra che si spalanca (v. 16). Il drago, allora, sfoga la sua irritazione contro la donna, scatenando la persecuzione «contro il resto della sua discendenza, contro quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù» (v. 17).

a. *Chi è la "donna vestita di sole"?* - È la "donna-sposa", che raffigura il popolo di Dio di ambedue i Testamenti. È la chiesa dell'antica alleanza, formata dalle dodici tribù d'Israele (Ap 12,1: le dodici stelle). Ed è anche la chiesa della nuova alleanza che, a prolungamento delle dodici tribù d'Israele (Ap 21,12), è fondata sui dodici apostoli (Ap 21,14) e comprende tutti gli altri discepoli di Cristo (Ap 12,17).

La donna è in preda alle doglie del parto (v. 2). Il drago le si pone dinanzi per divorare il bambino, che sta per nascere (v. 4b). Ed essa «partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con uno scettro di ferro, e il figlio maschio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono» (v. 5). Di che si tratta?

Il travaglio della partoriente e il rapimento del suo neonato al trono di Dio non descrivono la nascita di Gesù a Betlemme, bensì il mistero pasquale ossia *Cora" della passione e risurrezione di Cristo.*

Questa lettura simbolica del gran segno di Ap 12,5 è confortata innanzitutto da Gv 16,21-22: un brano ove Gesù stesso parla della pena e della gioia che prova la donna quando dà alla luce una creatura, e applica questa allegoria all'afflizione che stava per invadere i discepoli a causa della sua morte, e al gaudio che poi avrebbero gustato al rivedere il Maestro risorto.

A fianco della tradizione giovannea si pone quella lucana degli Atti, quando parla della risurrezione di Gesù in termini di "generazione". Infatti il Sal 2,7 («Mio figlio sei tu, oggi *io ti ho generato*») è riferito da Paolo all'azione del Padre che risuscita il Figlio dai morti (At 13,32-34).

In terzo luogo, in Ap 12,5a («Un figlio maschio, destinato *a governare* tutte *le nazioni con scettro di ferro*») abbiamo una citazione del Sal 2,8.9; mentre nel v. 5b («Il figlio *fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono*») sembra confluire una reminiscenza del Sal 110,1 («Ha detto il Signore al mio Signore: *"Siedi alla*

mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi"»). Ora sappiamo che i Sal 2 e 110 sono fra quelli maggiormente utilizzati dal NT per l'annuncio della risurrezione di Cristo. Di riflesso, l'impiego abbinato dei due suddetti salmi in Ap 12,5 indurrebbe a una lettura simbolico-pasquale del parto della "donna" di Ap 12.

Quel parto sarebbe quindi un modo figurato per rappresentare l'angoscia profonda che sommerse la comunità dei discepoli di Gesù quando il Maestro fu loro tolto dalla violenza del potere delle tenebre (Gv 16,21a.22a; cf. Mc 2,20; Mt 9,15; Lc 5,35; 22,53). Il rapimento del bambino presso il trono di Dio è un'immagine plastica da riferirsi alla potenza del Padre che, liberando il Figlio dai vincoli della morte (cf. At 2,24), lo fa "rinascere" alla condizione gloriosa di risorto e gli conferisce la regalità universale (Ap 12,5.9-10a; cf. 1,18; 3,21; 5,9-13; 19,11-16...).

La donna è ogni chiesa cristiana che vive nel tempo. Lo spasimo del parto esprime efficacemente la tensione, la fatica che ciascuna comunità ecclesiale sperimenta nel dare alla luce il Cristo dal proprio seno. In altri termini, ogni gruppo dei discepoli del Signore è chiamato a testimoniare il vangelo, a generare Cristo per farlo crescere in noi fino alla statura perfetta (cf. Gal 4,19; Ef 4,13; Mc 3,35 e par. di Mt 12,50 e Lc 8,21). Ma, si sa, questa è vocazione ardua, tribolata, che si scontra quotidianamente con le forze del maligno (il drago). Eppure, nonostante le molte avversità, la chiesa giunge a partorire il suo Cristo, a realizzare cioè il suo impegno di vita evangelica. Di fronte agli apparati corposi e appariscenti del male, i risultati dei suoi sforzi appaiono deboli, fragili, come il bimbo appena generato. Però, conclude Vanni, «il gruppo sa che tutto quello che esprime di positivo è come assunto e fatto proprio dalla trascendenza divina, fin da ora; quanto esso riesce a realizzare adesso si pone sulla linea del trionfo escatologico, completo anche storicamente, che Cristo saprà realizzare alla fine».

Il resto di Ap 12,13-18 descrive la persecuzione che il serpente continua a infliggere alla donna, e il soccorso divino che la conforta nel deserto delle prove di quaggiù. Ma anche la persecuzione ha un limite; essa, infatti, dura «...un tempo, due tempi e la metà di un tempo» (v. 14), cioè la metà del numero sette, che è la cifra della totalità. Quindi una pienezza dimezzata. Per quanto sembrino lunghi e paurosi, i giorni del potere delle tenebre sono contati. Satana sa di avere "poco tempo" (Ap 12,12). Verrà, in effetti, la consumazione della storia, quando la donna peregrinante nel deserto diverrà la "donna-sposa" dell'Agnello (Ap 21,5), splenderà su di un monte alto ed elevato nelle sembianze della nuova Gerusalemme (Ap 21,2.10) nella quale «non ci sarà più la morte né lutto né lamento né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,4). Così saranno finiti i giorni del suo lutto (cf. Is 60,20).

Si potrebbe dunque concludere con questa impressione di fondo. Ap 12 trascrive in codice simbolico il mistero pasquale di Cristo, attualizzato nella chiesa. Si avvera il detto di Gesù: «Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi... Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo» (Gv 15,20; 16,33).

b. *V'è posto anche per Maria nella "donna" di Ap 12?*

La grande maggioranza degli esegeti risponde: la "donna" di Ap 12 simboleggia in primo piano, direttamente, la chiesa formata dal popolo di Dio di ambedue i Testamenti; indirettamente, quasi "in obliquo", può esservi inclusa anche la Vergine. In che senso? Ecco qualche tentativo di definizione.

1) Se il parto della donna rievoca per via simbolica la passione e risurrezione di Cristo, la mente del lettore corre alla scena di Gv 19,25-27. Da quelle righe apprendiamo che nell'ora in cui Gesù passava da questo mondo al Padre, la comunità messianica ai piedi della croce era rappresentata dal discepolo amato e da alcune donne (forse quattro). Fra costoro, l'evangelista conferisce un ruolo primario alla madre di Gesù. In quell'ora Gesù rivela a sua madre che ella ha un compito materno anche verso il discepolo, figura di tutti i

suoi discepoli (cf. Ap 12,17: «Il resto della discendenza di lei»).

2) La donna vestita di sole rimanda alla santa Vergine, salutata dall'angelo come *kecharitoménè,* "piena di grazia" (Lc 1,28). Ella è avvolta dalla compiacenza e dal favore misericordioso di Dio, suo Salvatore (Lc l,47b.48a.49a).

3) Stabilito che la donna di Ap 12 è figura simbolica del popolo di Dio, dal quale discende il messia, dovremmo ricordare che sul piano della storia Israele genera dal suo grembo il messia soltanto attraverso la maternità fisica di Maria, "figlia di Sion". Quindi, in senso lato, secondario e derivato, il parto descritto da Ap 12,5 può in qualche modo essere riferito al parto di Betlemme.

4) Abbiamo detto, il dolore lancinante della donna fissa con vigore incisivo le difficoltà che incontra la chiesa nell'accogliere e vivere il messaggio evangelico, in mezzo alle tribolazioni di quaggiù. Ebbene: anche a questo riguardo è opportuno osservare che la stessa madre di Gesù, «...avanzò nella peregrinazione della fede» (*LG* 58). Maria era discepola attenta nell'ascoltare le parole del Figlio (cf. Le 8,19-21). Ma quelle erano parole che, a volte, Maria non riusciva a comprendere, come per es. la risposta che Gesù le diede nel tempio, in un contesto di intensa sofferenza per lei e per Giuseppe (Lc 2,48.50.5lb). Erano parole che preannunciavano la morte e la risurrezione del Figlio dell'uomo (Lc 9,22.44; 11,27-28). Dunque, anche la fede di Maria maturava nella sofferenza, a somiglianza del chicco di frumento che, caduto in terra, muore per produrre molto frutto (cf. Gv12,24).

5) Pensando alla donna-chiesa, perseguitata da Satana nel deserto e confortata dall'assistenza divina, il credente non dimentica che Maria, la donna-madre di Gesù, faceva parte della chiesa di Gerusalemme (At 1,14): una chiesa che conobbe di buon'ora l'ostilità del mondo e la potenza soccorritrice del Signore risorto (cf. At 4,5-31; 5,17-41; 6,9-7,60; 8,1-3; 9,1-2; 12,1-9).

Levando infine lo sguardo alla donna-chiesa, sposa dell'Agnello, pienamente glorificata nei cieli nuovi e terra nuova della Gerusalemme celeste (Ap 21,1-22,5), è naturale associare a questa figura la persona di Maria, assunta dal Figlio alla gloria celeste. In lei, redenta nell'integrità del suo essere, la comunità dei credenti saluta e contempla con gioia il pegno della salvezza perfetta, che la Pasqua di Cristo effonderà su ogni creatura, nella vita del mondo che verrà.

VI - CONCLUSIONE — Le tematiche tratteggiate in questa voce dimostrano che anche per quanto attiene la persona e la missione di Maria l'AT prepara il Nuovo, e il Nuovo, lungi dall'abrogare l'Antico, lo porta a compimento (cf. Mt 5,17). Recentemente K. Stock dettava la seguente considerazione, a proposito di alcune sue ricerche su Lc 1,26-38: «La luce che si irradia dall'AT sul testo lucano può essere in qualche modo troppo concentrata e troppo densa. Ma non sembra darsi altra via per una giusta valutazione e considerazione degli elementi del testo lucano che il confronto con i modi di dire dell'AT, strutturalmente e contenutisticamente paralleli. In questo confronto viene precisato il loro tenore. Perciò vi possono essere sovraccarichi espressivi, ma difficilmente oscurità od errori di interpretazione. *Oscurità e decurtazioni del testo potranno tuttavia verificarsi, qualora si consideri troppo poco lo sfondo veterotestamentario»* (K. Stock, *La vocazione di Maria: Lc 1,26-38* in *Marianum* 45 [1983] 113, nota 41; mio è il corsivo). Volentieri sottoscrivo a questo criterio, che si può estendere senza difficoltà ad ogni passo mariano del NT.

B - MARIA NEL NT — I - INTRODUZIONE — Durante lunghi secoli la dottrina mariana nella chiesa cattolica era andata sviluppandosi senza grandi contestazioni. Ma da una trentina d'anni, specialmente dopo il Vat. II, la mariologia è entrata profondamente in crisi. Tre sono le ragioni principali:

a. l'attenzione si era troppo concentrata sulla persona singola di Maria e i suoi "privilegi": la teologia mariana era diventata così un trattato a sé, isolato dalla visione d'insieme sul mistero cristiano;

b. il contesto ecumenico ha reso i teologi cattolici e più ancora i biblisti fin troppo sensibili alle critiche dei protestanti;

i

c. la mariologia biblica recente è stata troppo dominata dall'uso del metodo storico-critico.

La linea da seguire per rispondere a queste tre sfide è chiara: bisogna approfondire ciò che *la s. Scrittura stessa* ci dice su Maria; però occorre non farlo in un modo riduttivo, limitandosi a ricostruire i fatti storici (il che rimane spesso aleatorio), ma si devono mettere in piena luce i testi stessi dei vangeli, cercando inoltre di approfondirli alla luce della tradizione. Così si viene già incontro alla seconda e alla terza sfida. La prima vale maggiormente per il teologo. Ma anche la teologia biblica deve aprire gli orizzonti della *storia della salvezza* e mostrare il posto che vi occupa Maria, la "figlia di Sion", nell'insieme del cammino del popolo di Dio. La mariologia prende inoltre il suo vero senso dalla *cristologia*, ma deve anche essere integrata nell'*ecclesiologia,* come ha voluto il Vat. II (*LG* VIII). Per l'equilibrio e la fecondità della mariologia, sarà sempre necessario proporla con questo triplice sforzo di integrazione teologica (nell'AT, nel mistero di Cristo e della chiesa).

II - PREPARAZIONE ALL'INCARNAZIONE — Due versetti del racconto dell'annunciazione mostrano che Maria era stata preparata da Dio alla missione unica che avrebbe dovuto svolgere nell'incarnazione.

1. "PIENA DI GRAZIA" (Lc 1,28) - Dopo un invito alla "figlia di Sion" ad entrare nella gioia escatologica *(chaire)* cf. Sof 3,14; Gl 2,21.23; Zc 9,9), l'angelo si rivolge alla Vergine col titolo "piena di grazia", che è la versione tradizionale di *kecharit Oménl* (participio perfetto passivo di *charitóo).* I verbi hanno valore causativo (*typhlóò*, per es., vuol dire rendere cieco, *typhlós);* il verbo *charitóo* significa che la grazia trasforma una persona, rendendola graziosa, amabile; così per es. nel testo parallelo di Ef 1,6: «La grazia con la quale ci ha gratificati nel Diletto», vale a dire «ci ha resi degni d'amore» (Crisostomo). Il titolo dato a Maria in Lc 1,28 descrive il cambiamento *già operato* in lei dalla grazia di Dio: era stata "purificata in antecedenza" (Sofronio, *Or. Il in Ann.,* 25). Secondo l'interpretazione diventata tradizionale, "piena di grazia" descrive la santità di Maria realizzata in lei dalla grazia, in preparazione all'evento dell'incarnazione. Una conferma viene dal genere letterario, molto simile a quello della vocazione di Gedeone in Gdc 6,11-24: l'angelo di Jhwh annuncia a Gedeone che dovrà salvare Israele dalla mano dei madianiti con la sua forza, cioè con la forza ch'egli *possiede già,* ma anche con l'aiuto del Signore. Il caso è analogo per Maria: era *già trasformata* dalla grazia di Dio, non solo per diventare la madre del messia, ma per esserlo rimanendo vergine. Dal contesto si vede quindi che quella grazia era anzitutto quella della *verginità.* Solo così si spiega la reazione di Maria, quando riceve l'annuncio della sua maternità imminente.

2. IL DESIDERIO DI RIMANERE VERGINE (Lc 1,34) - Secondo l'esegesi tradizionale (s. Gregorio di Nissa, s. Agostino, ecc.), Maria, con le parole «non conosco uomo», esprime il suo *proposito* di rimanere vergine. Questa interpretazione, ancora tenuta da parecchi (S. Lyonnet, S. Zedda, C. Ghidelli), non soddisfa del tutto: "non conosco" esprime normalmente un fatto, non un'intenzione; e non si capisce allora il matrimonio di Maria con Giuseppe. Diversi autori vedono nel versetto un artificio letterario: servirebbe solo a introdurre l'annuncio del v. 35. Ma è improbabile che Luca abbia fatto dire a Maria una frase quasi vuota di senso; del resto, in racconti del genere, la persona interpellata oppone una *vera difficoltà* all'annuncio divino (cf. Gdc 6,13): è anche il caso qui, poiché l'angelo risponde alla *difficoltà* di Maria («Niente è impossibile a Dio», v. 37).

Ci vuole pertanto un'analisi più attenta del testo. Dall'esame completo della formula "non conoscere uomo" nell'AT, risulta che essa esprime lo *stato* di verginità della donna: cf. per es. il caso della figlia di Iefte, che ottenne, prima di morire, di andare per i monti a «piangere la sua verginità», perché «non aveva conosciuto uomo» (Gdc 11,38s; cf. 11,37; 21,12). In Lc 1,34 il senso della parola di Maria è: «Sono vergine». Tuttavia la formula usata qui è nuova; anzi è unica

in tutta la Bibbia: mai l'espressione è stata usata per asserire la condizione verginale della donna in un modo così chiaro ed inequivocabile. Inoltre Maria è Tunica donna che usa il verbo al presente, e non al passato; altrove si tratta di fanciulle non sposate, ma Maria è già unita in matrimonio con Giuseppe; eppure non parla di lui come del *suo marito* (cf. nel caso parallelo di Mt 1,20: "*la tua sposa"*), ma esclude genericamente di "conoscere uomo".

Per rispettare tutti questi particolari, sembra necessario presentare una soluzione parzialmente nuova, ma che rimane nello spirito della tradizione. Non si tratta di una *decisione* di Maria di non avere rapporti coniugali (come si spiegherebbe il suo matrimonio?), ma del suo stato d'animo esistenziale, del suo *desiderio* della verginità. Era più o meno l'interpretazione di s. Tommaso (*S.Th.*, III, q, 28, a. 4); e s. Ambrogio diceva che Maria era vergine «non solo nel corpo, ma anche nell'animo» ("etiam mente": *De virginibus* II, 2,7, *PL* 16, 220). Così anche, tra i moderni, R. Guardini *(Die Mutter des Herrn,* 27-35): la Vergine esprime qui «l'orientamento più profondo della sua vita»; non aveva deciso niente, il che non era possibile nel quadro sociale di quel tempo; ma l'atteggiamento che prende, «caratterizzava Maria nel suo essere e nel suo intimo». La sua risposta, allora, va messa in collegamento col titolo dato all'inizio: essendo "piena di grazia", Maria risponde spontaneamente all'angelo: «Sono vergine». Il *kecharit Oméne* del v. 28 esprimeva non tanto in genere la "pienezza di grazia" di Maria (la sua "santità"), ma piuttosto "la grazia della verginità", come aveva già intuito s. Bernardo (*De Laudibus Virg. Matris* III, 3, *Opera* IV, 38). Si può applicare a Maria la descrizione paolina della verginità (ICor 7,29-35): benché legata ad un uomo, Maria vive «come se non lo fosse» (v. 29); viveva «in assiduità presso il Signore, senza distrazione» (v. 35). L'ideale cristiano della verginità, certo, sarà proclamato soltanto più tardi da Gesù, però era già vissuto da Maria in un modo ancora nascosto ed ignoto: questo brano di Le descrive la *virginitas cordis* di Maria. Pertanto si può dire che «l'ora del concepimento di Cristo è l'ora di nascita della verginità cristiana».

III - MADRE DI GESÙ E VERGINE — Dal punto di vista di Maria, l'incarnazione implicava due aspetti, espressi nella professione di fede tradizionale: «Natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine» *(DS* 10); Maria era in senso pieno la *madre* di Gesù Cristo; tuttavia fu e rimase *vergine.* È l'insegnamento inequivocabile dei vangeli.

1. L'ANNUNCIO A MARIA (Lc 1,26-38) - Dobbiamo adesso riprendere il brano dal punto di vista della *maternità* di Maria. Il testo presenta un doppio messaggio dell'angelo.

a. *Maternità messianica e divina (vv. 31ss) - «*Concepirai e darai alla luce un figlio. Dio gli darà il trono di Davide, suo padre»; Maria diventerà la madre del messia. Ma il suo figlio *«*sarà chiamato Figlio dell'Altissimo» (v. 32), «sarà chiamato Figlio di Dio» (v. 35). Questi titoli, nel giudaismo, potevano avere un senso semplicemente umano e messianico. Ma qui, dopo l'epiteto "grande" (in senso assoluto, vale solo per Dio), designano la figliolanza divina del nascituro: la madre di Gesù sarà la madre del Figlio di Dio.

b. *Maternità verginale (vv. 35ss)* - Però il suo desiderio di verginità verrà pienamente rispettato. L'angelo spiega a Maria che il suo *concepimento* sarà verginale, perché dovuto all'azione dello Spirito Santo; la potenza dell'Altissimo la «coprirà con la sua ombra» (v. 35a): è un'allusione alla nube (simbolo del divino) che copriva la tenda del convegno (Es 40,35); indicava l'arca dell'alleanza come il luogo della presenza di Jhwh. Maria sarà come una nuova arca di alleanza: porterà in grembo il Figlio di Dio. Ma c'è di più: l'angelo annuncia a Maria anche un *parto* verginale. Si dice spesso che questo insegnamento non è contenuto chiaramente nella Scrittura (da Lc 2,61 non si può ricavare molto). Ma si trova in Lc 1,35b, se viene interpretato correttamente, come nella tradizione antica. Oggi i due modi più diffusi di tradurre il versetto sono: «Colui che nascerà *sarà santo* e chiamato Figlio di Dio» (Lezionario), e: «Quello che nascerà *sarà chiamato santo*, Figlio di Dio» (Utet). La prima

i

traduzione però inserisce indebitamente il verbo "sarà" (che non c'è nel testo); la seconda lascia il titolo "Figlio di Dio" sospeso, senza funzione, benché si trovi in posizione enfatica (cf. il parallelismo col v. 32). Ma, nella lettura tradizionale, "santo" veniva letto come il predicato di "nascerà" (cf. la Volgata): «Ciò che *nascerà santo* [= santamente] sarà chiamato Figlio di Dio» (cf. *Il parto verginale*, 163-170). La "santità" del *parto* (cf. Lv 12,4.7) significa qui l'incontaminazione. Così spiegava s. Cirillo di Gerusalemme: «La (sua) nascita fu pura e incontaminata. Ove infatti spira lo Spirito, ivi viene tolta ogni macchia. Incontaminata dunque fu la nascita dell'Unigenito dalla Vergine» *(Ca- tech.* 12,32, *PG* 33, 765 A). Per gli altri uomini, il parto verginale di Gesù diventerà il *segno* della sua figliolanza divina («*Perciò*... sarà chiamato Figlio di Dio»). Questa lettura di Le l,35b verrà confermata dall'analisi di Gv 1,13.

L'ANNUNCIO A GIUSEPPE (MT 1,18-25)

In Lc l'incarnazione veniva annunciata a Maria; in Mt troviamo il punto di vista complementare, quello di Giuseppe. Fin dall'inizio IMt voleva far comprendere che Gesù era «figlio di Davide, figlio di Àbramo» (1,1), cioè il messia che si aspettava in Israele. A questo scopo viene inserita qui la lista genealogica di 1,2-17. La discendenza davidica giungeva fino a Giuseppe, "figlio di Davide" (1,20; cf. l,16a). Ma come mai quella discendenza poteva raggiungere anche Gesù, se non era il figlio di Giuseppe? Questo fatto, ossia che Giuseppe non era il vero padre di Gesù, viene chiaramente asserito da Mt: dopo la ripetizione monotona dei 39 "generò" (vv. 2-16a), la catena viene bruscamente spezzata al v. 16b; qui non si dice che «Giuseppe generò Gesù»; l'attenzione si sposta su Maria: «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di *Maria, dalla quale* fu partorito Gesù, chiamato *Cristo».* La pericope seguente spiega come, in questo caso, Gesù poteva essere figlio di Davide («La nascita di Gesù *come Cristo* avveniva così», v. 18). Tra le diverse spiegazioni del dubbio di Giuseppe, la migliore è quella di dire che egli *sapeva* come era avvenuta la gravidanza di Maria: non essendo il vero padre del nascituro, egli pensava di doversi separare da lei. Ora l'annuncio ha come scopo precisamente di fargli comprendere che deve assumere la paternità legale verso il bimbo, il cui carattere messianico viene allora assicurato. Perciò Giuseppe viene interpellato come "figlio di Davide" (v. 20). Secondo una lunga tradizione (Ps.-Origene, Basilio, Bernardo, Tommaso), egli provava qui un timore riverenziale, da paragonare col senso di indegnità di Elisabetta (Lc 1,43), del centurione (Mt 8,8), di Pietro (Lc 5,8). La filologia porta una conferma (cf. l'uso delle particelle *gàr...dé)* il messaggio è probabilmente da intendere così: «*È vero,* ciò che è concepito in lei viene dallo Spirito Santo; *però* ella ti darà un figlio e tu lo chiamerai col nome di Gesù».

Il brano pertanto si interessa anzitutto alla situazione di Giuseppe, ma è ugualmente importante per Maria: il concepimento verginale non viene annunciato a Giuseppe come un fatto ch'egli ignorava, ma è presentato come una situazione *già conosciuta* da lui, che però gli faceva difficoltà; perciò ci voleva l'intervento dell'angelo. Per Mt il concepimento verginale di Maria è quindi un *fatto indiscusso,* presupposto a tutto l'episodio. L'evangelista torna ancora due volte sull'argomento: prima con la citazione di Is 7,14 («Ecco, la vergine porterà in grembo»); poi nella conclusione, che mette in luce due punti: l'importanza decisiva della funzione legale di Giuseppe (egli diede il nome) per rinserimento di Gesù nella discendenza messianica, e il fatto ch'egli non "conobbe" Maria ("finché", secondo l'uso semitico, non significa che la conobbe dopo, cf. 2Sam 6,23).

CONCEPIMENTO E PARTO VERGINALE DEL FIGLIO DI DIO (GV 1,13).

Diversi autori dicono che Gv e la sua comunità ignoravano ancora il fatto della concezione verginale o non mostravano per essa nessun interesse. Questo è già *a priori* inverosimile, poiché al centro della teologia giovannea sta proprio il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. È vero che Gesù viene chiamato due volte "figlio di Giuseppe" (1,45; 6,42); ma qui l'evangelista riferisce

semplicemente l'opinione della gente, senza condividerla, come mostra l'analisi: per lui Gesù «viene dal cielo» (6,41s); non è "figlio di Giuseppe", ma Figlio di Dio (cf. I. de la Potterie, *La Mère de Jésus,* 45-59). Però il testo più importante per la questione è un passo del prologo (1,13). Di solito si legge il verbo al plurale: «I quali non da sangue, ma da Dio *sono stati generati*» (Lezionario). Ma un numero crescente di critici riconosce oggi che bisogna probabilmente leggere al singolare: si tratta allora della generazione divina di Cristo (*a.c*, 60-69). È vero che i manoscritti hanno il plurale. Ma il problema cruciale è lo stato del testo nel II secolo. Ora, tutti i manoscritti sono posteriori. Invece i più antichi testimoni (i padri del II secolo) leggevano il testo al singolare. Secondo Tertulliano e Ireneo il passaggio al plurale è dovuto alle speculazioni gnostiche. Anche la critica interna (vocabolario, stile, teologia) è a favore del singolare. Leggiamo pertanto il testo cosi: «Non da sangui, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio (egli) fu *generato*; sì, il Verbo si fece carne» (1,13-14). La stretta congiunzione dei due versetti (cf. *kai)* implica per così dire che fin da 1,13 si parlava già della generazione umana e della nascita di Cristo *(egennèthe* indica tutte e due: "fu generato" ed "è *nato").*

Questa lettura cristologica del passo ci dà due indicazioni importanti sulle modalità concrete dell'incarnazione. Gesù Cristo (cf. 1,17) non è stato concepito «da volere [= desiderio] di uomo, ma da Dio»; ciò significa che fu un concepimento verginale. Più difficile è la prima delle tre negazioni al v. 13: "Non da sangui". L'espressione ha sempre suscitato perplessità. Ma lo studio di P. Hofrichter *(Nicht aus Blut)* sembra aver indicato la giusta strada verso la soluzione: bisogna risalire alla tradizione biblica e giudaica, cioè alle leggi levitiche della purificazione della donna: il plurale "sangui", in quel contesto, designa il sangue che la donna perde al parto o alla mestruazione (Lv 12,4.7; 20,18). Su questo sfondo la prima negazione di Gv 1,13 potrebbe essere interpretata così: il Verbo di Dio fatto carne è nato "senza effusione di sangue". Inteso in questo senso, il versetto di Gv 1,13, come Lc l,35b, conterrebbe un'indicazione sul parto verginale di Maria (la *virginitas in partu).* Dal contesto appare anche quale era il senso teologico del concepimento e del parto verginale: era un *segno,* un segno necessario, per far comprendere agli uomini che il figlio di Maria era il Figlio *di Dio,* «il Figlio unigenito venuto *da presso il Padre*» (1,14). La somiglianza di questo versetto (sul modo concreto dell'incarnazione e per il suo senso) con quello di Lc l,35b (che ne dava l'annuncio) è una conferma dell'interpretazione proposta per i due testi.

IV - LA MADRE DEL MESSIA —

Le altre tre pericopi mariane di Lc 1-2 presentano aspetti della manifestazione di Gesù-messia.

1. LA VISITAZIONE: MARIA ARCA DELL'ALLEANZA (LC 1,39-56) - Dopo il parallelismo tra l'annuncio della nascita del precursore e quello della nascita di Gesù (1,5.25.26.38), il racconto della visitazione presenta rincontro delle loro madri. I temi fondamentali del brano sono la proclamazione profetica della venuta del messia e l'esultanza messianica; entrambi erano preparati nei due annunci precedenti (cf. 1,15; 1,28). La "fretta" di Maria nel recarsi da Elisabetta è l'espressione della sua gioia. Già nel racconto dell'annunciazione, il concepimento di Elisabetta, conosciuta da tutti come *sterile,* era stato dato a Maria come segno che doveva concepire rimanendo *vergine* (l,36s). Qui si prolunga il parallelismo tra Elisabetta (w. 41-45) e Maria (vv. 46-56), ma si estende anche ai bimbi che tutte e due portano in grembo. Al saluto di Maria, Elisabetta sente nel suo seno l'esultazione del nascituro: comprende ch'egli, "pieno di Spirito Santo" (1,15), è il "profeta dell'Altissimo" che «prepara le vie del Signore» (1,76): dal seno di Elisabetta (vv. 41,44), infatti, egli rivela a sua madre la presenza misteriosa del Signore nel seno di Maria («Exultavit ratione mysterii», Ambrogio). Elisabetta allora, anch'ella riempita di Spirito Santo, rivolge a Maria una doppia benedizione (vv. 42-45); il tono kerygmatico e liturgico dell'introduzione, «esclamò a gran voce» (espressione unica nel NT),

i

che echeggia probabilmente la celebrazione d'Israele davanti all'arca dell'alleanza (*anaphónein*: lCr 15,28; 16,4.5.42; 2Cr 5,13), permette di ritrovare qui il tema dell'arca dell'alleanza escatologica già presente in 1,35 (cf. ISam 6,2-11) e più volte ripreso dai padri, p. es. da s. Ambrogio: «Che cosa è l'arca, se non santa Maria?» (*Sermo* 42,6, *PL* 17,689). Il messaggio essenziale del brano però sta nella doppia proclamazione profetica di Elisabetta: «È venuta da me la madre del mio Signore» (dove *Kyrios* designa il messia, ma con accenni alla sua trascendenza); «beata colei che ha creduto» (attraverso l'uso della terza persona si sente già la confessione della comunità cristiana): Maria non sarebbe divenuta la madre del messia se non fosse stata la prima credente. Il *Magnificat* è l'inno in cui Maria loda Dio per l'opera compiuta in lei e in tutto il popolo di Dio. Ma per lei non si dice, come per Giovanni Battista, Zaccaria ed Elisabetta (1, 15.41.67), che fu riempita di Spirito Santo, perché lo Spirito era già sceso su di lei all'annunciazione (1,35). L'inno è composto in gran parte da citazioni bibliche; si notano anzitutto contatti con il cantico di Anna (ISam 2,1-10); la situazione di Maria, come vedremo, non era solo simile a quella della madre del precursore, ma anche a quella della madre di Samuele. Il *Magnificat* comprende due parti: la prima (vv. 46-50) concerne la situazione personale di Maria; la seconda (vv. 51-55) indica il senso dell'evento per Israele: in questa seconda parte Maria parla come la "figlia di Sion" escatologica, che vede realizzarsi adesso tutto ciò che Dio ha fatto nel passato per il suo popolo. Ma nella prima parte si osservano diversi legami precisi con gli eventi recenti dell'annunciazione e della visitazione. La frase iniziale dell'inno («Magnifica, esulta») è seguita da un doppio "perché" che ne spiega il senso: il secondo (« Perché grandi cose *[megàla]* ha fatto in me l'Onnipotente», v. 49) corrisponde alla parola d'introduzione dell'inno: «Magnifica» *(megalynei);* il primo "perché" invece («Perché ha gettato lo sguardo *sull'umiliazione della sua serva»,* v. 48) forma un contrasto con ciò che precede immediatamente (« Dio *mio salvatore»,* v. 47b), ma ricorda anche *«la serva del Signore*» dell'annunciazione (1,38). Che cosa era quella "umiliazione" *(tapeinosis)* di Maria? Di solito si pensa alla condizione umile dei "poveri di Jhwh". Ma qui Maria parla di se stessa; e nella Bibbia greca *tapeinòsis* significa sempre ' 'umiliazione" (p. es. Gen 16,11; 29,32; 31,42; Dt 26,7), specialmente quella di una donna sterile, come la madre di Samuele (ISam 1,11) o la "figlia di Sion", "umiliata" e "sterile" dopo la distruzione del tempio (*Esdra* 9,41-45; 10,7.45s). Ora, le parole di Maria sono da una parte una citazione precisa di quelle di Anna, dall'altra sono anche parallele a quelle di Elisabetta (Le 1,25): due donne che sentivano l'obbrobrio della loro sterilità. Il v. 48 esprime l'effetto di ciò che Maria diceva al v. 34: col suo desiderio di rimanere *vergine*, Maria si era orientata verso una condizione sociale di umiliazione, quella di essere considerata come una donna *sterile.* Ma adesso «Dio, il suo salvatore, ha gettato lo sguardo sull'umiliazione della sua serva»; l'Onnipotente ha fatto per lei "grandi cose"; perciò «d'ora in poi, tutte le generazioni la chiameranno beata» (v. 48): beata per quella sua umiltà, beata per la sua fede (v. 45), beata anche per essere diventata così "per tutte le generazioni" la madre del Signore.

2. MARIA NEL TEMPIO (Lc 2,22-40.41-52) - Dopo la nascita e la circoncisione di Gesù (2,1-21), i due ultimi brani del vangelo lucano dell'infanzia si svolgono nel tempio. Il loro tema centrale è la manifestazione del mistero di Gesù, l'adempimento di MI 3,1: «Viene nel suo tempio il Signore che voi cercate»; nel tempio Gesù sarà riconosciuto come messia. In 2,22-40 (la presentazione), la sua madre appare nel suo atteggiamento di vera credente. Benché abbia concepito e partorito il suo Figlio in modo verginale, si assoggetta alle norme legali sulla purificazione della partoriente (v. 22; cf. Lv 12,1-8); e per osservare l'obbligo di consacrare a Dio ogni primogenito (Es 13,2.11-16), porta il suo Figlio al tempio per presentarlo al Signore. Qui Simeone e Anna celebrano la venuta della "gloria d'Israele" (v. 32), delia "liberazione di Gerusalemme" (v. 38). Ma Simeone predice anche che il Salvatore sarà un segno di contraddizione

(w. 34s). In questo annuncio viene inserita una profezia analoga riguardante Maria. Il testo di Ez 14,17, sulla spada che "dividerà" Israele, viene applicato a lei, la "figlia di Sion": «Anche a te una spada trafiggerà l'anima» (v. 35a). Non si tratta qui delle sofferenze della *mater dolorosa* presso la croce o del dolore provocato in Maria dalla divisione di Israele di fronte a Gesù; il testo implica una certa partecipazione di Maria stessa all'esperienza del suo popolo (cf. "anche a te"): la "spada" è una metafora per la "divisione" provata da Maria: è divisa tra la fede (1,45) e lo stupore (2, 33.47), l'incomprensione (2,49s), davanti alle prime rivelazioni pubbliche del mistero del suo Figlio, Gesù. Però, mentre in Israele l'incomprensione sarebbe diventata incredulità e avrebbe provocato la rovina di molti, in Maria rimaneva legata alla sua fede profonda: «Conservava queste cose e le meditava in cuor suo» (2,19).

Questa dialettica (rivelazione/incomprensione) si prolunga in 2,41-52, quando Gesù stesso, il Figlio dodicenne di Maria, si manifesta nel tempio. Tutta la pericope è centrata sulla sua parola: «Non sapevate che io devo essere nella casa di mio Padre?» (v. 49). Quando parla di Dio come del suo Padre, Gesù si rivela come il Figlio di Dio. La traduzione classica *"nella casa* di mio Padre" fu spesso cambiata in epoca moderna in *"nelle cose* di mio Padre". Ma l'esegesi contemporanea ha mostrato l'esattezza e la profondità teologica della versione tradizionale. Fin da questa prima parola di Gesù si esprime il dinamismo che attraverserà tutto il terzo Vangelo: il "cammino" di Gesù (v. 41), la sua "salita" (v. 22; cf. 18,31) verso la città santa *lerousalèm* (cf. 9,51; qui: 2,41.43.45), verso il tempio, verso il mistero pasquale e l'ascensione; in questa prospettiva le due espressioni "è necessario" *(del;* cf. ancora: 9,22; 13,33; 17,25; 24,7.26.44) e "dopo tre giorni" (2,46; cf. 9,22; 13,33; 24,7.21.45), come anche la menzione esplicita della festa della pasqua (2,41; cf. 22,1-15), prendono una risonanza speciale: la presenza "necessaria" di Gesù nella casa di suo Padre è già un'anticipazione, un simbolo, del suo destino futuro e del suo ingresso nella gloria (24,26); è un indizio che «dopo il triduo della sua passione trionfale, doveva risuscitare e presentarsi alla nostra fede nella sua sede celeste e nell'onore divino» (Ambrogio). Maria e Giuseppe, certo, non sapevano tutto questo, «non comprendevano» (2,49s), perché c'era qui un triplice equivoco: Maria aveva detto "il tuo padre (Giuseppe) ed io", ma per Gesù "il mio Padre" aveva un altro senso; aveva dichiarato di dover essere nella casa di suo Padre (il tempio), tuttavia tornò con loro alla casa di Nazareth; inoltre Maria non poteva comprendere le allusioni alla passione e alla glorificazione (cf. per i discepoli: 9,45; 18,34). Ma anche qui Maria era la perfetta credente: «Conservava tutte queste cose in cuor suo» (2,51), aspettando con fede di poter comprendere meglio tutto ciò che veniva progressivamente rivelato sul suo Figlio.

V - SPOSA DELLE NOZZE MESSIANICHE A CANA (Gv 2,1-12) — Entriamo adesso nella vita pubblica di Gesù. La prima pericope mariana che incontriamo è il racconto giovanneo sulle nozze di Cana, che occupa un posto importante nel quarto Vangelo: è il brano conclusivo della prima sezione (1,19-2,11), che è centrata sul tema della "manifestazione" di Gesù (cf. *phaneroun,* 1,31; 2,11). Questa manifestazione comincia qui; perciò Gv chiama l'episodio "l'inizio dei segni". Ma se le nozze di Cana sono fondamentalmente un "segno" (*sSmeton*), devono essere interpretate al livello *simbolico.* D'altra parte, se il brano è anzitutto cristologico, è anche uno dei grandi testi mariologici di Gv (l'altro è 19,25-27, sotto VI, 1). Dal punto di vista teologico, bisogna quindi distinguere qui l'aspetto cristologico e l'aspetto mariologico. Il tema cristologico fondamentale è la manifestazione messianica della "gloria" di Gesù (2,11): il "vino buono" conservato fino adesso (v. 10) rappresenta la rivelazione messianica, "la grazia della verità" presente in Gesù (1,17), "il suo vangelo" (Agostino, *In Joh*); per mezzo del simbolismo delle nozze, egli si manifesta come lo sposo della nuova comunità messianica (cf. anche 3,28s). È l'esegesi più diffusa nella tradizione antica (p. es. Gaudenzio da Brescia, *Tract.* Vili,23, *CSEL* 68,66; nel vecchio breviario, antifona alle lodi dell'Epifania: «Oggi la chiesa si è

unita allo sposo celeste»).

Anche il tema mariologico va interpretato a questo livello simbolico. La parola di Gesù: «Che c'è tra me e te, donna?» (v. 4) indica che ormai è superato il tempo delle loro relazioni puramente familiari; Gesù invita sua madre a situarsi con lui nella prospettiva della sua missione messianica. Il titolo "donna" non è un'allusione alla donna del Protovangelo (Gen 3,15.20), ma un riferimento alla "figlia di Sion", quella figura femminile che nella tradizione biblico-giudaica simboleggiava Israele (cf. Os 1-3; Is 62,11; Zc 9,9). Maria viene interpellata come "la figura della sinagoga" (s. Tommaso), la madre-Sion della nuova alleanza. Questo spiega che la sua parola ai servitori («Fate quello che egli vi dirà», 2,5) «sembra riecheggiare la formula usata dal popolo di Israele per sancire l'alleanza sinaitica (cf. Es 19,8; 24,3.7; Dt 5,27)» (Paolo VI, *Marialis cultus,* 57). Cana è un simbolo della nuova alleanza. Questo simbolismo messianico, che qui viene specificato in quello delle nozze messianiche, non vale solo per Gesù, ma anche per Maria: «Nei loro gesti e nel loro dialogo, la Vergine e il Cristo, superando largamente i festeggiamenti locali, soppiantavano i giovani sposi di Cana per diventare lo sposo e la sposa spirituali del banchetto messianico» (J.P. Charlier, *Le signe de Cuna...,* 77). Però Maria, la sposa, svolge qui anche una funzione materna: questa sua esortazione ai "servitori" (non *doùloi,* ma *diàkonoi*; cf. 12,26: "servire" Gesù), che è l'ultima parola di Maria nei vangeli, suscita in loro la *diakonfa,* la perfetta docilità alla parola di Gesù (2,7s), che è il vero atteggiamento che devono prendere nell'alleanza nuova. Maria diventa così «madre delle membra (di Cristo), che siamo noi, perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa» (s. Agostino, *De* S. *Virginitate*).

VI - MARIA E LA CHIESA — Gli ultimi due brani che restano da considerare hanno in comune che il loro aspetto mariologico fa parte di un contesto manifestamente ecclesiologico.

1. LA MADRE DEI DISCEPOLI: MARIA CHIESA NASCENTE (Gv 19,25-27) - Diversamente dai padri (che vedevano qui solo un gesto di pietà filiale di Gesù), i moderni, prolungando l'esegesi medievale, interpretano sempre più questa scena dell'"ora" di Gesù come il momento della nascita della chiesa e l'inizio della maternità spirituale della madre di Gesù. Questo orientamento messianico ed ecclesiologico del brano risulta da tre indizi letterari convergenti: il parallelismo con le nozze di Cana, simbolo delle nozze messianiche; quello con la tunica "non divisa" (19,23-24), che simboleggia l'unità del popolo di Dio all'epoca messianica; e il forte legame con 19,28, che mostra nel nostro episodio l'ultimo atto di Gesù: il compimento della sua missione messianica (*tetélestai*) e l'adempimento perfetto della Scrittura. Inoltre viene adoperato qui il cosiddetto "schema di rivelazione" (cf. 1,29.36.47); nelle parole di Gesù a sua madre e al discepolo diletto viene rivelato che avranno ormai relazioni nuove: "la madre *di Gesù"* (v. 25), presentata poi come "la madre" (v. 26), deve diventare la madre *del discepolo* (v. 27); ed egli sarà il suo figlio. Pertanto «la maternità corporale di Maria verso il Figlio di Dio fatto carne fonda una maternità spirituale che ne è l'adempimento». Non si tratta solo di relazioni personali; nessuna delle due persone presenti viene designata con il nome: è la loro funzione che conta, perché personificano due gruppi. Il discepolo amato rappresenta tutti i credenti. La madre di Gesù, chiamata "donna" (cf. già 2,4), è l'immagine della "figlia di Sion". Le parole di Gesù: «Ecco il tuo figlio» sembrano riecheggiare l'annunzio profetico alla madre- Sion, che vede tornare dall'esilio i suoi figli: «Vedi radunati insieme *i tuoi figli* [*tékna*]; *ecco*: tutti *i tuoi figli [hyioi]* vengono da lontano» (Is 60,4 LXX; cf. Bar 4,37; 5,5). In Maria si realizza quindi la comunità messianica; ma la madre di Gesù, nella sua funzione materna, diventa così anche la chiesa nascente, «il nuovo inizio della chiesa santa» (Gerhoh di Reichersberg, *De glor. et hon. Fil. hom*).

Questo progressivo allargamento della prospettiva verso la chiesa mostra che è fuori posto pensare qui soltanto alle cure personali ed esteriori del

discepolo verso la madre di Gesù (cf. il Lezionario: «La prese nella sua casa»); egli deve accogliere spiritualmente colei che è diventata la sua madre: «Da *quell'ora* il discepolo l'accolse *nel suo intimo [in sua]*», come dice il v. 27b (cf. I. de la Potterie, *«Et àpartir de cette heure»)*. «La portata inesauribile di questo simbolismo lega intimamente il mistero della chiesa e il mistero di Maria» (P. Grelot, *l.c.)*. Da quell'ora un'accoglienza come quella del discepolo è chiesta a «tutte le generazioni dei discepoli e di quanti confessano e amano Cristo» (Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* 22). Ma se Maria è qui «immagine e inizio della chiesa» *(LG* 68), è allo stesso tempo «madre della chiesa, cioè di tutto il popolo di Dio» (Paolo VI), «la madre delle membra di Cristo, che siamo noi» (s. Agostino, *o.c.),* perché diventa la madre di tutti i discepoli di Cristo.

In che cosa consiste questa sua maternità spirituale? Possiamo precisarlo, osservando che questa scena è l'unico brano del quarto Vangelo in cui si parla insieme della madre di Gesù e del dono dello Spirito (per Lc, cf. 1,35). I due temi sono collegati: il v. 28, da una parte, rimanda all'episodio precedente, il nostro (19, 25-27), ma contiene anche la parola di Gesù: «Ho sete», che trova poi il suo adempimento nei due brani seguenti (il dono dello Spirito, v. 30; l'acqua che esce dal costato trafitto, simbolo dello Spirito, v. 34; cf. 7,39). L'accoglienza spirituale della "donna" (la madre di Gesù, la chiesa) *precede* dunque l'effusione dello Spirito alla chiesa, quasi come una condizione: Maria esercita una specie di mediazione tra Gesù e lo Spirito. Lo stesso risulta dalla progressione che si nota in tre passi in cui Giovanni usa il verbo *lambànein* per descrivere l'itinerario del vero discepolo: all'inizio egli doveva "accogliere" Gesù (1,12); deve adesso anche "accogliere" la madre di Gesù "nel suo intimo" (19,27); così potrà «ricevere lo Spirito Santo» (20,22; cf. 19,30.34), diventare un uomo di fede (20,27), un fratello di Gesù (20,17). In questo cammino la madre di Gesù lo precede, come sua madre, cioè come «figura ed eccellentissimo *modello nella fede*» *(LG* 53; cf. Gv 2,5). Così la "donna" che era stata la madre di Gesù diventa la spirituale genitrice dei fratelli di Gesù, rendendoli «conformi all'immagine del Figlio» (cf. Rm 8,29), vale a dire somiglianti a Cristo. Era già in questo senso che si orientava l'esegesi origeniana del brano: «Non c'è alcun figlio di Maria, se non Gesù... [La sua parola:] "Ecco il tuo figlio" equivale a dire: "Questo è Gesù che tu hai partorito". Infatti chiunque è perfetto "non vive più", ma in lui "vive Cristo"; e poiché in lui vive Cristo, vien detto a Maria: "Ecco il tuo figlio", cioè Cristo» *(In Ev. Joan)*.

2. LA "DONNA" DELL'APOCALISSE (12,1-18), IMMAGINE DELLA CHIESA

Nella storia dell'esegesi l'interpretazione di Ap 12,1-18 ha conosciuto diverse variazioni. Prevalgono però due grandi linee interpretative: l'interpretazione ecclesiologica e quella mariologica. La prima era corrente al tempo dei padri e lo rimane nell'esegesi moderna, la seconda si trova specialmente nell'esegesi monastica del Medioevo e nella liturgia. Ma parecchi pensano oggi che l'interpretazione mariologica deve in qualche modo essere integrata nella stessa interpretazione ecclesiologica. È la linea che sembra corrispondere meglio ai dati che emergono dalla struttura del libro e dai diversi simboli presenti nel brano; si richiede cioè un'interpretazione allo stesso tempo collettiva ed individuale. Che il simbolismo del brano sia anzitutto ecclesiologico risulta già dalla sua situazione letteraria. Dopo l'introduzione dei cc. 1-3 (le lettere alle chiese; la gloria del Cristo), il libro può essere diviso in due grandi parti:

a. visioni profetiche sulla storia della salvezza; giudizio del mondo (cc. 4-11);

b. la comunità di Cristo perseguitata; la sua vittoria finale (cc. 12-22). Il c. 12 apre dunque la grande sezione ecclesiologica, come il c. 4 apriva la prima parte, con la visione del trono di Dio. Questo parallelismo tra Dio e la donna suggerisce già il rapporto biblico fondamentale dell'alleanza: quello tra *Dio* e il suo *popolo.* La donna è il simbolo del popolo di Dio nella sua situazione escatologica. D'altra parte la figura femminile del c.12 è in contrapposizione alla prostituta dei cc. 17-19, ma diventerà poi nei cc. 19 e 21 la sposa dell'Agnello, la

Gerusalemme celeste.

Vediamo prima l'interpretazione collettiva. Il figlio maschio, «destinato a governare tutte le nazioni con verga di ferro» (v. 5: cit. di Sal 2,9), è senza dubbio il messia. La donna che lo partorisce è presentata come una figura cosmica e celeste: ammantata di sole, con la luna sotto i piedi e sulla testa una corona di dodici stelle (v. 1). Il testo è probabilmente ispirato a Is 60, dove viene descritta la "figlia di Sion" messianica, tutta splendente della gloria di Dio (Is 60,1.19-20, con influsso anche su Ct 6,10: «Bella come la luna, brillante come il sole»). Le dodici stelle raffigurano «le dodici tribù dei figli d'Israele» (Ap 21,12). La donna quindi è soprattutto la chiesa. Le doglie del parto (12,2) sono una metafora classica per descrivere la maternità escatologica di Sion (Mi 4,10; Is 26,17s; 66,7-9; Gv 16,21; 1QH 3,7-10). Non alludono qui alla nascita temporale del messia; sono un simbolo della chiesa che deve partorire la totalità dei figli di Dio nelle sofferenze, durante tutto il tempo escatologico. Il dragone, "il serpente antico" (v. 9), rimanda a Gen 3: è il nemico della donna e del suo seme e viene qui «chiamato diavolo e satana»; rappresenta le forze diaboliche avverse al popolo di Dio. Il figlio della donna è rapito al cielo (12,5: indica la glorificazione di Cristo), ma ella trova un riparo nel deserto, «dove ha un luogo preparato da Dio» (w. 6.14.16): è la chiesa che è protetta e nutrita da Dio durante tutto il suo cammino terrestre.

Ci si può chiedere allora se vi è ancora posto per una interpretazione mariologica di Ap 12. Questo secondo tipo di lettura non è solo possibile, ma necessario, se si legge il brano nel contesto più ampio degli altri testi del NT su Maria (sopra Il - VI, 1). Si noti anzitutto il simbolo della *donna,* sia in Lc (1,28) sia in Gv (2,4; 19,26). Maria era già considerata come la "figlia di Sion", e proprio per questo veniva chiamata da Gesù "donna" (a Cana e presso la croce). Maria era già l'immagine del popolo di Dio messianico, era già l'immagine della chiesa. Questa dimensione ecclesiologica del simbolo viene poi pienamente sviluppata nell'Apocalisse; ma non si può dimenticare che nella tradizione giovannea questo simbolo aveva già un riferimento a Maria, proprio come immagine della chiesa: «La donna partoriente dell'Apocalisse è la comunità messianica, che nel Vangelo di Giovanni (era) rappresentata dalla madre di Gesù» (T. Vetrali, *La donna*). Due indizi letterari confermano questo modo di vedere. Si è visto che le parole di Gesù in Gv 19,26 sono una ripresa del testo di Is 60,4s sulla "figlia di Sion", che vede radunati attorno a sé tutti i suoi figli. Ora, Ap 12 rimanda proprio allo stesso sfondo letterario di Is 60, sullo splendore della Gerusalemme messianica (Is 60,1.19s). Nel contesto più ampio di quella prospettiva escatologica ed ecclesiale non è illegittimo leggere nel versetto di Ap 12,1 la glorificazione della donna (l'assunzione di Maria), «unita alla metamorfosi corporale del suo Figlio». D'altra parte, come abbiamo visto sopra, il "discepolo amato" in Gv 19,25-27 era il simbolo di tutti i discepoli di Cristo, che diventano figli della madre di Gesù. In un modo simile, la "donna" di Ap 12 non è solo la madre del messia (v. 5; cf. Gv 19,25: "la madre di Gesù"), ma anche di tutti i rimanenti della sua discendenza, «quelli che osservano i comandamenti di Dio e posseggono la testimonianza di Gesù» (Ap 12,17). Questi altri figli della donna sono proprio quelli che erano stati affidati da Gesù a sua madre, secondo Gv 19,25-27. Il figlio maschio dell'Apocalisse si prolunga dunque negli altri discendenti della donna; così anche il simbolo della "donna" del libro apocalittico è l'allargamento, in senso collettivo ed ecclesiale, di ciò che era già la "donna" del vangelo, la madre di Gesù, la "figlia di Sion", come figura della chiesa. Questa prospettiva ecclesiale del mistero mariano è stata espressa bene in un testo liturgico recente: «In lei (Maria) hai segnato l'inizio della chiesa, sposa di Cristo senza macchia e senza ruga, splendente di bellezza» (prefazio della messa dell'Immacolata).

VII - CONCLUSIONE — Da tutto ciò che precede appare chiaramente il legame strettissimo tra Maria e la chiesa. La madre di Gesù vien presentata nella Scrittura come l'immagine della chiesa; ma questo implica anche che «tutta la

chiesa è mariana» (card. Journet), e ci invita sempre di più a riscoprire «il volto mariano della chiesa» (H, Urs von Balthasar). Ma nella teologia cattolica post-conciliare si è cercato sempre meglio di mostrare «il luogo biblico della mariologia» (J. Ratzinger, *La figlia di Sion,* Jaca Book, 1979, 9-28); questo "luogo" è la teologia della "figlia di Sion", che esprime il mistero dell'alleanza tra Dio e il suo popolo. Certamente non si può negare che l'alleanza sia al centro della Scrittura. Ora Maria rappresenta precisamente il popolo di Dio che dice "sì" al suo Dio e che diventa perciò il modello permanente per tutta la chiesa.

MATRIMONIO

La costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Vat. II, affrontando alcuni problemi urgenti della società contemporanea, incomincia proprio dal matrimonio e dalla famiglia: «La salvezza della persona e della società umana e cristiana è strettamente connessa con una felice situazione della comunità coniugale e familiare». Però subito dopo afferma che «non dappertutto la dignità di questa istituzione brilla con identica chiarezza, poiché è oscurata dalla poligamia, dalla piaga del divorzio, dal così detto libero amore e da altre deformazioni» (n. 47).

I - IDEALE E REALTÀ NEL MATRIMONIO — Qualcosa di simile ritroviamo nella Bibbia, che ci offre indubbiamente un quadro teologico altissimo del matrimonio e della famiglia, che dal matrimonio deriva e sul matrimonio si fonda; però ci fa vedere anche come questo ideale non sempre, anzi difficilmente, sia stato realizzato. Cosicché nella Bibbia coesistono 'progetto ideale', che è quello su cui insisteremo di più perché è il messaggio teologico valido per sempre, e 'realtà' che, soprattutto nell'AT, è piuttosto deludente.

D'altra parte l'esperienza biblica vuol essere didattica e pedagogica nello stesso tempo: lentamente Dio, attraverso sbandamenti ed abusi di personaggi anche di grande rilievo (si pensi a Davide), vuole insegnare ai credenti il senso vero del matrimonio e della famiglia, fino ad arrivare al messaggio altissimo del NT.

1. OMBRE - Procederemo solo per rapidi accenni, almeno per quanto riguarda l'aspetto storico dell'esperienza matrimoniale e familiare.

Subito dopo averci descritto il quadro ideale del matrimonio, Gen ci descrive l'assassinio di Abele da parte di Caino: il fratello uccide il fratello! Nella famiglia di Caino, il figlio Lamech per primo viola la legge della monogamia prendendo due mogli (Gen 4,19). Però, diversamente da Lamech e dai cosiddetti "figli di Dio" (Gen 6,1-4), che si danno senza ritegno alle intemperanze sessuali, Noè è monogamo ed ha tre figli (5,32; 8,15). Proprio per la sua bontà e rettitudine Dio, giusto giudice, lo salva dal diluvio «con tutta la sua famiglia» (7,1), alla quale, come germe e simbolo dell'umanità nuova, rinnova la benedizione già accordata alla prima coppia umana: «Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: "Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra"» (9,1; cf. 1,28).

Con Abramo inizia una catena diretta di famiglie, che passa attraverso quella di Davide, per sfociare nella famiglia di Nazareth. Gen ha come spina dorsale tre famiglie: quelle di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Nel presentare queste tre famiglie, l'autore sacro è più intento a far risaltare il piano divino attraverso di esse che la loro esemplarità.

Così, ad esempio, Abramo pratica una specie di poligamia accostandosi alla schiava Agar per avere un figlio, Ismaele. Non è corretto neppure il suo comportamento quando presenta Sara come sorella invece che moglie, per non avere fastidi quando essa viene richiesta per soddisfare le voglie di Abimelech (Gen 12,10-20) o del faraone (Gen 20).

Meno esemplare ancora è la famiglia di Giacobbe, a cui Dio stesso cambia il nome in Israele (Gen 32,22-32; 35,10), per farne il capostipite del suo popolo: i suoi figli, che danno origine alle dodici tribù, nascono da due mogli di primo

grado, Lia e Rachele, e da due mogli di secondo grado, Zilpa e Bila (Gen 29,15-30).

Se passiamo a Davide, la situazione è ancora peggiore. Coraggioso soldato e condottiero, abile diplomatico, di forte religiosità, egli è però facilmente attratto dal fascino delle donne ed è debole con i figli. Egli ha presso di sé un vero 'harem' di mogli e concubine (2Sam 3,2-5.15; 11,2-27; 15,16). I numerosi figli, che sono stati causa di enormi sofferenze per il padre, più che le virtù ne hanno ereditato i vizi: Amnon violenta la sorellastra Tamar (2Sam 13,1-22), che Assalonne vendica assassinando il fratello (13,23-38). Assalonne si ribella contro il padre, insidiandogli il trono e costringendolo a fuggire da Gerusalemme (cc. 15-19). Del re Salomone si dice che avesse 700 mogli e 300 concubine (IRe 11,3).

2. LUCI NELL'ESPERIENZA MATRIMONIALE - Accanto a queste che abbiamo ricordate ci sono, però, delle famiglie che vivono il matrimonio in maniera esemplare, con tutte le ricchezze di amore, di fedeltà, di fecondità e di educazione dei figli che risultano dal progetto originario di Dio. Si pensi alla famiglia di Rut, descrittaci nell'omonimo libro. Oppure si pensi all'alto senso del matrimonio che emerge dal libro di Tobia. Particolarmente significativa è la preghiera che Tobia e Sara innalzano al Signore all'inizio della loro convivenza nuziale: «Tu (Dio) hai creato Adamo e hai creato Èva sua moglie, perché gli fosse di aiuto e di sostegno. Da loro due nacque tutto il genere umano... Ora, non per lussuria io prendo questa mia parente, ma con rettitudine d'intenzione. Degnati di aver misericordia di me e di lei e di farci giungere insieme alla vecchiaia» (Tb 8,6-7).

Che cosa dire, poi, della madre dei Maccabei (2Mac 7) che con grande forza d'animo esorta i suoi sette figli ad affrontare il martirio piuttosto che cedere alle blandizie del tiranno dissacratore, Antioco IV Epifane?

Questo sta a dire che, nonostante le molte ombre derivanti dal circostante ambiente culturale sul mondo ebraico, l'ideale del matrimonio monogamico, vissuto nell'amore e nella gioia dei figli, non solo veniva sentito, ma normalmente anche praticato in Israele.

II - L'INSEGNAMENTO MATRIMONIALE PRESSO I PROFETI — Perché tale ideale rimanesse sempre limpido, hanno dato un apporto determinante i profeti, che hanno presentato l'allegoria nuziale per esprimere il rapporto d'amore e di fedeltà fra Dio e Israele.

Se questa è l'immagine che i profeti adoperano più frequentemente, si deve dire che essi, in realtà, utilizzano un po' tutte le immagini desunte dall'ambiente familiare per esprimere i rapporti di Dio con il suo popolo. Così, per preannunciare l'inattesa salvezza e il ripopolamento di Gerusalemme, Isaia fa dire al Signore:
«Io che apro il grembo materno, non farò partorire? Io che faccio generare, chiuderò il seno?» (Is 66,9). Dio si presenta qui come una madre che partorisce i suoi figli. In un altro testo, l'amore di Dio per Israele viene ancora paragonato a quello di una madre: «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se questa donna si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai» (Is 49,15-16). Per esprimere la gioia della liberazione dall'esilio viene portato l'esempio dell'esultanza nuziale (Is 61,10; cf. 62,5).

1. L'ALLEGORIA NUZIALE PER ESPRIMERE L'ALLEANZA DI DIO CON ISRAELE - Quest'ultimo testo ci riporta all'immagine nuziale, che di preferenza i profeti adoperano per descrivere i rapporti di Dio con Israele: egli è lo 'sposo', o anche il 'fidanzato', sempre fedele, mentre Israele è la 'sposa', o la 'fidanzata', molte volte infedele.

È Osea che per primo adopera quest'immagine, forse partendo da una fallimentare esperienza matrimoniale: la moglie Gomer, infatti, si dà alla prostituzione (Os 1,2). La 'prostituzione' della moglie diventa simbolo dell'infedeltà di Israele, che arriva perfino al culto di divinità straniere, il quale

portava con sé anche vere e proprie aberrazioni sessuali. Dio, però, sempre fedele, non si arrende e progetta un nuovo fidanzamento con il suo popolo: «Pertanto, ecco io la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore» (Os 2,16).

Il richiamo al "deserto" rimanda al periodo dell'innamoramento, quando Israele più da vicino seguiva il suo Dio. Il nuovo fidanzamento, però, non dovrà essere più rotto da nuove infedeltà: «Ti fidanzerò a me per l'eternità, ti fidanzerò a me nella giustizia e nel diritto, nella tenerezza e nell'amore» (Os 2,21-22). Geremia riprende il tema di Jhwh sposo, ma in modo anche più tenero, ricordando soprattutto i trasporti del primo amore: «Mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in una terra non seminata» (Ger 2,2). Proprio per questo è più acuto il rimprovero che viene rivolto al popolo infedele (Ger 2,32).

L'immagine è ripresa da Ezechiele, che ci presenta Israele sotto l'immagine di una fanciulla abbandonata, di cui Dio si invaghisce fino a farla sua: «Passai vicino a te e ti vidi; ecco, la tua età era l'età dell'amore; io stesi il lembo del mio mantello su di te e coprii la tua nudità; giurai alleanza con te, dice il Signore Dio, e divenisti mia» (Ez 16,8).

L'immagine ricorre anche più frequentemente nel Secondo e Terzo Isaia, dove le difficoltà sia dell'esilio che del reinsediamento in patria vengono addolcite proprio dal ricordo che Jhwh è lo sposo, e perciò non potrà abbandonare il suo popolo: «Non temere, perché non dovrai più arrossire... Poiché il tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il santo d'Israele, è chiamato Dio di tutta la terra» (Is 54,4-6; cf. 62,4-5, ecc.).

2. PORTATA TEOLOGICA DELL'ALLEGORIA - L'immagine nuziale è importante per un doppio riflesso: per un verso, Dio non avrebbe potuto prendere come simbolo del suo amore verso Israele la realtà matrimoniale, qualora essa non fosse stata sentita e vissuta, almeno normalmente, come realtà di amore e di fedeltà totale. Il simbolo è sempre qualcosa di approssimativo; però sarebbe senza senso, se già in partenza contenesse qualcosa che annebbia la comprensione del confronto. Per un altro verso, Dio vuole dare un vero e proprio ammaestramento sul matrimonio: esso ha significato nella misura in cui riflette i 'costumi' di Dio, ne imita gli atteggiamenti, ne assume i valori. C'è un reciproco intreccio fra la 'realtà' matrimoniale presa a simbolo e il 'progetto' matrimoniale che Dio ripropone ai credenti.

3. IL MATRIMONIO COME "ALLEANZA" - Forse è proprio per questo che in Malachia, in un passo che presenta non poche difficoltà di critica testuale, il profeta presenta il matrimonio come "alleanza".

Rimproverando infatti il popolo che si lamentava di non essere ascoltato, pur offrendo sacrifici irreprensibili, Dio lo accusa proprio di infedeltà nel matrimonio: «E chiedete: Perché? Perché Jhwh è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, con la quale ti comporti perfidamente; eppure essa è la tua compagna e la donna della tua alleanza [*beri*]» (MI 2,14-15). Così l'alleanza, che è la spina dorsale dei rapporti tra Dio e il suo popolo, si proietta e, in un certo modo, si incarna nella famiglia.

- LA LETTERATURA SAPIENZIALE — Tutto il filone della letteratura sapienziale esalta, anche con riferimenti alla vita di ogni giorno, i valori del matrimonio e della famiglia.

1. IL "DONO" DEI FIGLI –
Così il Sai 127 afferma che la 'benedizione' di Dio sta alla base della famiglia e che i figli sono un suo 'dono': «Se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori... Ecco, dono del Signore sono i figli, è sua grazia il frutto del grembo» (Sal 127,1.3-4).

A proposito dei figli, si insiste molto sia sul dovere di educarli anche con rigore, se necessario sia sull'obbligo che essi hanno di rispettare i genitori: «Chi ama il proprio figlio usa spesso la frusta, per gioire di lui alla fine. Chi corregge il

i

proprio figlio ne trarrà vantaggio e se ne potrà vantare con i conoscenti» (Sir 30,1-2; cf. Pr 1,8). «Il Signore vuole che il padre sia onorato dai figli, ha stabilito il diritto della madre sulla prole. Chi onora il padre espia i peccati...» (Sir 3,2-3).

2. LA MOGLIE VIRTUOSA E LA DONNA ADULTERA - Il Siracide esalta la felicità dell'uomo che ha trovato una moglie virtuosa: «Beato il marito di una donna virtuosa; il numero dei suoi giorni sarà doppio. Una brava moglie è la gioia del marito, questi trascorrerà gli anni in pace. Una donna virtuosa è una buona sorte, viene assegnata a chi teme il Signore» (Sir 26,1-3).

Nello stesso tempo condanna severamente l'adulterio, sia che provenga da parte dell'uomo che della donna: «L'uomo infedele al proprio letto dice fra sé: "Chi mi vede? Tenebre intorno a me e le mura mi nascondono; nessuno mi vede, chi devo temere? Dei miei peccati non si ricorderà l'Altissimo". Egli però si illude, perché gli occhi di Dio penetrano fin nei luoghi più segreti» (Sir 23,18-19).

Più duro ancora è il giudizio sulla donna adultera: «Così della donna che abbandona suo marito, e gli presenta eredi avuti da un estraneo. Prima di tutto ha disobbedito alle leggi dell'Altissimo, in secondo luogo ha commesso un torto verso il marito, in terzo luogo si è macchiata di adulterio e ha introdotto in casa figli di un estraneo» (Sir 23,22-23).

Il libro dei Proverbi parla frequentemente del pericolo rappresentato dalle seduzioni della donna 'straniera' *(zarah)* e della donna 'forestiera' *(nokrijjah),* termini che dovrebbero esprimere la stessa cosa, cioè la donna appartenente ad un altro uomo. Però se la 'sapienza' entrerà nel cuore dell'uomo, Dio lo libererà «dalle parole seducenti di una forestiera, che ha abbandonato il compagno della sua giovinezza, dimenticato l'alleanza *[berit]* del suo Dio» (Pr 2, 16-17). Insomma, la donna 'forestiera' deve essere evitata per il fatto che il matrimonio è in rapporto con *l'alleanza*; e come non è lecito tradire l'alleanza sinaitica, così non si può violare neppure quella matrimoniale!

3. IL MESSAGGIO NUZIALE DEL CANTICO DEI CANTICI - Ma c'è, nella letteratura sapienziale, un libro che è tutto consacrato all'amore umano, nella tensione del desiderio che sfocerà poi nel matrimonio: il ^Cantico dei Cantici.

Non c'è unanimità fra gli esegeti sulla chiave interpretativa di questo poemetto, che è tutto un dialogo di amore fra due "fidanzati" che si cercano reciprocamente con gioia e trepidazione: si tratta dell'esaltazione dell'amore umano oppure dell'allegoria dell'amore di Dio verso Israele? Noi crediamo le due cose insieme: il che rende anche più grande l'amore, riallacciandolo con il tema dell'alleanza. Proprio per questo l'amore non può essere che duraturo, come si esprime con immagini ardite la sposa verso la fine: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore, tenace come gli inferi è la passione: le sue vampe sono come vampe di fuoco, una fiamma di Jah [contrazione per Jhwh]. Le grandi acque non possono spegnere l'amore, né i fiumi travolgerlo» (Ct 8,S-7). Le ultime parole si riferiscono alle acque del caos primitivo, minacciose e distruggitrici: neppure esse, però, potrebbero estinguete le 'fiamme' dell'amore autentico!

È un messaggio indubbiamente molto profondo, in cui si fondono l'esperienza umana che già può intuire le esigenze dell'amore vero, da purificare e da rafforzare continuamente, e il messaggio profetico, che questa esperienza ha preso a simbolo dell'amore indefettibile di Dio verso il suo popolo.

IV - IL PROGETTO ORIGINARIO DI DIO SUL MATRIMONIO — Una visione così alta dell'amore sponsale, anche nei suoi elementi di attrazione fisica, quali ci trasmette il Cantico dei Cantici, corrisponde al progetto originario di Dio, che troviamo delineato nel secondo racconto della creazione trasmessoci dal libro della Genesi (2,18-23).

1. LA TRADIZIONE JAHWISTA - Questo racconto risale alla tradizione jahwista (X secolo a.C.), e ci attesta come per tempo in Israele si sia riflettuto sul senso della sessualità e sulla misteriosa forza di attrazione fra l'uomo e la donna. Il tutto espresso con il linguaggio immagini- fico dello Jahwista, che con il suo

simbolismo esprime realtà teologiche molto profonde.
Prima di tutto l'uomo è chiamato ad uscire dalla sua solitudine: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (2,18). Ma gli animali, che Dio crea e mette a disposizione dell'uomo, non sono l'aiuto degno di lui! «Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò, gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola che aveva tolto all'uomo una donna, e la condusse all'uomo» (vv. 21-22).
È chiaro che il linguaggio, tutto carico di immagini, non vuol narrare un evento storico, ma afferma semplicemente che la donna non è estranea all'uomo, anzi è come una parte di lui, con la medesima dignità, capace di dialogare e di amare. Per questo l'uomo intona quello che è stato definito il primo 'canto nuziale" dell'umanità: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà donna, poiché dall'uomo è stata tolta» (v. 23). L'ultima frase in ebraico contiene un gioco di parole non riproducibile in italiano: 'if = uomo, *'issah* = donna. Anche con questa assonanza linguistica l'autore vuol esprimere l'unità dei due sessi, pur nella loro distinzione.
Il versetto conclusivo descrive, in stile sapienziale, non solo il fatto della mutua attrazione dell'uomo e della donna, ma soprattutto il senso di tale attrazione, che è la fondazione di una famiglia: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (v. 24). Pur esaltandosi soprattutto l'amore, che nell'unione sessuale tende quasi simbolicamente a ricostruire l'unità primordiale ("carne della mia carne"), non è per niente assente la dimensione procreativa. Soprattutto si evidenzia l'unicità esclusiva del rapporto (contro la poligamia) e la sua indissolubilità: la frase «i due saranno una sola carne» esprime una situazione permanente di unità degli spiriti, oltre che dei corpi.
2. LA TRADIZIONE SACERDOTALE - Il primo racconto della creazione, che risale alla tradizione sacerdotale (circa VI secolo a.C.), esprime in maniera anche più solenne l'unità dell'uomo e della donna, pur nella differenziazione dei sessi, che è voluta da Dio in primo luogo per la procreazione del genere umano. Il sesso, perciò, è una realtà 'integrativa', che si comprende solo in dialogo con il partner.
Come coronamento, infatti, dell'opera della creazione, Dio crea "l'uomo", che è tale solo in quanto maschio-femmina: «"Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". Dio creò l'uomo a sua immagine: a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra"» (Gen 1,26-28).
Senza entrare nei dettagli esegetici, ci interessa qui mettere in evidenza due cose, relativamente al tema che stiamo trattando.
La prima è che l'uomo è "immagine di Dio" nella dualità di "maschio e femmina": né il maschio né la femmina sono, presi isolatamente, immagine di Dio. La 'dialogicità' dei sessi diversi già apre al dono, all'amore, alla fecondità, riproducendo così l'"immagine di Dio", che è essenzialmente amore che si dona.
La seconda cosa da sottolineare è il comando di prolificare: «Siate fecondi e moltiplicatevi». Ciò significa che la sessualità ha qui delineato il suo sbocco e la sua specifica finalità, cioè la trasmissione della vita. Un compito talmente grande che ha bisogno, per essere espletato, della 'benedizione' di Dio!
Pur accentuando la finalità procreativa, questo testo non esclude la finalità affettiva, sottolineata in modo particolare, come abbiamo detto, dallo Jahwista: «E i due saranno una sola carne». Il fatto che Dio abbia creato l'uomo a sua 'immagine' proprio in quanto "maschio e femmina" include necessariamente in sé la forza attrattiva dell'amore.
È l'equilibrio di questi due elementi (unitivo e procreativo) che deve segnare per sempre il matrimonio, quale Dio lo ha concepito nel suo disegno originario.

i

Sappiamo, però, che il peccato 'originale' ha infranto questo equilibrio, intaccando la serenità dei rapporti fra l'uomo e la donna; anche la sessualità, infatti, verrà distorta dai suoi fini propri, come si insinua poco dopo quando si descrive la punizione di Dio alla donna: «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (Gen 3,16). Invece che dono reciproco e sereno, la sessualità diventerà strumento per tiranneggiarsi a vicenda!

Su questo sfondo di perdita di senso della sessualità si spiegano tutte le deviazioni che hanno segnato la storia di Israele e dell'umanità in genere: poligamia, divorzio, asservimento della donna, violenza sessuale, ecc, come abbiamo ricordato all'inizio.

V - LA DOTTRINA CIRCA IL MATRIMONIO NEL NT — Al disegno originario di Dio cercherà di riportare il matrimonio soprattutto Cristo in quanto rivelatore ultimo della volontà del Padre, venuto a compiere la nostra salvezza.

1. L'INTERESSE DI GESÙ PER LA FAMIGLIA - Al riguardo è già interessante il fatto che Gesù accetti di nascere in una famiglia, sia pure del tutto particolare, in cui l'elemento determinante è l'accettazione della volontà di Dio, quale misura delle azioni e dei comportamenti dei membri che la compongono.

Si pensi a Maria, che all'annuncio strabiliante della sua maternità verginale pronuncia parole che esprimono una fede incondizionata: «Ecco, sono la serva del Signore; si faccia di me secondo la tua parola» (Lc 1,38). Oppure si pensi a Giuseppe, che in tutte le situazioni, anche le più imbarazzanti, obbedisce alle parole dell'angelo: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quello che è generato in lei viene dallo Spirito Santo...» (Mt 1,20-24). Gesù stesso, nell'episodio dello smarrimento nel tempio, rivendicherà per sé il primato assoluto della volontà di Dio, perfino di fronte alla sofferenza dei genitori (Lc 2,49).

Una famiglia dunque, quella di Gesù, dove la parola di Dio gode di un primato assoluto e dove l'amore, totalmente disinteressato, è regola per tutti.

Anche nella sua attività pubblica Gesù manifesterà tutto il suo interesse per la famiglia, dimostrando di conoscerne pregi e difetti, gioie e sofferenze.
Si pensi all'episodio delle nozze di Cana, dove la sua presenza non è solo di benedizione, ma anche di aiuto materiale perché la gioia di quel giorno non fosse turbata (Gv 2,1-11): il primo dei suoi miracoli è per una coppia di sposi! Commovente è la sua amicizia per Lazzaro e le sue sorelle, Marta e Maria: amicizia che egli esalta risuscitando addirittura da morte il fratello (Gv 11,1-44). A Pietro guarisce la suocera ammalata (Mc 1,29-31). Conosce il dramma di un padre che si vede abbandonato dal figlio per seguire le vie del male, come dimostra la parabola del figlio prodigo (Lc 15,11-32). Ama i bambini con una tenerezza più che materna e rimprovera i discepoli che vogliono allontanarli; anzi li propone ad esempio per chi vuol entrare nel regno dei cieli: «Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non entrerà in esso» (Mc 10,13-16).

2. LA FAMIGLIA PUÒ TRASCENDERSI - Con tutto ciò Gesù non fa della famiglia un assoluto: vuole che essa sia aperta alle superiori esigenze di Dio, che può richiedere perfino di abbandonarla o, comunque, di subordinarla sempre ai suoi progetti. È quanto risponde a chi gli annuncia che sua madre e i suoi parenti lo stanno cercando: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?... Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre» (Mc 3, 31-35 e parr.).

Con ciò egli pone le premesse per una scelta di vita diversa dal matrimonio: se la famiglia è la massima espressione dell'amore fra gli uomini, perché non sarebbe possibile rinunciare a una propria famiglia per cooperare alla formazione della più ampia 'famiglia' dei figli di Dio, dove tutti possono essermi "fratello, sorella e madre"?

3. MATRIMONIO E DIVORZIO NEL PENSIERO DI GESÙ - Ma esaminiamo adesso il testo classico in cui Gesù esprime il suo pensiero sul matrimonio, nella redazione di s. Matteo, anche per le particolari difficoltà ivi contenute. Durante il suo viaggio verso Gerusalemme alcuni farisei, «per metterlo alla prova», gli

chiedono se sia lecito ripudiare la propria moglie, «per qualsiasi motivo» (Mt 19,3). L'insidia della domanda consisteva nel tentativo di far schierare Gesù per una delle due scuole che si fronteggiavano nell'interpretazione della legge sul divorzio (Dt 24,1): quella di Hillel, più rigorosa, e quella di Sammai, più larga, che praticamente ammetteva il divorzio "per qualsiasi motivo".

Se non che Gesù si pone al di sopra di ogni controversia e, rifacendosi al "principio", proclama la illiceità di qualsiasi forma di divorzio: «"Non avete letto che il Creatore da principio 'li creò maschio e femmina' e disse: Per questo 'l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola'? Cosi che non sono più due ma una cosa sola. Quello dunque che Dio ha congiunto l'uomo non lo separi". Gli obiettarono: "Perché allora Mosè ha ordinato di darle l'atto di ripudio e di mandarla via?". Rispose loro Gesù: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra, commette adulterio"» (Mt 19,4-9).

Le affermazioni più rilevanti di questo brano sono tre. La prima è che il matrimonio rientra nel disegno primordiale di Dio, il quale non prevede alcuna eccezione all'indissolubilità, proprio perché questa è inscritta nella natura dell'uomo e della donna in quanto esseri complementari. Citando i due passi di Gen 1,27 e 2,24, Gesù intende riportare tutto al quadro originale. La seconda affermazione è che la disposizione mosaica circa il divorzio (Dt 24,1) aveva un valore transitorio, e stava a dimostrare non tanto un'accondiscendenza di Dio, quanto la 'durezza' di cuore degli ebrei, chiusi alle esigenze dell'autentica volontà divina. La terza affermazione è che il divorzio, con passaggio ad altre nozze, è semplice- mente 'adulterio': sia l'uomo a fare questo o anche la donna, come specifica meglio Mc 10,11-12. E l'adulterio è espressamente proibito dal sesto comandamento (Es 20,14; Dt 5,18).

Il testo di Matteo, però, *sembra* prevedere un'eccezione alla legge della indissolubilità («se non in caso di concubinato»), contrariamente a Marco (10,11-12), a Luca (16,18) e a Paolo (ICor 7,10-11), che non conoscono alcuna eccezione. Questa concorde testimonianza contraria ci può aiutare a capire meglio il testo di Matteo: in realtà, non si dovrebbe trattare di un'eccezione, quanto di un caso particolare che si verificava nella comunità alla quale Matteo indirizza il suo vangelo. Pertanto si tratterebbe di un'aggiunta introdotta dall'evangelista.

Il termine greco qui adoperato non è *moicheia* (adulterio), ma *porneia* («eccetto il caso di *porneia»;* cf. anche 5,32), che ha un significato più generico e può designare qualsiasi unione illegittima, a motivo, ad esempio, di un certo grado di parentela (cf. Lv 10,6). Tali unioni, considerate legittime tra i pagani e tollerate dagli stessi giudei nei confronti dei proseliti, hanno dovuto creare difficoltà, quando alcune di queste persone si sono convertite, in ambienti giudeo-cristiani legalisti come quello di Matteo: di qui l'ordine di rompere tali unioni irregolari, che erano solo falsi matrimoni, una specie appunto di 'concubinato', che doveva semplicemente essere eliminato.

Per alcuni, però, si tratterebbe di una eccezione vera e propria, e riguarderebbe l'adulterio: in tal caso, per riguardo alla sacralità del matrimonio (C. Marucci), l'unione coniugale dovrebbe essere dissolta. Questa è anche, almeno in parte, l'interpretazione delle chiese ortodosse e protestanti: interpretazione che, a nostro parere, non rende ragione al testo e soprattutto contrasta con la linea rigorosa degli altri evangelisti e specialmente di Paolo che, pur introducendo delle mitigazioni nella prassi del matrimonio, non conosce una eccezione del genere.

VI - IL MATRIMONIO NELLA DOTTRINA DI S. PAOLO — S.

Paolo parla del matrimonio rispondendo ad un quesito che gli era stato posto dai cristiani di Corinto, fra i quali sembra che serpeggiasse una qualche forma di encratismo, tendente a deprezzare il matrimonio a vantaggio della verginità. Pur

esaltando la verginità per i valori di libertà interiore e di anticipo della situazione escatologica, Paolo riafferma la dignità del matrimonio e ne ricorda diritti e doveri, fra cui quello della fedeltà e della indissolubilità.

1. LA DIGNITÀ DEL MATRIMONIO - «Quanto alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito. Il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito. La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma Io è la moglie. Agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili col marito e il marito non ripudi la moglie» (ICor 7,1-10).

Due cose sono da rilevare in questo testo: la prima è che marito e moglie hanno gli stessi diritti e doveri, e perciò devono sentirsi parte l'uno dell'altro; non sono più due ma un solo essere. La seconda è che l'Apostolo si rifà al comando stesso di Gesù (v. 10): «Ordino non io, ma il Signore», per ribadire la condanna del divorzio: l'unica soluzione, in caso di emergenza, è la 'separazione', che dovrebbe essere solo temporanea. Il traguardo finale rimane la 'riconciliazione' con il marito (v. 11).

2. "PRIVILEGIO PAOLINO": ECCEZIONE ALLA LEGGE DELL'INDISSOLUBII.ITÀ - Altro caso, del tutto particolare, facilmente verificabile in una città come Corinto, era quello del matrimonio con un pagano o una pagana. S. Paolo lo ammette, e ne ammette anche una certa sacralità pur intravedendone i rischi. Nell'ipotesi, però, che la parte pagana non consenta più di convivere con la parte cristiana, si possono "separare". L'iniziativa deve partire dal coniuge non cristiano: «Se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace!» (w. 15-16).

È il cosiddetto "privilegio paolino", che vige anche oggi nel diritto canonico (can. 1143). A nostro parere, pur apparendo una eccezione alla legge della indissolubilità, di fatto non lo è, nel senso che si dovrebbe trattare di una situazione talmente anormale che la parte cristiana non si trova più nella condizione di poter vivere il proprio matrimonio: a questo punto esso diventa come nullo, appunto perché privo di significato cristiano, che l'altra parte inizialmente aveva forse riconosciuto, ma adesso non riconosce più. La fede è un fatto determinante anche nel matrimonio.

3. MATRIMONIO E VERGINITÀ - Ugualmente determinante è la fede per afferrare il discorso che Paolo fa sulla verginità proprio in connessione col matrimonio: se questo è un dono (*chàrisma*), lo è ancor più la verginità, che permette di allargare gli spazi dell'amore e di lavorare, "senza essere diviso", per il regno di Dio.

Non intendiamo qui sviluppare il discorso sulla 'verginità', ma far notare semplicemente come l'Apostolo lo metta in relazione con quello sul matrimonio, non per contrapposizione ma come superamento: è sulla linea dell'amore che l'uno e l'altro stato si sviluppano, anche se la verginità, come offerta totale a Dio e ai fratelli, si apre ad un amore "più grande".

Del resto s. Paolo non fa che riproporre l'insegnamento di Gesù, che proprio di fronte a certe difficoltà degli apostoli, relative al matrimonio, propone un traguardo più alto: «Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini; e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca» (Mt 19,13). Se ci sono alcuni che "per il regno dei cieli" si fanno volontariamente "eunuchi", cioè rinunziano al matrimonio, chi vive nel matrimonio dovrebbe più facilmente superare le difficoltà insite al suo stato. La verginità diventa così stimolo a vivere meglio lo stesso matrimonio.

4. MATRIMONIO COME SEGNO SACRAMENTALE DELL'UNIONE DI CRISTO CON LA CHIESA - Ma c'è un altro testo di Paolo, in cui egli ci offre una

teologia anche più approfondita del matrimonio.

Parlando dei doveri della famiglia cristiana, nella lettera agli Efesini, incomincia proprio dai reciproci doveri dei coniugi: «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo. Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore... E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola... Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai, infatti, ha preso in odio la propria carne; al contrario, la nutre e la cura, come fa Cristo con la chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero *[mystèrion]* è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa» (Ef 5,21-33; cf. Col 3,18-19; lPt 3,1-8).

Il testo è denso di teologia e non possiamo analizzarlo in dettaglio. Sottolineiamo soltanto alcuni concetti che ci sembrano più rilevanti.

Prima di tutto, c'è da dire che il discorso sul matrimonio si svolge tutto sotto il segno dell'amore: per cui l'essere 'sottomessi' l'uno all'altro non è segno di dipendenza schiavistica, ma di dipendenza nell'amore, a cui nessuno sfugge, neppure il marito, che pur viene presentato come "capo della moglie" (v. 23).

In secondo luogo, il rapporto marito-moglie viene modulato sul rapporto Cristo-chiesa, che è essenzialmente un rapporto di amore: «Cristo ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei» (v. 25). Che significa questo? Solo che il rapporto Cristo-chiesa diventa un modello di amore reciproco fra gli sposi? Oppure che, oltre a questo, Cristo afferra l'amore umano dei battezzati, lo fermenta dal di dentro, lo purifica da tutte le inevitabili scorie che porta con sé ogni amore umano, per farne come un riflesso, un'immagine del suo rapporto con la chiesa? Credo che questo sia esattamente il pensiero dell'Apostolo.

Ed ecco allora la terza idea che emerge dal testo: il matrimonio cristiano si immerge nel mistero' stesso di Dio (v. 32) che, secondo il linguaggio paolino, è il suo progetto salvifico culminante nell'incarnazione, di cui è dilatazione la chiesa in quanto 'sposa' di Cristo. Il matrimonio, perciò, non è un affare privato, ma rientra nella dimensione della 'ecclesialità' e deve servire alla crescita della chiesa, di cui è come una incipienza nella misura in cui sa creare rapporti di amore e di fede fra tutti i suoi membri. È qui che si profila la 'sacramentalità' del matrimonio cristiano, come fonte e riserva di grazia per vivere nell'amore e educare all'amore [Chiesa II].

5. PASTORALE FAMILIARE IN S. PAOLO - Mi sembra che in questa direzione si muova s. Paolo nei versetti successivi rivolgendosi a tutti gli altri membri della famiglia, ivi inclusi gli schiavi: «Figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore, perché questo è giusto... E voi, padri, non inasprite i vostri figli, ma allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore. Schiavi, obbedite ai vostri padroni secondo la carne con timore e tremore, con semplicità di spirito, come a Cristo... Anche voi, padroni, comportatevi allo stesso modo verso di loro, mettendo da parte le minacce, sapendo che per loro come per voi c'è un solo Signore nel cielo, e che non c'è preferenza di persone presso di lui» (Ef 6,1-9).

Come si vede, nessuno è dimenticato: la famiglia non si esaurisce nella coppia, ma si apre necessariamente ai figli, come frutto dell'amore reciproco, ai quali bisogna dare anche una giusta 'educazione', che risponda alle esigenze della fede cristiana: «Allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore» (v. 4). Con l'educazione cristiana i genitori generano una seconda volta i loro figli!

Anche il rapporto, non sempre facile, tra padroni e schiavi viene inserito nel quadro della famiglia, la cui legge fondamentale è l'amore: pur rimanendo schiavi, si esalta la loro dignità di figli di Dio, che deve essere riconosciuta dai 'padroni', i quali hanno anch'essi "un solo Signore nel cielo", che non fa preferenze per nessuno. A questo punto è evidente che il problema della schiavitù è aperto alla sua soluzione radicale!

i

La valorizzazione della famiglia nel suo insieme, perché si sviluppi armoniosamente nell'amore, è messa in risalto da un brano della lettera a Tito, in cui ci viene offerta una vera 'catechesi' familiare, diretta alle varie categorie di persone che compongono la famiglia: «I vecchi siano sobri, dignitosi, assennati, saldi nella fede, nell'amore e nella pazienza. Ugualmente le donne anziane si comportino in maniera degna dei credenti... sappiano insegnare il bene, per formare le giovani all'amore del marito e dei figli, ad essere prudenti, caste, dedite alla famiglia, buone, sottomesse ai propri mariti, perché la parola di Dio non debba diventare oggetto di biasimo. Esorta ancora i più giovani ad essere assennati, offrendo te stesso come esempio in tutto di buona condotta... Esorta gli schiavi ad essere sottomessi in tutto ai loro padroni... per fare onore in tutto alla dottrina di Dio, nostro Salvatore» (Tt 2,1-9).

Il motivo di questa condotta integra dei vari membri della famiglia cristiana è essenzialmente religioso: «Fare onore alla dottrina di Dio» (v. 10), perché «non sia biasimata la parola di Dio» (v. 5). Questo presuppone ovviamente che la grazia matrimoniale pervada tutta la famiglia, riversandosi dai coniugi su tutte le altre persone che la compongono.

6. INTERESSE PER LE VEDOVE - Nessuno è escluso da questa premura 'pastorale' per la famiglia: soprattutto le vedove sono fatte oggetto di attenzione per la situazione precaria e anche piena di pericoli, specie se sono ancora giovani.

La lTm prende in considerazione tre categorie di vedove. Quelle che hanno famiglia e vivono in essa; a queste si raccomanda prima di tutto che assolvano ai loro doveri familiari (5,4). Quelle che sono "veramente vedove", cioè sole, e perciò hanno bisogno di essere assistite dalla chiesa (5,5-16). Infine le vedove che, assistite o no, vengono assunte a svolgere funzioni particolari nella chiesa e perciò devono possedere qualità particolari (5,9-15).

Questi suggerimenti concreti hanno lo scopo di valorizzare la vedova, messa un po' al margine della società, nell'attività pastorale, aprendola alla preoccupazione di quella più grande famiglia che è la chiesa. In tal modo recupererà la fiducia in se stessa e scoprirà di essere utile a moltissimi di fratelli.

CONCLUSIONE - Se è vero che la società è normalmente lo specchio della famiglia, la Bibbia ci insegna come poterla rifondare, dandole quel respiro di amore totalmente gratuito e disinteressato che solo può rendere più umano il mondo in cui viviamo.

MATTEO

Non è difficile comprendere le ragioni di questo successo. Rispetto a Mc lo avvantaggiava la ben maggiore ricchezza di insegnamenti di Gesù, una maggior completezza anche sotto il profilo narrativo, l'ecclesiologia più esplicita e la cristologia più evoluta, con un'immagine di Gesù più trascendente e maestosa. Rispetto a Lc, che in realtà è più ampio, lo avvantaggiava la maggiore organicità quell'"ordine" rilevato già da l'accurata ripartizione degli insegnamenti di Gesù nei cinque grandi discorsi.

Soltanto al di fuori della chiesa Mt fu oggetto di contestazione: la forte accentuazione etica espressa soprattutto nel discorso della montagna gli provocò l'ostilità degli gnostici, per i quali Gesù era venuto ad abolire la legge, ma sul versante opposto anche il rimprovero, da parte ebraica, di presentare precetti inattuabili, superiori alle possibilità umane (Giustino, *Dial c. Tryph.* 10). La chiesa però non ebbe mai dubbi sulla loro "adempibilità": anche i più ardui, come l'amore dei nemici, vanno presi alla lettera se si vuol essere cristiani. Al tempo stesso però la chiesa antica manteneva vivo un senso di incompiutezza, di tensione escatologica, e spontaneamente integrava Mt con Paolo, la necessità delle opere con la priorità della grazia e della fede. Saranno solo i pelagiani ad interpretare l'appello alla perfezione (5,48) in termini di puro sforzo umano e ad applicare a se stessi sin da questa vita la beatitudine dei puri di cuore (5,8), che

per i padri conserva invece sempre una sfumatura escatologica.
Lutero a sua volta percepì fortemente il problema del radicalismo etico del discorso della montagna, ancor più esigente della legge antica (*Mosissimus Moses*: un Mosè ancor più rigoroso!), ma ritenne di risolverlo applicando anche ad esso l'interpretazione paolina della legge: il discorso della montagna ci sarebbe stato dato non per essere messo in pratica ma per farci sperimentare la nostra impotenza, la nostra innata peccaminosità, ed aprirci all'accoglienza di una salvezza gratuita mediante la fede. Il problema era destinato a riaprirsi nell'esegesi protestante moderna, dapprima come rapporto Paolo-Gesù, più tardi poi con la *Redaktionsgeschichte* [Vangeli II, 3] anche come rapporto Paolo-Matteo.

Nell'Ottocento si acquisisce che Mt è un Vangelo più tardivo, che ha fuso la narrazione di Me con gli insegnamenti di Gesù raccolti dalla fonte Q [Vangeli II, 1]: a questi ultimi, però, si fa largo ricorso per ricostruire il messaggio di Gesù, che la teologia liberale interpreta in termini puramente etico-religiosi e contrappone alla teologia di Paolo. Ma ben presto ci si rende conto che quell'etica va inquadrata nell'orizzonte del regno escatologico; si apre allora il problema se questo *éschaton* tocchi il presente solo come minaccia incombente che rende più urgente la conversione (A. Schweitzer; etica dell'*interini),* o anche come esperienza di salvezza già in atto, dono di vita nuova già irrompente (J. Schniewind).

Col sorgere della *Redaktions geschichte,* che in campo matteano è segnata dagli studi ormai classici di G. Bornkamm coi suoi discepoli, di G. Strecker e del cattolico W. Trilling, il radicalismo etico di Mt non è visto più soltanto come l'eco di quello di Gesù, ma anche come una risposta dell'evangelista ai problemi della chiesa dei suoi tempi. Si fa strada l'ipotesi che con questa radicalizzazione etica egli, oltre a contrapporsi all'interpretazione giudaica della legge, abbia avuto di mira anche un secondo fronte all'interno della chiesa; una caduta di tensione morale (24,1 ls; il raffreddarsi della carità); anzi, probabilmente, eresie di tipo "libertinistico" che, stravolgendo le affermazioni di Paolo sulla fine della legge e sulla gratuità della salvezza, minavano alla base l'impegno etico dei cristiani (7,21-23).

A prescindere da queste ipotesi storiche, il problema di fondo di Mt è indubbiamente quello del rapporto tra la fede e le opere, l'impegno etico dell'uomo e la grazia, l'"imperativo" morale e l'"indicativo" che proclama l'azione salvifica di Dio compiuta nel Cristo crocifisso e risorto. La teologia protestante, da sempre assai sensibile a questo problema, si vede costretta a chiedersi se in Mt venga ancora salvaguardata, seppure con categorie diverse da quelle di Paolo, la priorità di questo "indicativo" (G. Barth), oppure se esso sia stato ormai completamente assorbito nell'"imperativo" (G. Strecker); al limite, si contesta a Mt la qualifica di "Vangelo", perché il Gesù di Mt sarebbe solo il Gesù del passato, il Maestro che ci ha lasciato degli insegnamenti da mettere in pratica, e non una presenza salvifica sempre attuale (W. Marxsen).

Il problema di fondo per l'interpretazione di Mt è dunque quello di cogliere correttamente il rapporto fra il Gesù che insegna nei cinque grandi discorsi ed il Gesù che opera, che percorre la trama narrativa sfociante nella passione e nella risurrezione. Esaminiamo dapprima separatamente i due aspetti per interrogarci poi sul loro rapporto.

II - LA STRUTTURAZIONE NARRATIVA — 1. GESÙ SULLO SFONDO DELLA STORIA DELLA SALVEZZA –
La vicenda di Gesù narrata in Mt si presenta come il segmento centrale e decisivo di una più ampia vicenda iniziata già in passato e destinata a compiersi nel futuro.

L'aggancio al passato è dato sin dall'inizio con la *genealogia* (1,1-17), e poi ribadito di continuo con le *citazioni veterotestamentarie* (50, contro 23 in Mc e 23 in Lc), tra le quali fanno spicco quelle commentate con la formula: «Questo avvenne affinché si adempisse quanto detto dal profeta... il quale dice» (1,22;

2,5s.15.18.23; 3,3; 4,12-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4; 27,9s). Non soltanto la morte e la risurrezione (come in ICor 15,3-5), ma tutta la vita terrena del messia, a volte anche nei dettagli più minuti, sta sotto il segno dell'adempimento delle Scritture. Come mostrano anche le costruzioni matteane *evangelo del regno* (4,23; 9,35; 24,14), *parola del regno* (13,19), *dottrina del regno* (13,52), Mt sottolinea che il grande tema che unifica tutta la predicazione di Gesù è il *regno di Dio,* epicentro delle speranze salvifiche di Israele.

A questo aggancio retrospettivo col quale il libro si apre ricapitolando tutta la storia di Israele, fa riscontro l'aggancio al futuro col quale il libro si conclude, preannunziando l'azione della chiesa fra tutti i popoli, fino alla fine del mondo presente (28,16-20). Ed anche questo aspetto affiorava già attraverso tutto il racconto, che può essere letto come una ricostruzione dell'itinerario, altamente drammatico, che ha portato da Israele alla chiesa (W. Trilling, *Das wahre Israel,* 53-96.216-219).

2. DA ISDRAELE ALLA CHIESA - Gesù si presenta ad Israele, riservando ad esso tutto il suo ministero terreno (10,5s; 15,24); manifesta la sua autorità attraverso l'insegnamento (cc. 5-7) e attraverso le opere (cc. 8-9), ed associa alla sua missione anche i dodici (c. 10). Israele però lo respinge (cc. 11-12), ad eccezione del piccolo gruppo dei credenti, cui Dio ha elargito il dono di comprendere i misteri del regno (c. 13); il rifiuto si compie, emblematicamente, anche nella patria stessa di Gesù, Nazareth (13,53-58). Gesù allora a sua volta comincia a prendere le distanze dalla massa e a dedicarsi sempre più al gruppo dei discepoli: la "sezione dei pani" (cc. 14-16) culmina a Cesarea di Filippo non semplicemente nel riconoscimento della messianicità di Gesù, come in Me, ma nella risposta di Gesù a Pietro con la promessa della chiesa; quello che in Mc era un itinerario cristologico, e solo implicitamente ecclesiologico, in Mt pur sullo sfondo dell'interrogativo cristologico diventa un itinerario verso la chiesa. Anche la sezione del cammino verso Gerusalemme (16,21-20,16), che già in Me aveva un aspetto ecclesiale, lo assume ancor più decisamente in Mt per l'inserzione del "discorso comunitario" (c. 18). Giunto infine a Gerusalemme, Gesù sostiene inutilmente l'ultimo confronto con gli avversari, mentre affida ai discepoli i suoi insegnamenti sugli eventi futuri (20,17-25,46). S'incammina così verso la passione (cc. 26-27) e la risurrezione (c. 28), in cui Mt sottolinea da una parte il culmine dell'incredulità di Israele (cf. 27,15-26; 28,11-15), dall'altra l'inizio della nuova comunità aperta a tutti i popoli (28,16-20).

In questa ricostruzione, in cui il passaggio da Israele alla chiesa assume a volte l'aspetto di una "sostituzione" (cf. 21,43), è innegabile una schematizzazione polemica che rischia di semplificare oltre misura una realtà ben più complessa sia storicamente che teologicamente, come appare da Lc-Atti o da Paolo. Non è giusto però parlare di "antisemitismo", trattandosi di un contrasto non razziale ma esclusivamente cristologico ed ecclesiologico, imperniato sulla messianicità di Gesù e sul diritto della chiesa a collocarsi nella continuità delle promesse veterotestamentarie.

III - L'ACCENTUAZIONE ETICA: GESÙ COME MAESTRO, LEGISLATORE E GIUDICE — CINQUE GRANDI DISCORSI

La caratteristica più inconfondibile di Mt sono però i cinque grandi discorsi di Gesù. La tradizione gliene offriva già dei nuclei (cf. Lc 6,17-49; Mc 4,1-34; 6,7-13; 9,33-50; 13,1-37), ma è stato Mt a valorizzare al massimo questa idea, completandoli con altro materiale, introducendoli con solenni scenografie (5,1-2; 13,1-3), e concludendoli con una formula fissa, che ribadisce lo speciale carattere di queste sezioni e la loro distinzione da quelle narrative: «E avvenne che, allorquando Gesù ebbe terminato queste parole» (7,28 e 19,1), «queste direttive» (11,1), «queste parabole» (13,53), *a tutte* queste parole» (26,1).

Balza subito agli occhi, in ogni discorso, il contenuto prevalentemente *etico,* sorretto dall'annuncio minaccioso del giudizio finale, nel quale culminano tutti e cinque (G. Bornkamm, *Uberlieferung,* 13-212). L'alternativa fare/non fare, a cui

corrisponde quella della salvezza condanna, risuona come un martellamento continuo, fino al grandioso affresco del giudizio universale, tutto imperniato sull'amore *fattivo* verso i fratelli (25,31-46; W. Trilling, *Das wahre Israel*, 187-202; J. Zumstein, *La condition,* 284-350).
L'aspetto etico non poteva essere sottolineato più fortemente. Si comprende, in questa luce, in che senso Gesù sia venuto non ad abolire ma a "portare a compimento" la legge (5,17-19). In concreto ciò può implicare anche il superamento di certe norme mosaiche (5,21-48; 15,1-20; 19,1-9), non però per attenuare ma proprio per realizzare in maniera più piena la volontà di Dio nella sua intenzione originaria (19,8). Concentrata nell'amore, che era centrale già nell'AT (7,12; 9,13; 12,7; 22,34-40; 23,23; 25,31-46), la legge non viene sminuita, anzi manifesta adesso, nell'interpretazione datale da Gesù, tutta la radicalità delle sue esigenze.

2. L'IMPEGNO ETICO COME TEMA DOMINANTE DI MT - L'aspetto etico sembra sottolineato in maniera così forte da subordinare a sé tutti gli altri temi.

Nell'escatologia assai più che il "già" si sottolinea il "non ancora", l'incombente giudizio futuro. Premio e castigo vengono illustrati con grande ricchezza di formulazioni e di immagini, che fanno di Mt il Vangelo più ricco di spunti per una catechesi sui *novissimi*: ricompensa, palingenesi, gioia, vita eterna, castigo, geenna, fuoco eterno, espulsione nelle tenebre, pianto e stridore di denti.

L'ecclesiologia è vista anch'essa in questa luce. Questo giudizio rigoroso incombe prima di tutto sulla chiesa stessa. Se essa ha sostituito Israele, è perché a sua volta dia quei frutti che il padrone attende dalla sua vigna (21,43). Le è richiesta una giustizia ancor più radicale di quella sognata dai farisei (5,20), una perfezione che rifletta la perfezione stessa del Padre (5,48). L'appartenenza alla chiesa non garantisce affatto la salvezza: molti sono entrati nella sala del banchetto, ma chi risulterà sprovvisto della veste nuziale sarà buttato fuori (22,1-14: notare l'ultima scena interamente nuova rispetto a Lc 14,15-24). Non basta la fede, anche se formulata nella maniera più ortodossa: non chi invoca Gesù come *Kyrios* entrerà nel regno, ma solo chi fa la volontà del Padre (7,21). Il cristiano deve sentirsi un "chiamato" e non un "eletto" (20,16; 22,14). Dall'appartenenza alla chiesa sembrerebbe tutto sommato derivare piuttosto un accrescimento di responsabilità che non un pegno di salvezza. La chiesa di Mt appare come una chiesa *sub specie iudicii, corpus mixtum* più che *corpus mysticum* (G. Bornkamm): il suo rapporto col regno più che in termini di continuità tanto meno poi di identificazione o di possesso è visto in termini di distanza, che si traduce in tensione etica.

La *cristologia* stessa assume questa speciale coloritura etica. Benché venga largamente ripresa tutta la titolatura tradizionale (messia, Figlio dell'uomo, Figlio di Dio), il Gesù di Mt appare innanzitutto come *Maestro,* non tanto per l'emergere di questo nuovo titolo (23,8) quanto per l'immagine complessiva. Certo non un maestro puramente umano: ma i tratti maestosi e divini lungi dall'opporsi alla fisionomia di Maestro la rafforzano ancor di più. È un Maestro superiore a tutti gli altri maestri di Israele (7,28s), superiore allo stesso Mosè (cf. 5,21-48: «Avete udito che fu detto agli antichi, ma io vi dico»): assurge a *Legislatore* definitivo, anzi lascia intravvedere la sua identità col *Giudice* eterno, di cui assume all'improvviso il tono (cf. 7,23: *alo* dichiarerò loro: "Non vi conosco; allontanatevi da me, operatori di iniquità"».

Di qui l'aspetto più maestoso, ottenuto anche eliminando certe notazioni di Me sulla psicologia umana di Gesù: dolore ed ira, meraviglia, sgomento (cf. Mt 12,12 con Mc 3,5; Mt 16,ls con Mc 8,12; Mt 13,58 con Mc 6,6; Mt 26,37 con Mc 14,33), e aggiungendo invece immancabilmente tre piccoli elementi che trasformano ogni incontro con Gesù in un piccolo cerimoniale di corte: raccostarsi, cioè fermarsi a una certa distanza in attesa di essere ammessi (52 volte contro 5 in Mc e 10 in Lc), l'inchinarsi profondamente (13 volte contro 2 e 3), l'interpellarlo col titolo di "Signore" (44 volte contro 6 e 23); tre elementi originariamente possibili anche come forma di cortesia, in Mt però riservati solo

ai credenti, mentre gli estranei lo chiamano *Rabbi* (cf. Mt 20,20 con Mc 10,35; Mt 8,25 con Mc 4,38); essi lasciano trasparire più fortemente già nel Gesù terreno il *Kyrios* glorioso.

Anche nella passione viene sottolineato l'aspetto etico: essa è l'estrema tentazione (cf. 27,40.43 con 4,3.6), cui Gesù risponde con l'estrema obbedienza alla volontà del Padre (26,42). E persino il Risorto conserva la fisionomia del Maestro: egli non invia i dodici, come nei paralleli, a testimoniare la sua risurrezione o a proclamare l'evangelo o a comunicare lo Spirito Santo per la remissione dei peccati (cf. Mc 16,15; Lc 24,47; At 1,8; Gv 20,21-23), bensì a *fare suoi discepoli* tutti gli uomini *(mathetéuein:* non semplicemente istruire ma rendere discepolo) insegnando loro ad osservare tutto ciò che Gesù a suo tempo aveva comandato (28, 19s). Il verbo, al passato, rinvia agli insegnamenti del Gesù terreno: in concreto i cinque grandi discorsi raccolti in Mt. Si direbbe allora che per Mt la risurrezione stessa più che collocare Gesù in un ruolo salvifico non abbia fatto altro che ribadirne l'immagine di Maestro-Legislatore, integrandola più esplicitamente con quella regale del Giudice eterno.

I due aspetti si compenetrano in un'unica immagine, coerente e compatta, che nell'iconografia cristiana richiama soprattutto quella del *Pantokràtor* troneggiarne dalle absidi bizantine o dal portale delle cattedrali romaniche: una figura maestosa, certo ancora riconoscibile come Gesù, ma un Gesù dai tratti regali, un po' severi, che tiene aperto in mano l'evangeliario, mentre solleva l'altra in un gesto che non è solo di insegnamento o di benedizione, ma anche di sovrano giudizio.

IV - MT COME EVANGELO —

1. PASSIONE E RISURREZIONE COME EVENTO DI SALVEZZA –

A questo punto ben si comprende come questa accentuazione etica di Mt si presenti così forte da porre quei grossi interrogativi teologici avvertiti soprattutto dall'esegesi protestante. Il Gesù di Mt, in definitiva, cosa porta all'uomo? Il dono della salvezza o solo una radicalizzazione delle esigenze morali espresse già dalla legge? Che ne è del valore redentivo della sua morte e della sua risurrezione?

Il problema viene ad intrecciarsi strettamente con quello della *struttura* dell'opera. Oggi appare in via di superamento Tipotesi di una struttura essenzialmente dottrinale, imperniata sui cinque discorsi, con le parti narrative ridotte a semplici premesse o appendici o illustrazione degli insegnamenti. Le sezioni narrative, come già notato, risultano dinamicamente concatenate tra loro in un'unica sequenza, altamente drammatica, che ricostruisce il passaggio da Israele alla chiesa. Il problema oggi è piuttosto quello di chiarire che senso assumano in questa struttura narrativa la passione e la risurrezione. Segnano solo la rottura definitiva con Israele? Per i credenti non aggiungono nulla se non ribadire l'autorità di Gesù Maestro-Legislatore-Giudice e l'esigenza di mettere in pratica i suoi “comandamenti” (cf. 28,18-20)?

A ben vedere non è così. Dopo l'imperativo di osservare i suoi comandamenti, il Risorto aggiunge ancora: «Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo». E la formula ripetuta nell'AT ogni volta che Jhwh, affidando una missione impegnativa, voleva assicurare anche la sua presenza operante, salvifica. L'accento conclusivo cade su queste parole di promessa, che vogliono infondere fiducia. E la loro importanza viene confermata dal fatto che espressioni analoghe risuonavano già all'inizio del libro (1,23: «Sarà chiamato Emmanuele, che significa: *con-noi-è-Dio*»), formando così un richiamo che abbraccia tutta l'opera (H. Frankemòlle, *Jahwe bund,* 7-83). La promessa veterotestamentaria del Dio-con-noi, che risuonava nell'annunzio della nascita di Gesù, trova così la sua realizzazione nella presenza salvifica del Risorto nella sua chiesa fino alla fine dei tempi. La stessa promessa affiorava già nel discorso comunitario, in significativa connessione col potere di perdonare i peccati (18,15-20).

Ma a sua volta questo aspetto salvifico della risurrezione non può essere

staccato dall'aspetto salvifico della croce. Sin dall'inizio Gesù è annunziato come colui che salverà il suo popolo dai suoi peccati (1,21); e questa salvezza si realizza attraverso la sua morte, come viene proclamato durante il viaggio verso Gerusalemme (20,28) e poi nell'ultima cena (26,28), che fa da premessa a tutto il racconto della passione. Il carattere decisivo, escatologico, della morte di Gesù viene poi sottolineato con l'inserzione dell'episodio dell'aprirsi dei sepolcri (27,51b-54): la fine del vecchio mondo e l'irrompere del nuovo si compie non nel momento della risurrezione, ma già in quello della morte di Gesù.

Indubbiamente, a confronto col continuo martellamento sul "fare" dell'uomo, queste indicazioni sull'azione salvifica di Dio risultano più discrete, appena percepibili. È facile supporre che Matteo, a differenza di Paolo e in analogia con Gc 2,14-26, doveva contrapporsi non a coloro che esaltavano le opere a scapito della fede, ma a coloro che esaltavano la fede a scapito delle opere. L'urgenza di contrapporsi a questo errore non lo ha portato però ad accantonare la priorità dell'opera salvifica di Dio: le indicazioni, anche se non numerose da un punto di vista quantitativo, risultano assai forti da un punto di vista strutturale; l'insegnamento morale di Gesù non sta da solo, ma è inserito in una struttura narrativa profondamente cristologica, culminante nella passione e nella risurrezione, che corrisponde a suo modo all'indicativo salvifico proclamato da Paolo. Benché Mt non abbia, come Paolo, la tematica dell'impotenza della legge a guarire l'uomo dalla sua peccaminosità, tuttavia anche lui distingue nell'AT *due* elementi: non soltanto la legge, ma anche i profeti, le promesse salvifiche; non solo la legge, ma anche le promesse salvifiche trovano adempimento in Gesù. È questa la prospettiva di fondo che gli consente di contrapporsi efficacemente alle deviazioni libertinistiche, ma senza per questo ricadere in una posizione di tipo giudaico o farisaico.

Inoltre l'azione salvifica di Dio non è indicata solo dalle asserzioni esplicite. Ad una lettura più attenta, il mistero della salvezza compiutosi nella passione e risurrezione di Gesù non è solo una parte del racconto, per quanto culminante e decisiva, ma il contenuto più profondo di tutto il racconto, sin dalle prime pagine.

2. L'AZIONE SALVIFICA DI GESÙ: "TRASPARENZA" DEGLI EPISODI NARRATIVI - Tutto Mt va letto non unicamente sotto la dimensione del passato, né unicamente sotto la dimensione del presente, ma simultaneamente sotto entrambe le dimensioni: come ricostruzione di quel drammatico momento che segnò la manifestazione di Gesù ad Israele, e come presentazione di ciò che Gesù *adesso* chiede e dona alla sua chiesa.

Non solo nei cinque discorsi risuona la voce del Signore che autorevolmente si rivolge alla sua comunità e le indica il cammino che essa, oggi, deve seguire. Anche nelle sezioni narrative, in particolare nei miracoli, il racconto si fa "trasparente", lascia intravedere l'esperienza attuale della chiesa, tutta sospesa all'azione salvifica del suo Signore. La redazione matteana dei miracoli punta ad un massimo di trasparenza: cadono i dettagli così vivaci in Mc, spariscono i personaggi secondari, sbiadiscono le circostanze di tempo e di luogo, ritornano nell'anonimato i protagonisti; resta in primo piano solo rincontro di salvezza, le parole del malato a Gesù e di Gesù al malato: l'incontro di salvezza nella fede, nel quale ogni lettore è chiamato a riconoscere il proprio incontro con Cristo, la sua attuale esperienza di salvezza.

In tal modo assume valore paradigmatico la descrizione dei discepoli. Mentre in Me essi venivano rimproverati perché ancora ciechi, in Mt vengono rimproverati per la loro poca fede. Ed è significativo che il tema affiori sempre in situazioni cariche di allusioni ecclesiali: la tempesta sedata (8,26), Pietro che affonda (14,31), l'incapacità di sfamare la folla (16,8) o di scacciare il demonio (17,20). Ne emerge tutta una ecclesiologia, tutta una visione dell'esistenza cristiana, in cui quello che si chiede al discepolo non è solo il "fare" ma innanzitutto la fede: una fede umile, orante, attraverso la quale la debolezza umana può rivestirsi della potenza stessa di Dio. Ne peregrinante e penitente, non vive una situazione

i

ripetitiva di quella veterotestamentaria, ma una situazione nuova. Non è solo luogo di tensione etica ma realtà "sacramentale", presenza indefettibile della verità e della salvezza, che il suo Signore non cesserà mai di donarle momento per momento, preservandola dalla vittoria delle potenze ostili (16,16-20; 18,15-20).

Israele stesso, nonostante l'asprezza della contrapposizione, non appare estromesso per sempre dalla storia della salvezza: anche Mt conserva l'accenno misterioso: «Non mi vedrete, fino a quando non direte: *"Benedetto colui che viene nel nome del Signore"»* (23,39).

Il cristiano, infine, non è colui che si salva da solo, attraverso le sue buone opere, ma colui che in Gesù ha sperimentato il perdono gratuito ed insperato, e proprio per questo viene a trovarsi con un impegno più radicale nei confronti dei fratelli (cf. 18,21-35).

Mt dunque non può essere assimilato ad una semplice raccolta di insegnamenti e norme, quali la *Regola* di Qumran o la *Didaché.* L'analogia col *S Pentateuco,* al quale hanno fatto pensare i *cinque* discorsi, potrebbe esser valida solo a patto di sottolineare che i cinque libri di Mosè, a loro volta, sono essenzialmente narrazione, storia dell'intervento salvifico di Dio per Israele, nella quale vengono ad inserirsi anche le sezioni legislative che descrivono la risposta umana all'alleanza.

MESSIANISMO

I - DEFINIZIONE DI MESSIANISMO — Prima di iniziare una trattazione sul messianismo è indispensabile precisare bene il significato del termine. Oggi, normalmente, la parola messianismo non indica soltanto l'attesa di una salvezza realizzata da un messia futuro nell'ambito della religione giudaico-cristiana, ma comprende tutti quei movimenti politici e religiosi che tendono a rinnovare la società e a dare una risposta a tutti i problemi di incertezza e di angoscia che la opprimono. Come diremo più avanti è un principio-speranza per tutti gli uomini. Il messianismo appare come un modello universale di organizzazione socio-religiosa.

Il termine 'messianismo' continua ad essere usato per la sua densità biblica, anche se alcune volte si riferisce di più all'escatologico, cioè a quanto avverrà nel futuro, prescindendo anche da un mediatore di salvezza, di carattere regale, profetico o sacerdotale, "consacrato" per una missione. Vedremo il senso della parola ebraica *masiah*-messia, che corrisponde al termine greco *christós*-Cristo.

Tra le tante definizioni che si sono date in questo secolo del messianismo biblico da quella di P. Volz (1897), secondo cui «il messia è il re israelita dei tempi della salvezza», a quella di J. Coppens (1981), il quale vede giustamente una complessa articolazione nella concezione messianica dell'AT, cioè un messianismo con un triplice aspetto: regale, profetico e apocalittico, e dice che il messia è come il re-luogotenente di Dio che, al tempo escatologico, inaugurerà o, almeno, governerà il regno di Dio sulla terra, o meglio: il messia è il re ideale degli ultimi tempi per mezzo del quale si realizzeranno le predizioni profetiche, universalizzate e spiritualizzate noi preferiamo ispirarci alla definizione data da A. Rizzi (1981), che ci sembra più completa anche per il suo taglio esistenziale: «(Il messianismo) è l'utopia di un mondo giusto e felice (dimensione antropologica), che la promessa di Dio trasforma in possibilità oggettiva (dimensione teologica) e che l'obbedienza dell'uomo, vittoriosamente rinnovata dallo Spirito (dimensione etico-teologale), è chiamata a tradurre in realtà»

La prima dimensione è quella *antropologica,* il desiderio di ogni uomo, specie in tempo di crisi e di delusione, di un mondo migliore dove trionfi l'armonia dell'universo, dove abbondi la pace e la prosperità, dove i rapporti interpersonali siano improntati all'amore; il desiderio di un tempo di riconciliazione universale con Dio, con la natura, tra gli uomini, "i tempi messianici" della Bibbia, un'utopica "età dell'oro" di altri scrittori. Chi può realizzare un'epoca simile?

L'uomo da solo non ce la può fare, ha bisogno di un dono di Dio: e questa è

la dimensione *teologica:* Dio ne offre all'uomo la possibilità attraverso l'alleanza, la promessa. Ma l'uomo deve anche dare la sua collaborazione attiva, la quale purtroppo è inquinata dalla colpa, dal peccato che fa perdere all'uomo la possibilità concreta di realizzare la sua felicità: dal primo rifiuto nel paradiso terrestre, alla non osservanza della legge, condizione dell'alleanza, all'infedeltà continua a Dio (dimensione *etica*). Ma l'amore di Dio rinnova e ricrea per mezzo dello Spirito il cuore corrotto dell'uomo (dimensione *teologale*) e mette in grado di realizzare questa pace messianica. È l'uomo nuovo che nasce da questa azione ricreatrice dello Spirito.

Ecco i ritmi del messianismo biblico: Dio - peccato - perdono - pace messianica. Ma questi sono anche i ritmi di quel "messianismo nella vita quotidiana" che l'uomo è chiamato a realizzare.

Non Dio da solo, non l'uomo da solo, ma Dio e l'uomo assieme. Il messianismo nel quotidiano scaturisce dall'incontro tra lo Spirito di Dio e la volontà dell'uomo. La concezione cristiana del messianismo non si trova nell'AT. Qui il messia è un personaggio regale che ha ricevuto una unzione, cioè l'investitura propria dei re. Come in Egitto così anche in Israele il messia veniva unto, cioè consacrato per essere il visir, il vassallo, il vice-Dio sulla terra.

La concezione cristiana invece è nata man mano, al termine dello sviluppo del messianismo veterotestamentario, dopo aver universalizzato e spiritualizzato l'attesa messianica di un re salvatore da parte di Israele. La concezione cristiana prevede due livelli: quello di un re ideale futuro e quello del Servo di Jhwh e del Figlio dell'uomo. Prima c'è la realizzazione umile e terrena della missione del Servo e poi la rivelazione di un messia glorioso, Figlio dell'uomo e re per sempre.

La concezione giudaica del messianismo è diversa da quella cristiana. Per dirla con G. Scholem, «il giudaismo ha sempre e dovunque considerato la redenzione come un evento pubblico destinato a verificarsi sulla scena della storia e all'interno della comunità giudaica. Al contrario, il cristianesimo considera la redenzione come un evento che si verifica in una sfera spirituale e invisibile, un evento che si produce nell'anima, in altri termini nell'universo personale dell'individuo».

I *targumìm*, che sono le traduzioni popolari della Bibbia in aramaico, rendono sempre il termine con "re messia". Nei libri di Samuele infatti si riferisce sempre al re (Saul, Davide), ma non in quanto persona, bensì riferito al suo ufficio e alla sua dignità. Il brano più interessante è ISam 26,16, dove appare chiaramente il rapporto del messia con il Signore, della cui santità egli partecipa: «Per la vita del Signore, siete davvero degni di morte voi che non avete fatto la guardia al vostro signore, *al consacrato del Signore!»*.

Ma il termine si applica anche ai sacerdoti (per es. in Lv 4,3.5.16; Dn 9,25-26) e ai patriarchi (Abramo, Isacco, Giacobbe). Il termine con l'articolo, in quanto nome proprio, col tempo indicò il re ideale del futuro escatologico, il liberatore definitivo di Israele. Ma per avere questo significato bisogna attendere i *Salmi di Salomone,* scritti apocrifi del I secolo a.C.

Dagli scritti di Qumran e dal NT appare che al tempo di Gesù c'era l'attesa di un messia regale, inteso nel senso che dicevamo.

III - MODELLI ED ERMENEUTICA DEL MESSIANISMO —

1. PREMESSIANISMO VETEROTESTAMENTARIO - Dio dirige la storia e le impone una finalità che egli realizza a poco a poco attraverso le sue promesse, le quali manifestano progressivamente il suo disegno misterioso.

È difficile cogliere i vari momenti e le varie tappe di questa storia, ma è certo che coloro che le hanno registrate nella Scrittura avevano della storia una concezione teleologica. In ogni tappa gli avvenimenti sono polarizzati verso una finalità segreta. «Ogni tanto il velo si leva un po' sulla natura di questa finalità, grazie alle promesse divine che scandiscono il corso della storia... Come procedimento letterario, ai narratori piace mettere al punto giusto brani di stile profetico che sottolineano questa polarizzazione della storia e aprono, nei punti cruciali,

i

prospettive future: tali sono gli oracoli di Isacco (Gen 27,27-29), di Giacobbe (Gen 49), di Balaam (Nm 23-24), di Mosè (Dt 33) o di qualche anonimo uomo di Dio (ISam 3,27-36; IRe 13,2). Risalendo nel tempo anche al di là del primo antenato di Israele, gli stessi narratori pongono all'inizio della storia sacra un oracolo che traduce in termini velati l'idea dominante del disegno di Dio (Gen 3,14-19). Questi brani rivelano anche, a modo loro, la conoscenza profetica della storia, che non ha come solo oggetto di esplorare l'avvenire per conoscerne in anticipo i risultati, ma anche di mettere in luce il "di dentro" di tutti gli avvenimenti del presente e del passato... Dopo ogni realizzazione dell'obiettivo assegnato, l'orizzonte si allarga di nuovo ed un altro obiettivo appare; ed è così che la storia sacra progredisce. L'adempimento storico delle promesse non ne esaurisce mai il contenuto totale. In breve, la storia di Israele è un'idea in cammino, che è possibile già chiamare l'idea della salvezza; *Véschaton,* il fine della storia, ne porterà la realizzazione perfetta; le promesse divine hanno come oggetto, al di là degli avvenimenti di un avvenire immediato, questo avvenimento della salvezza definitiva» (P. Grelot, *Sens chrétien de l'AT*). Se si studia nel suo insieme la tradizione J ci si accorge che essa presenta una storia della salvezza e della salvezza messianica. Ci sono tre testi che corrispondono a tre momenti particolari, il cui confronto è molto proficuo.

a. *La promessa di Gen 3,15* - Protovangelo è il nome dato all'annuncio enigmatico di Gen 3,15 in cui si parla di un combattimento tra la donna e il serpente. È un vangelo, una buona novella annunciata all'uomo dopo la caduta: «Ed io porrò una ostilità tra te e la donna e tra il lignaggio tuo e il lignaggio di lei: *esso* ti schiaccerà la testa e tu lo assalirai al tallone».

Il termine 'lignaggio', seme, discendenza (*zero*) ricorre due volte. Può essere inteso in senso collettivo o individuale. Il senso individuale è preferito da molti perché è confermato anche dalla traduzione greca dei LXX che rende l'ebraico *hù'* con il maschile *autós:* «*Esso* ti schiaccerà la testa». Tutti lo ritengono un oracolo di carattere messianico dove vengono mescolati in una sola visione passato, presente e futuro.

b. *La profezia di Giacobbe in Gen 49,10* - Nel capitolo 49 della Genesi ci sono le benedizioni di Giacobbe ai suoi figli e si dà ampio spazio alla benedizione di Giuda; si dice che «non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone di comando di tra i suoi piedi, finché sia portato il tributo *a lui* e sua sia l'obbedienza dei popoli». È la benedizione più solenne perché dalla tribù di Giuda uscirà Davide. Questo versetto è stato sempre letto come una allusione al messia dalla tradizione giudaica. Dice a questo proposito R. Le Déaut che «l'interpretazione messianica di *Sìloh* si trova in tutte le recensioni targumiche, appoggiata dalla gematria; essa è conosciuta a Qumran e dagli affreschi di Dura-Europos». Citiamo solo il *Targum Onkelos* Gen 49,10b che traduce: «Finché non verrà il *messia,* al quale appartiene la regalità, e le nazioni gli obbediranno». Anche i LXX hanno accentuato il carattere messianico del v. lOd quando dicono che egli sarà la *"prosdokia* [attesa] delle genti". Significativo quanto scrive H. Cazelles: «Gen 49,10 non è ancora l'oracolo messianico del Sal 72, ma già esprime le funzioni salvifiche dell'erede dei patriarchi con tratti più precisi delle promesse precedenti».

c. *L'oracolo di Balaam in Nm 24,17* - Il quarto oracolo di Balaam (Nm 24,15-24) è particolarmente importante per le riletture messianiche fatte dal giudaismo e dal cristianesimo. C'è in tutto l'oracolo un'aria di mistero, una proiezione nel futuro.

In questo oracolo Israele quasi scompare per far posto a un misterioso personaggio che sconfiggerà i nemici di Israele: «Lo vedo, ma non ora, lo guardo, ma non da vicino: una *stella* si muove da Giacobbe, si alza uno *scettro* da Israele, spezza i fianchi di Moab, il cranio di tutti i figli di Set».

Chi è questo misterioso personaggio che l'indovino Balaam vede di lontano? Ci sono due immagini nel testo che forse ci aiutano un poco a individuarlo. Si parla di una stella *(kokab)* che «si muove da Giacobbe» e di uno scettro (*sebet*)

che «si alza da Israele». Al v. 19 si dice ancora più chiaramente: «Giacobbe dominerà i suoi nemici». Di chi si tratta?

Si sa come nella cultura del medio Oriente antico i sovrani venivano spesso paragonati alle stelle e specialmente al sole. Ne abbiamo un'eco anche nella Bibbia, in Isaia, nel poema sulla caduta del re di Babilonia: «Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora?» (Is 14,12). Lo scettro, poi, era l'insegna- simbolo del potere regale, com'è ricordato nel testo messianico della benedizione di Giacobbe su Giuda (Gen 49,10). Forse è interessante notare come i LXX traducono *Sebet* con 'uomo'. Il *Targum Onkelos* va ancora più avanti quando, al posto di 'scettro', traduce addirittura 'messia'. Anche Qumran lo applica esplicitamente al messia.

Nella sollevazione giudaica del 132-135 d.C. contro Adriano, il capo dei ribelli, un ebreo di nome Simone ben Koseba, creduto dai suoi seguaci il messia promesso (la storia di Israele è costellata di messia e di liberatori), ricevette da R. Aqiba il nome di Bar-Kokeba, cioè "figlio della stella", con evidente richiamo a Nm 24,17. Dai giudei questa rilettura messianica passò ai cristiani.

Gli autori del NT si pongono in linea con il messianismo tradizionale quando vedono nel messia una luce nuova che spunterà ad oriente.

2. MESSIANISMO REGALE DINASTICO - Una prima osservazione è che il messianismo regale non esaurisce la concezione delle credenze e delle speranze future del popolo ebraico nell'AT, ma è una delle tante. Dio vuole salvare il suo popolo e per far questo si serve di intermediari, suoi rappresentanti, che sono innanzitutto i re: perciò messianismo regale. I re vengono unti 'messia' e viene loro affidata la missione di promuovere gli interessi di Jhwh: realizzare il suo regno. Essi la compiono direttamente o per mezzo dei loro successori. Quindi la missione, piuttosto che essere affidata a loro personalmente, è affidata alla regalità che essi rappresentano e quindi non si tratta di un compito personale ma dinastico.

J. Coppens nel suo studio sul messianismo regale mostra come il popolo di Israele, in seguito ai successi ottenuti da Davide e alla promessa a lui fatta dal profeta Natan, affidò il suo futuro ai discendenti di questo re, visti come vassalli di Jhwh, e sperò per i tempi escatologici nell'avvento di un re ideale discendente dalla dinastia davidica che avrebbe realizzato la salvezza definitiva della nazione in un'era di pace e di benessere universale.

a. *La profezia di Natan in 2Sam* 7 - Il punto di partenza del messianismo regale, chiamato anche dinastico, coincide con il momento in cui Davide diventa re, il cui ricordo fu poi fissato nel celebre testo di 2Sam 7,1-16 [Samuele III, 1], Tutti gli esegeti riconoscono nei vv. 1-7 il nucleo più antico e nei w. 8-11.12.14-15 il frutto di una rilettura posteriore. La parola-chiave del brano è il termine *bajit,* che in ebraico ha un doppio significato: casa (tempio) e casato (dinastia). Natan rovescia le parole secondo le quali il re avrebbe costruito un tempio: non sarà Davide a costruire una *bajit* (tempio) per il Signore, ma sarà il Signore che costruirà una *bajit* (dinastia) per Davide.
Il re appare come il depositario della *hesed* (misericordia) divina (v. 15), il mediatore della *berakah* divina. Il v. 14 insinua l'adozione divina del re: il successore di Davide sarà figlio di Jhwh, che si mostrerà per lui padre: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio. Quando peccherà, lo correggerò con frusta di uomini e con percosse umane. Ma la mia benevolenza non si ritirerà da lui, come la ritirai da Saul che tolsi dalla tua presenza. La tua casa e il tuo regno dureranno per sempre alla mia presenza, il tuo trono sarà saldo in eterno» (vv. 14-16). Inoltre la rilettura deuteronomistica dei vv. 23-24 ha compreso la promessa fatta a Davide nel contesto di un'alleanza divina integrata nell'alleanza sinaitica di Dio con tutto il popolo. Il re è presentato in questa profezia come il vassallo di Jhwh per assicurare al popolo il diritto e la giustizia di Dio e per procurare la pace e il benessere.

b. *Riletture della profezia di Natan nel Salterio* - «I salmi [IV-V] non tralasciano nulla dell'antica dottrina regale. Registrano e magnificano la

i

filiazione divina del re intronizzato. Evocano costantemente il simbolismo regale. Non dimenticano le esigenze di diritto e giustizia che l'erede deve esercitare e far sì che vengano praticate nel paese. Egli governa ormai in virtù dell'elezione e della grazia di un Dio riconosciuto non soltanto come nazionale, ma universale. La dottrina messianica del Salterio è estremamente ricca e coerente» Ci sono alcuni salmi in particolare che sembrano riprendere i motivi della promessa di Natan a Davide, come il Sal 89 che sottolinea il motivo dell'alleanza, il Sal 132 che collega l'elezione di Davide con l'elezione di Sion, il Sal 72 che sviluppa il tema della missione del re che deve essere una missione di giustizia. Dei salmi regali in particolare, il Sal 2 e il Sal 110 rileggono messianicamente la profezia e sono continuamente ripresi dalla tradizione giudaica e dalla tradizione cristiana. Il Sal 89 ha come nucleo centrale, nelle parti più antiche, la promessa davidica com'è formulata in 2Sam 7.

È una promessa condizionata alla fedeltà dei discendenti di Davide e incondizionata per quanto riguarda la sostanza della promessa. Il salmista si pone il grosso problema che era già stato di Gen 18, Es 32, ecc.: come mettere d'accordo la crisi generale del suo tempo con la promessa di Dio a Davide e ai suoi discendenti. Egli risponde ponendo la soluzione in un futuro messianico. «Il Salmo 89 ha fatto passare la promessa dinastica come attraverso una notte oscura, dalla quale potrà uscire radiosa come l'aurora di un avvenire messianico sempre più luminoso» Anche il Sal 132 fa allusione nei vv. 11-12 alla profezia di Natan e alla immutabilità della promessa divina: «Il Signore giurò a Davide una promessa da cui non tornerà indietro: "Frutto del tuo seno porrò sul tuo trono. Se i tuoi figli custodiranno il mio patto e i miei precetti che a loro impartirò, anche i loro figli, di età in età, siederanno sul tuo trono"». Il salmo mostra l'elezione di Davide collegata a quella di Sion che garantisce la continuità della dinastia davidica. Tutti i salmi regali (2; 20; 21; 22; 45; 72; 89; 100; 110; 132) sono canti del messianismo regale, «bivalenti fin dalla loro composizione». Tre meritano un'attenzione particolare: il Sai 72, il Sai 2 e il Sai 110**.** Il Sal 72 è un vero salmo messianico. Esso sottolinea quella che deve essere la missione del re-messia: l'esercizio della giustizia. Il carattere messianico del salmo è assicurato anche dal *targum* che traduce così i vv.1 e 17: «O Dio, dà al *re-messia* le sentenze dei tuoi giudizi...; il suo nome sarà per sempre celebrato; egli infatti era conosciuto prima che il sole fosse creato e per i suoi meriti saranno benedetti tutti i popoli della terra». «Il Salmo 72 deve essere tutto inteso del messia». Facciamo nostra la conclusione sul Sal 72: «Il Salmo 72, perciò, è un canto regale dell'epoca monarchica isaiana o del VII sec. a.C., in cui la tipologia del sovrano acquista contorni sempre più nobili e religiosi, preparando così la strada alle successive reinterpretazioni» Il Sal 2 presenta l'investitura ufficiale del re. Alcuni pensano che sia una traduzione liturgica e lirica della profezia di Natan. Forse fu composto in occasione dell'incoronazione di un re. Questo giorno è visto come quello della nascita del re: «*Oggi* ti ho generato». Il re discendente di Davide viene chiamato figlio di Dio perché Dio lo ha scelto, lo ha consacrato e ha stabilito con lui un'alleanza eterna. La tradizione giudeocristiana ha sempre dato a questo salmo una portata messianica.

Il re di cui qui si parla è il futuro messia, mediatore dell'alleanza tra Dio e il popolo e perciò chiamato figlio di Dio. Si tratta dell'elezione di un re discendente di Davide detentore delle promesse divine. Lo sguardo si allarga verso il futuro: la regalità che appartiene al messia acquista dimensioni sacerdotali, profetiche, escatologiche che vanno al di là della realtà storica di Israele. Il NT, in modo particolare gli Atti degli Apostoli, descrivono il trionfo di Gesù, Figlio di Dio, Signore e re, dopo la sua passione come una investitura regale, proprio con lo schema del Sal 2.

Il Sal 110, poi, è molto simile al Sal 2. Si è soliti dividerlo in un dittico di due oracoli profetici: il primo è il conferimento del potere regale (vv. 1-3) e il secondo del potere sacerdotale (vv. 4-7). Quindi al nuovo re vengono conferiti da Dio nella sua investitura questi due poteri: regale e sacerdotale (per alcuni

anche quello militare, secondo i w. 5ss). Le parole del v. 4: «Tu sei sacerdote per sempre secondo l'ordine di Melchisedek» ci dicono che il re era anche sacerdote. È un'idea nuova che non trova riscontro nell'AT. Il salmo deve essere nato in epoca antica quando il ricordo di Melchisedek, re e sacerdote di Gerusalemme, era ancora vivo e quindi il salmista vuole esaltare il re discendente di Davide ricordando che egli sarà anche sacerdote alla maniera di Melchisedek.

In breve, la speranza di Israele da Davide in poi si identifica con la dinastia davidica. Il re è presentato come l'eletto, il vassallo di Dio, il messia, l'alleato, il benedetto da Dio. Sembra che tutte le caratteristiche che aveva Israele, come partner dell'alleanza prima dell'epoca monarchica, ora si ritrovino nel re. Non solo, ma il salmista le vede nel discendente di Davide, il messia-re che comincia ad essere idealizzato e che troverà la forma più matura di idealizzazione nei profeti.

c. *Visione messianica nei profeti* - La speranza messianica in un futuro mediatore di salvezza, visto come re, figlio di Davide, unto di Jhwh, con il passare del tempo viene sempre più idealizzata e resta una figura centrale negli oracoli del Proto-Isaia, appartenenti al cosiddetto "libro dell'Emmanuele" (Is 6-12), e in un testo attribuito a Michea, contemporaneo di Isaia [Isaia II, *2*],

I due brani di Os 3,5 «Dopo ciò i figli di Israele si convertiranno, cercheranno il Signore loro Dio e Davide loro re» e di Am 9,11-15 «In quel giorno: rimetterò in piedi le capanne cadenti di Davide, murerò le loro brecce, ne rimetterò in piedi le rovine» forse d'epoca postesilica, restano nell'ambito di quello che viene considerato come il messianismo regale dinastico e probabilmente sono un segno che questa concezione messianica dura anche durante l'esilio e oltre.

Nel Proto-Isaia tre oracoli mostrano come il profeta si pone in linea con quel filone messianico che attraversa tutto l'AT. Fin dalle origini Israele fu convinto di avere per tutti gli uomini una parola di salvezza e di benedizione. Isaia continuò questa riflessione sulla salvezza concepita come un'opera che Jhwh avrebbe compiuto attraverso un rappresentante e con la collaborazione di Israele. I brani più strettamente messianici di Isaia appartengono proprio al "libro dell'Emmanuele".

Il primo oracolo si trova in Is 14: il grande profeta promette al re Acaz, a nome di Dio, un segno che consisterà nel concepimento e nella nascita di un misterioso bambino chiamato "Emmanuele", espressione della presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Un segno che avrà tre caratteristiche: interesserà la casa di Davide, interesserà il regno di Giuda e sarà indizio di salvezza e di punizione. Certamente alla base di questa promessa c'è l'oracolo di Natan a Davide. Questo bambino, re futuro, è il tipo dell'ideale presenza continua di Dio nella storia della salvezza. In questa tensione si inserisce la lettura messianica intravista quindi dallo stesso Isaia. Siamo verso il 734 a.C., al tempo di un'importante campagna militare del re di Assiria Tiglat-Pilezer III. Qualche anno appresso, quando, dopo un periodo di silenzio, Isaia riprende la sua predicazione, annuncia di nuovo la nascita di un bambino. L'oracolo del c. 9, dicendo che il bambino inizierà un regno di salvezza e di pace, completa quanto era stato precedentemente annunciato: il bambino di 7,14, che ha come nome Emmanuele, può identificarsi con il "piccolo bambino nato" di 9,5. Con questo versetto comincia la descrizione del bambino, del messia, della gioia di Israele e della sua liberazione. Sono la gloria (8,23), la luce (9,1), la gioia (9,2) che stanno per espandersi grazie a lui. Sono la liberazione da un nemico oppressore (9.3), l'inaugurazione della pace (9.3): in poche parole, il regno eterno della giustizia sul trono di Davide. È l'opera di Dio. È chiaro che se in primo piano nella descrizione del profeta c'è Ezechia, vi è pure qualcosa che va più in là, verso un regno eterno e glorioso. È il messianismo che avanza sempre più. Il profeta ci descrive un nuovo ritratto, più preciso e più ricco del primo, del misterioso bambino.

Il terzo oracolo dell'Emmanuele è quello di Is 11,1-9, dove si parla di un germoglio che esce dalle radici di lesse: è quindi un discendente di Davide, come

i

lo era l'Emmanuele di 7,14 e di 9,6. Si tratta di un oracolo parallelo e complementare a quello di Is 9,4-6 con cui ha in comune diversi motivi: la giustizia come fondamento del regno, la pace universale. L'Emmanuele, che era stato presentato dal profeta come il segno di un'imminente liberazione da un pericolo immediato e come l'iniziatore di un'epoca che rinnoverà i segni gloriosi di Davide e di Salomone (7,16-17), che diventerà in seguito l'artefice di una liberazione (9,3-4) e causa di una grande gioia (9,1-2), l'iniziatore di un regno glorioso (9,6), appare ora come il re giusto per eccellenza, ricco di ogni dono dello spirito, che restituirà la felicità delle origini prima del peccato.

In Mi 5,1-5 vengono ripresi alcuni motivi di Isaia: la salvezza arriverà attraverso un bambino, discendente di Davide; parlando alle tribù del nord, Michea annuncia che il messia uscirà da "Betlemme di Efrata", dal clan di Iesse, e che le sue "origini" risalgono ai tempi antichi. Alla madre di questo bambino si allude nel v. 2: «Per questo li abbandonerà finché una partoriente non avrà partorito. Allora il resto dei suoi fratelli ritornerà ai figli di Israele!». C'è qui un riferimento non solo alla madre del re, Emmanuele di Is 7,14, ma anche alla "partoriente" di Mi 4,9-10, in cui si parla del parto doloroso della figlia di Sion, cioè degli esiliati, i quali dovranno soffrire i dolori del parto prima di essere liberati dall'esilio di Babilonia. In questo momento il re ritroverà i suoi fratelli, quando gli israeliti esiliati si ricongiungeranno con quelli rimasti nella terra dei loro padri.

Il profeta Geremia [III, 3b] connette l'idea del messianismo regale alla sua concezione dell'alleanza nuova. Di solito viene indicato l'oracolo di Ger 23,5-6 per segnalare un messianismo diretto: «Ecco: giorni vengono, oracolo del Signore, in cui io susciterò a Davide un germe giusto e regnerà qual re; sarà saggio ed eserciterà diritto e giustizia nel paese. Ai suoi giorni sarà salvato Giuda e Israele dimorerà con sicurezza. Questo poi è il nome con cui sarà chiamato: Signore Giustizia Nostra!». In questo testo c'è l'idea del messianismo regale, per cui il re futuro sarà un discendente dell'iniziatore della dinastia. Geremia riprende un concetto tradizionale della letteratura profetica e gli dà un significato più spirituale. Per lui il nome simbolico del re Sedecia ("mia giustizia è Jhwh"), divenuto questi indegno della regalità, passerà a tutto Israele quando davvero regneranno diritto e giustizia per opera del "germe giusto" di Davide. Questo simbolo verrà poi ripreso all'epoca del post-esilio da Zaccaria (Zc 3,8-10). Sono di grandissima importanza gli oracoli di Ger 30-31 e soprattutto l'oracolo che annuncia un'alleanza nuova e definitiva (31,31-34).

Anche Ezechiele [V, 5] ricorda il nuovo Davide, soprattutto negli oracoli di 17,22-24; 34,23 e 37,24. Ezechiele tende a sottolineare la dipendenza del futuro re da Dio. Il re ideale soltanto due volte si chiama *melek* (37,22.24), mentre il termine *nasi'* (principe) ritorna più spesso (45,7-12.17; 46,8-18) nell'ultima parte del libro, dove la comunità futura viene descritta come purificata e santa e si dice che in essa abita il Signore come in un tempio ideale ricostruito. Nei testi profetici che parlano del messianismo davidico fa impressione la tendenza che essi hanno ad accentuare il carattere di rinnovamento morale e religioso del tempo messianico annunciato e atteso. In tutte le figure intraviste si profila il ritratto di un sovrano ideale dell'avvenire. Alcuni testi sottolineano maggiormente il rapporto del re con il regno di Dio e con la manifestazione escatologica di questo regno, dando luogo ad una reinterpretazione sempre più spiritualizzante del messianismo regale.

d. *Il "resto" fedele* - È un tema ricorrente nei profeti. Pienamente convinto della fedeltà di Jhwh alle promesse, Isaia si trova di fronte a una constatazione scoraggiante: il popolo delle promesse rifiuta il dono della santità, rompe il patto; si dà all'idolatria e ad ogni ingiustizia, ed è duramente colpito dal castigo divino: si profila la pesante esperienza dell'esilio. Il profeta non può rassegnarsi e guarda alla fine: qualcuno comprenderà il suo delitto e si convertirà a Jhwh. Di qui la visione profetica del "resto di Israele" con cui Jhwh riproporrà un'alleanza definitiva e totale.

I profeti che precedono l'esilio, quando parlano di 'resto' intendono due cose. Il cosiddetto "resto storico", cioè quella parte del popolo che sopravvive a qualche strage concreta; così, per es, in Am 5,15, dove dalla distruzione del popolo sembra emergere un germe di speranza. E ancora il "resto escatologico", che sarà salvo alla fine dei tempi e che è chiamato 'santo'; naturalmente questa concezione è presente in modo particolare in Isaia, dove il 'resto' è chiamato 'santo' perché partecipa di quella santità che appartiene solo a Dio. Il messia futuro sarà il re di questo 'resto'. Spesso il 'resto' e il messia vengono descritti da Isaia con gli stessi termini.

Dopo l'esilio emerge un terzo concetto, quello di "resto fedele", quella parte del popolo che vive sotto gli occhi di Dio e che è chiamata anche Servo di Jhwh, come vedremo più specificamente, specialmente nella seconda parte del profeta Isaia, perché adempie la missione affidatagli da Dio (sotto III, 3).

Messianismo regale nel giudaismo - La tradizione del messianismo regale si è conservata anche nel giudaismo, come appare nei *Salmi di Salomone* (17 e 18,7-9) e naturalmente nei testi rabbinici. Che il messia davidico sia, rispetto ai re precedenti, trascendente, è affermato in diversi modi: nell'ideale di perfezione religiosa e morale che egli incarnerà; nella pace e nella felicità che il suo regno porterà agli uomini; nell'universalità e nella perpetuità della salvezza che esso recherà. Si tratta però sempre di un regno terreno, anche se la teologia rabbinica lo vede già come una preparazione immediata al regno escatologico. Esso, fatta qualche eccezione, morde sempre sull'esperienza storica di Israele. Qualche eccezione però c'è. E sono quei testi in cui la figura del discendente di Davide è congiunta a quella del Figlio dell'uomo, come nelle *Parabole di Enoch.* Al contrario, invece nel poema che il *Targum Jerusalmi* aggiunge a Es 12,42, è la figura dell'uomo che viene sulle nubi del cielo, la quale è collegata a quella del messia davidico (unita a un Mosè redivivo).

f. *Gesù messia e figlio di Davide* - In tutti gli scritti del NT ci sono tracce del messianismo regale, specie in quei libri dove il termine 'messia', in greco *christós,* conserva il suo valore di titolo messianico. Paolo preferisce considerare Gesù come il Figlio, il Signore, l'immagine del Padre, la Sapienza, il nuovo Adamo, e dà invece poca importanza al titolo "Cristo".

J. Coppens *(Le messianisme royal)* riscontra cinque riletture del messianismo regale nel NT. La prima rilettura esplicita del messianismo regale si incontra negli Atti degli Apostoli. I vangeli dell'infanzia conservano una teologia molto arcaica, ricca di speranze messianiche popolari ed erede del messianismo regale classico, per cui Gesù "Cristo Signore" mette in rilievo la dignità regale del messia. La rilettura giovannea del quarto Vangelo conserva i temi del messianismo regale ma trasferiti su un piano superiore, spirituale, che il medesimo Vangelo caratterizza con il concetto di 'verità'. La rilettura sacerdotale del messianismo regale è presente già in Giovanni, che cerca di valorizzare le tradizioni giudaiche del messianismo sacerdotale, ma è attestata soprattutto dalla lettera agli Ebrei. La quinta rilettura, la più importante ed esplicita, si trova nell'Apocalisse di Giovanni: l'accento è messo sull'aspetto regale del messia e sull'influenza della sua opera nel corso della storia anche profana.

Queste riletture pongono la regalità di Cristo nell'aldilà, proclamando Gesù re, specie a partire dalla sua risurrezione e dalla parusia. Poi pongono il regno nella sua totalità alla fine dei tempi quando il regno di Dio e il regno di Cristo coincideranno. E infine tendono a spiritualizzare il regno del Signore e a sacralizzare il regno del messia, specie la lettera agli Ebrei. In conclusione, la comunità cristiana primitiva vede in Gesù il compimento delle profezie messianiche veterotestamentarie: naturalmente attraverso la riflessione fatta dalla tradizione, anche orale, durante quella che oggi viene chiamata l'epoca intertestamentaria. J. Coppens parla della realizzazione delle "intenzionalità" profonde della rivelazione biblica che si possono cogliere alla luce di una lettura totale delle Scritture, alla luce delle "armonie dei due testamenti".

i

Sulla concezione di Gesù ‘messia’, già dicevamo, da sempre sono divisi giudei e cristiani. Possiamo citare due esempi: uno risale ai padri della chiesa, s. Giustino, *Dialogo con Trifone*; e uno moderno, D. Flusser, *Jesus* ha sempre fatto parte della fede cristiana la convinzione della messianicità di Gesù, preparata dagli annunci messianici dell’AT. Nell’esegesi attuale cambia il modo di interpretare le profezie messianiche dell’AT. Oggi si preferisce parlare di “storia della tradizione” (N. Lohfink) o di “attualizzazione” (A. Dreyfus) o di “senso pieno” (P. Grelot, J. Coppens). Si tratta di un modo diverso di interpretare, ma non di annullarne il significato. La lettura cristiana dell’AT non si pone accanto a quella storica, ma nella logica interna della lettura storica.

Però resta ancora un grande interrogativo, ed è questo: in che misura Gesù stesso ha attribuito a sé il titolo di messia e ha mostrato in se stesso il compimento delle speranze messianiche tradizionali? Dobbiamo per questo interrogare i vangeli sinottici i quali, letti con il metodo storico-critico, sono in grado di darci una risposta. Vengono di solito citati tre testi che meritano attenzione particolare, di cui il più importante è il terzo: Mc 12,35-37 e par.; Mt 22, 41-46 e par.; Mc 14,61-62 e par. [A Marco II]. In Me 14,61-62 viene riportata la risposta di Gesù al sommo sacerdote durante il processo religioso. Gesù risponde: «Sì, sono io! E vedrete il Figlio dell’uomo, seduto alla destra della Potenza, venire con le nubi del cielo». Certamente la domanda di Caifa si riferiva alle promesse messianiche: «Sei tu il messia, il Cristo?». Messia e Cristo, si sa, sono due sinonimi. Nello stesso testo l’allusione al personaggio misterioso di Dn 7,13-14, di cui diremo, mostra come Gesù vede il compimento di entrambe le profezie nella sua persona.

Nel momento in cui Gesù inizia il suo ministero, il messianismo regale aveva esaurito il compito affidatogli dalla Provvidenza nella storia della salvezza. Gesù preferisce sottolineare altri aspetti del salvatore atteso. Questo del messia-re è collegato al regno escatologico, la cui realizzazione la fede neotestamentaria collega con la seconda venuta di Gesù alla fine dei tempi. All’epoca di Gesù la regalità terrena perde piede, mentre l’acquista la regalità divina.

Sarà Dio stesso a realizzare questo avvenimento futuro. Certo Dio si servirà di un mediatore. Alcuni testi fanno pensare a un profeta “sofferente”, altri a un essere “trascendente”. È quello che J. Coppens chiama il “rilievo profetico” e il “rilievo apocalittico” del messianismo.

3. MESSIANISMO PROFETICO - Con l’esilio il messianismo regale entra in crisi e si accentua sempre più l’attesa di un regno che Dio stesso inaugurerà senza bisogno di intermediari. È quello che viene chiamato “messianismo senza messia” e che tratteremo a parte (sotto IV). Alcuni testi, però, sembrano sognare per quest’epoca futura l’arrivo di un profeta ideale, un profeta escatologico con il compito di preparare la venuta del Signore. E questo viene chiamato il “messianismo profetico”: questo profeta si chiamerà “nuovo Mosè” o “servo del Signore”. Forse l’espressione più importante l’abbiamo nei “canti del Servo”, ma già nelle tradizioni deuteronomiche si parlava di un profeta simile a Mosè e poi negli scritti di P Malachia di un messaggero precursore del messia.

a. Il profeta escatologico, nuovo Mosè - L’attesa di questa figura, un profeta della fine dei tempi simile a Mosè, affonda le sue radici nel libro del Deuteronomio (Dt 18,15.18): «Il Signore tuo Dio susciterà per te, fra i tuoi fratelli, in mezzo a te, un profeta come me: lui ascolterete... Susciterò per loro, in mezzo ai loro fratelli, un profeta come te, porrò le mie parole sulla sua bocca, ed egli dirà loro tutto ciò che gli ordinerò».

Ritorna poi nell’epoca intertestamentaria, nella documentazione di Qumran e di Giuseppe Flavio. Nella *Regola della Comunità,* per esempio, si parla della “venuta del profeta” e del messia di Aronne e di Israele. A Qumran veniva identificato con il “maestro di giustizia”. Giuseppe Flavio parla di due capi rivoluzionari, Teuda e l’egiziano, che si presentano come due profeti e liberatori. I samaritani poi pensavano a Dt 18,15.18 come all’annunzio di quel messia che

essi attendevano, il *taeb* o “colui che ritorna e restaura tutto”.

Ma anche all’interno della Bibbia si può pensare che l’oracolo del Trito-Isaia (Is 61,1-3) si riferisca a questa attesa di un profeta ideale che Dio riempirà del suo Spirito e che manderà a “evangelizzare i poveri”; e che la venuta del profeta Elia, messaggero escatologico, si riferisca proprio all’attesa di questo Mosè che verrà a rinnovare i prodigi dell’esodo.

Il profeta escatologico, Servo del Signore - La lunga serie delle figure bibliche del “giusto sofferente” raggiunge il suo culmine con le profezie del Servo del Signore che dà la sua vita in sacrificio (Is 53,10) e così ottiene la giustificazione per le moltitudini (Is 53,11 ss) e una stupenda glorificazione (52,13). Questi canti si trovano nella seconda parte di Isaia (Is 40-55). Gli studiosi distinguono quattro brani: 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12. Naturalmente non possiamo discutere qui tutti i problemi che questi quattro canti pongono [Isaia III]. Ci fermiamo invece brevemente sul quarto (Is 52,13-53,12) per cogliere il ruolo dato alla sofferenza del Servo nella realizzazione della salvezza.

Vittima innocente si offre in sacrificio di espiazione (Is 53,10); prende su di sé il peccato di tutti, li “giustifica” (Is 53,11-12). Dietro questa situazione di sofferenza del Servo c’è l’esperienza della sofferenza fatta dagli *‘anawtm* durante l’esilio. Fedeli alla legge, questi discepoli dei profeti hanno subito il castigo dovuto ai peccati del popolo. Il loro pianto pieno di angoscia risuona in più di un salmo (Sal 44; 74; 79). Certo questo ‘resto’ dei giusti, vera anima della nazione, chiamati da Dio a convertire i compatrioti, ma spesso rifiutati da loro (pensiamo a Geremia), consegnati alla morte per i peccati degli altri, sono il vero Israele, servo del Signore (Is 41,8-16; cf. 49,3). Potrebbero essere personificati nei tratti del Servo. Questo profeta, che espia con le sue sofferenze i peccati della moltitudine (Is 53), avrà anche il ruolo di mediatore dell’alleanza per il popolo futuro (Is 42,6).

Per il *targum,* poi, questo profeta è chiaramente il messia. All’inizio del quarto canto l’identificazione è chiaramente espressa: «Ecco il mio Servo, il messia, avrà successo» (Is 52,13), e tutto il carme è spiegato in relazione al messia, anche se l’autore fa ogni sforzo per applicare al messia ciò che vi è detto di onorifico e glorificante e per individuare in un altro il soggetto delle sofferenze. L’interpretazione del testo del *targum* è quindi molto diversa da quella che si trova nel NT, quando mostra Gesù «consegnato per i nostri peccati» (Rm 4,25), «che si offre per i nostri peccati» (Gal 1,4), «che si offre per noi» (Gal 2,20).

Però la preghiera del messia per il suo popolo allo scopo di ottenere il perdono dei peccati, che troviamo nel *targum* (Is 53,4.6.11.12), è una novità che merita di essere notata. Il Servo prende, porta su di sé e intercede per i peccati del popolo. Il NT troverà in queste espressioni un appoggio per elaborare la sua dottrina sulla redenzione, mostrando Gesù solidale con i peccatori. Questa tradizione cristallizza i dati di una esperienza e unisce gli *’anawim* alla passione di Cristo. E la stessa esperienza che si ritrova nei salmi della sofferenza; e perciò questi salmi e i canti del Servo convergono per fondare profeticamente sulle Scritture il fatto della passione di Cristo. L’affinità di questi testi è stata sottolineata in modo particolare da A. Gelin *(Les pauvres de Jhwh)*.

b. Gesù, profeta escatologico e Servo del Signore - Alcuni pensano che Gesù abbia mostrato di avere coscienza di essere il profeta simile a Mosè di cui parla Dt 18,5-19 nella scena della trasfigurazione, quando la voce dal cielo dice: «Ascoltatelo!»; questa sarebbe un’eco delle parole deuteronomiche, di ascoltare senza riserva il profeta escatologico. Altri pensano che l’identificazione di Gesù con il profeta di Dt 18, che si incontra nel NT per la prima volta in due testi degli Atti (3,22-23 e 7,37ss), sia di origine redazionale. Il primo testo degli Atti si riferisce al discorso di Pietro al popolo di Gerusalemme, dopo la guarigione dello storpio alla Porta Bella del tempio: in esso vengono riportate le parole di Mosè riferendole a Gesù. Il secondo invece appartiene al discorso di Stefano, il quale vede le parole sul profeta dell’avvenire come realizzate da Gesù. Non è

detto che Gesù abbia avuto chiara coscienza di essere il profeta escatologico atteso; è certo però che ha interpretato la sua missione alla luce dell'attesa del messia escatologico, di cui era così viva la speranza ai suoi tempi. È significativo che nella sinagoga di Nazareth, proprio all'inizio della sua missione, Gesù mostra compiersi in lui le parole del Trito-Isaia sul profeta ideale atteso (Lc 4,16-21). Per quanto riguarda invece la profezia del Servo del Signore, notiamo come, per l'evangelista Marco, Gesù è il "giusto sofferente", e lo dimostrano i tanti riferimenti ai canti del Servo che si trovano nel racconto della passione. Per Marco Gesù è l'ultimo (*éschaton*) inviato dal Padre è il "Figlio diletto" (12,6). Muore perché si è dichiarato «Figlio del Benedetto» (14,61) e come tale è riconosciuto nella morte (15,39). La sofferenza e la morte di Gesù sono la realizzazione della tradizione del "giusto sofferente".

È la tradizione biblica che sottolinea la necessità del sacrificio personale e la sua fecondità nel quadro del disegno divino: Isacco condotto al sacrificio; Giuseppe venduto dai fratelli e divenuto loro salvatore; Mosè rifiutato da coloro che egli vuole liberare. Mosè non subisce il martirio, ma è pronto ad accettarlo per salvare il suo popolo, per il quale intercede continuamente. Egli sembra la figura più vicina all'uomo dei dolori, al "giusto" che subisce una sofferenza e accetta una espiazione vicaria. Ci sono i profeti perseguitati, i giusti sofferenti la cui preghiera riempie il Salterio. C'è Geremia che, secondo la dottrina dei padri, costituisce un vero 'tipo' messianico e del messia sofferente. Secondo alcuni esegeti la vita del profeta Geremia servì al Deutero-Isaia per delineare il quadro drammatico del Servo del Signore, perseguitato a morte (cf. Is 53,7 e Ger 11,19). Oggi si fa anche sempre più insistente l'idea della dipendenza di parecchi salmi dal libro del profeta Isaia. La passione di Gesù è descritta con il linguaggio dei canti del Servo del Signore; questi a loro volta si basano sui famosi testi delle confessioni di Geremia.

Il NT sottolinea i due aspetti principali del messianismo profetico: uno molto realista: il destino tragico di Gesù; l'altro più spirituale: il senso della sua vita e della sua morte. Così Gesù ne potrà fare in certo modo il programma della sua vita collegando il suo annuncio evangelico con Is 61,1-2 e la sua passione con Is 53.

4. MESSIANISMO APOCALITTICO –

a. *Il Figlio dell'uomo di Dn 7,13* - Nella tradizione apocalittica Daniele vede apparire in visione "il Figlio dell'uomo" sulle nubi del cielo (Dn 7,13) che riceve l'impero universale (Dn 7,14). Da tutto il contesto appare che la conclusione e il trapasso dai quattro regni umani a quello di Dio non sarebbe avvenuto senza la collaborazione di un particolare inviato da parte di Dio. La visione non è quindi solo escatologica ma messianica. Si parla però, nella visione, della collaborazione che il "Vegliardo" riceverà da un Figlio dell'uomo e dai Santi.

Il problema più discusso è questo: bisogna intendere il Figlio dell'uomo in senso collettivo, cioè dei Santi, o è una singola persona distinta da collegare forse con il messia? L'interpretazione tradizionale vede nel Figlio dell'uomo una collettività, la personificazione degli angeli che, come dice J. Coppens, sono spesso ricordati anche in altre parti del libro di Daniele. Non è infondata se si pensa alla categoria biblica della cosiddetta "personalità corporativa". Essa però non tiene conto, oltre che del grande uso fattone da Gesù (solo in Mc s'incontra 14 volte), anche di molti dati di ordine personale che affiorano nel testo.

A. Feuillet pensa che Daniele si rifaccia alla tradizione biblica precedente, in modo particolare a Ezechiele e al notevole uso (ben 93 volte) che egli fa di *ben 'adam,* "figlio dell'uomo". Egli conclude così: «Il personaggio misterioso del Figlio dell'uomo di Daniele è una specie di manifestazione visibile del Dio invisibile; appartiene alla sfera del divino ed è come un'incarnazione della gloria divina, come l'immagine umana contemplata da Ezechiele» (A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique* in *RB* 60 [1953]).

Il passaggio continuo da una concezione collettiva a una concezione personale dura in tutta la letteratura biblica del giudaismo anche nei riguardi del

messianismo. Il Deutero- Isaia durante l'esilio comunica la persuasione che depositario delle promesse messianiche è il popolo di Israele (Is 55,1-5). L'idea di un messia personale si esprime nell'attesa del figlio di Davide e nella concezione dell'autore dei canti del Servo di Jhwh, che è così vicina a quella del Figlio dell'uomo di Daniele. La figura del Figlio dell'uomo in senso personale appare, dopo il libro di Daniele, nel libro (etiopico) di Enoch, detto il *Libro delle Parabole* (cc. 37-71).

L'interpretazione collettiva del Figlio dell'uomo ha una certa affinità con l'interpretazione collettiva del Servo di Jhwh. È stato fatto un accostamento assai suggestivo tra Is 52,13-53,12 da una parte e Dn 11, 32-35 e 12,1-12 dall'altra. Infatti la finale dell'"apocalisse" di Dn presenta un gruppo di giusti e di dotti *(maskilim)* che insegnano alle folle e le conducono a giustizia (12,3); ma cadono di spada e vengono gettati nelle fiamme (11,33); questo, però, li purifica (11,35; 12,10) e permette loro di conoscere la gloria della risurrezione (12,3), quando il "mondo futuro" succede al "mondo presente". Questo destino eccezionale ricorda fino a qualche dettaglio quello del Servo sofferente. Basta pensare a Is 52,13: «Ecco il mio servo prospererà» (o riuscirà o agirà con saggezza: *jasktt)*. In Dn 11-12 lo stesso verbo dà il nome al gruppo dei *maskilim* (dotti). Anche il Servo di Jhwh, colpito a morte e tolto dalla terra dei viventi (Is 53,8), ha giustificato la moltitudine (53,11) e ha condiviso il bottino con i potenti (53,12). È facile pensare che le due concezioni, anche se appartenenti ad epoche diverse e a due mondi ideologicamente differenti, abbiano una stretta parentela. Una descrive la fisionomia *terrestre* del "resto di Israele", ma insiste sulla fecondità della sua sofferenza e sul suo ruolo escatologico. L'altra evoca in termini simbolici il destino *ultraterreno* dello stesso "resto": entrato nella gloria del "mondo futuro" (cf. Dn 12,2-3), diventa depositario del regno di Dio. Ma anche l'interpretazione personale assicura che né il messia né il Figlio dell'uomo né il Servo di Jhwh vennero concepiti come un essere divino, bensì come un essere ricco di doni e di aiuti da parte di Jhwh. Se però studiamo attentamente il contesto della visione danielica, noi vediamo che il Figlio dell'uomo avanza verso l'Antico di giorni proveniente dalle nubi del cielo (Dn 7,13). Conosciamo il valore simbolico delle nubi nella teologia biblica. Su 100 volte che il termine 'nube' ricorre nella Bibbia, almeno 70 indica un'apparizione o una presenza di Dio. Certamente Daniele, usando questo termine, volle esprimere la convinzione che nel Figlio dell'uomo, nel messia, c'era un essere che apparteneva alla categoria del divino. La preparazione messianica ricevette perciò con la visione danielica del Figlio dell'uomo un altro aspetto rilevante. Se il messia in quanto uomo doveva partecipare alla sofferenza umana, in quanto manifestazione del divino doveva restare divinamente glorioso. Ecco perché il titolo di "Figlio dell'uomo" diventa da parte di Gesù e degli apostoli un titolo particolarmente messianico, capace di manifestare il messia sofferente e il messia glorioso.

b. *Gesù, Figlio dell'uomo* - Le lettere paoline non fanno un grande uso di questo titolo dato a Gesù, forse anche per l'ambiguità che poteva creare nei cristiani provenienti dal paganesimo il termine *anthropos,* a motivo delle speculazioni cui aveva dato luogo nel mondo ellenistico. Paolo preferisce ricorrere al titolo "Signore" e al titolo "Cristo" nel quadro di una reinterpretazione e di una rilettura del messianismo regale dinastico. [Gesù Cristo III, 2 c]

Nel Vangelo di Giovanni l'espressione ricorre 13 volte e nella tradizione sinottica 69 volte. Soprattutto Marco ne fa un grande uso quando presenta Gesù come giudice escatologico e nell'annuncio della passione e risurrezione. È probabile che Gesù stesso abbia fatto una rilettura attualizzante e abbia visto realizzata in se stesso la visione di Dn 7,13-14.

Tenendo conto della scienza umana progressiva di Gesù, quando questi si rese conto chiaramente del destino tragico che lo attendeva, pensando alle Scritture, scoprì in due libri che gli erano assai familiari, il Deutero-Isaia e Daniele, due figure che sembravano anticiparlo. Quella del Servo sofferente di Is 52,13-53,12

i

gli permise di comprendere il mistero della sua morte sacrificale e di misurarne la portata, aprendo già la prospettiva a una futura glorificazione. La seconda, quella del Figlio dell'uomo di Dn 7,13-14, gli fece intravedere in certo modo un'anticipazione e un annunzio profetico di questa esaltazione. Gli permise anche, per il suo quadro celeste, di liberare il messianismo regale del suo carattere terreno.

È psicologicamente spiegabile che queste due figure Gesù le abbia sentite sue nel momento in cui la passione si compiva. La prima si profilò nel rito dell'eucaristia; la seconda fu evocata da Gesù quando reagì ai giudici che lo condannavano a morte, annunciando la certezza di un ritorno glorioso che avrebbe realizzato la visione danielica di un uomo esaltato presso Dio (J. Coppens, *Le fils de l'homme néotestamentaire*). Chi travi, innalzatevi, o eterni portali, perché entri il re della gloria. Chi è mai il re della gloria? Il Signore delle schiere, egli è il re della gloria» (Sal 24,7-10). Troviamo in questi versetti tre titoli importanti di Dio: *melek hakabod* (re della gloria), cioè il re dei re, il re supremo; *Jhwh gibbór* (il Signore eroe) e *Jhwh sebaót* (il Signore delle schiere). Ma quasi un terzo del Salterio, secondo qualche studioso, è servito forse alla liturgia di intronizzazione del re escatologico. Profeti di un "messianismo senza messia" sono Isaia, il Secondo-Isaia, Zaccaria...

Nel tempio Dio appare a Isaia come re supremo a cui obbediscono gli spiriti celesti, gli uomini e le cose tutte. Egli vive in un mondo lontano e inaccessibile, ma anche nel tempio di Gerusalemme, servito dai serafini che non osano fissare la sua faccia e ne proclamano l'infinita santità. Dio è presente con la sua gloria dappertutto ma specialmente in mezzo al popolo. La visione di Isaia fa pensare a una celebrazione liturgica, forse alla festa della regalità di Jhwh. Il Secondo-Isaia presenta la speranza messianica come un ritorno alla terra promessa, e nella sua visione del "secondo esodo" Dio appare come unico creatore del mondo e Signore della storia di Israele. Il messaggio di questo profeta, a differenza degli altri, è tutto incentrato nella persona del Signore stesso: «Io, il Signore, ti ho chiamato nella giustizia» (42,6); «Così parla il Signore, il re di Israele, il suo redentore, il Signore degli eserciti: "Io sono il primo e io sono l'ultimo, all'infuori di me non vi è Dio"» (44,6); «Così parla il Signore, il tuo redentore, il Santo di Israele: "Io sono il Signore, il tuo Dio, che ti insegna ciò che è vantaggioso"» (48,17).

Abbiamo poi un cenno esplicito anche nel profeta Zaccaria il quale descrive l'apparizione solenne di Jhwh nelle valli di Gerusalemme e l'arrivo delle nazioni pagane che ogni anno vengono per adorare il re, il Signore degli eserciti, e per celebrare la festa delle capanne (Zc 2,14-16). Questi profeti che vedono la "venuta di Dio" in persona sono molto vicini al mistero dell'incarnazione.

V - MESSIANISMO COME PRINCIPIO-SPERANZA — Riprendiamo ora gli accenni fatti all'inizio (sopra *si*). Il messianismo è la categoria che più di ogni altra permette di cogliere e riesprimere il nocciolo del messaggio biblico che ha come scopo di trasformare i rapporti tra gli uomini e il mondo stesso.

Questa situazione non è soltanto biblica ma universale: è un fenomeno tipico di ogni gruppo o società in trasformazione e in crisi. Se si ha un contatto anche solo superficiale con i movimenti messianici sorti in questi ultimi anni, soprattutto nei paesi del terzo mondo, si vede come all'origine di ogni rivolta politica o militare ci sono germi di rinnovamento religioso che hanno tutti elementi costanti. A. Rizzi (in *Esperienze di base*) li descrive così:

a. la situazione di crisi in cui un popolo viene a trovarsi;

b. chi subisce la crisi sono soprattutto i gruppi subalterni;

c. essi si esprimono attraverso la figura di un profeta-leader che prende la guida del movimento;

d. il suo messaggio è radicato nel passato e, in particolare, nel "mito delle origini", e l'epoca messianica viene vista come un ritorno a queste origini felici e edeniche;

e. anche nel cristianesimo la tensione messianica è collegata con il ritorno

alle origini: la fine sarà come il principio. questi diversi gruppi si uniscono superando le divisioni e costituendo insieme un unico popolo.
La situazione religiosa vissuta dal popolo di Israele ritorna presso tutti i popoli. Nella Bibbia vengono presentate le origini felici dell'uomo, del mondo, "qualis esse debet" in Gen 1-2; e il mondo come invece è in realtà, in conseguenza di una colpa originale, in Gen 3. L'epoca messianica, poi, è sempre descritta dai profeti come un ritorno all'Eden. È interessante notare come tutte le teologie della liberazione, più recenti, vedano in un intervento di Dio l'atto determinante della costruzione di questo mondo nuovo, proprio come nella storia biblica. «Gli eventi messianici di liberazione nell'AT non furono il risultato di efficienza umana, ma piuttosto un dono, un atto di forza, che trascendeva le possibilità concrete della storia» (R. Alves, *Teologia della speranza umana*).

Nell'AT il Deuteronomio segna la situazione esistenziale storica di Israele: il dono della terra da parte di Dio è condizionato dall'adesione all'alleanza e alla fedeltà del popolo alla legge. Ma non c'è stato un momento della sua storia nella quale il popolo è entrato nella terra promessa, perché non c'è stato un momento in cui il popolo è stato fedele all'alleanza (cf. Dt 8). Le profezie messianiche sono un rilancio dell'alleanza al di là delle cadute e delle delusioni del presente. Quel rilancio che il Deuteronomio compie nel "sempre futuro" di ogni giorno ("oggi"), i profeti lo hanno poi enfatizzato nel futuro di una nuova epoca nazionale (e universale).

«L'alleanza è responsabilità, è umanità adulta, è felicità a caro prezzo» (A. Rizzi, *Messianismo nella vita quotidiana*). Vale per tutti gli uomini quello che A. Rizzi dice di Israele: «Il presente è l'"essere", la situazione di ingiustizia e di miseria: il passato è il "dover essere" rimasto inattuato; il futuro è il dovere essere che viene riproposto come possibilità ancora aperta». Così il messianismo è un principio-speranza per tutti.

MICHEA

I - IL PROFETA — Michea (in ebr. *Mikah,* forma abbreviata di *Mìkajah, Mìkajahu,* “chi è come Jhwh?”), uno dei dodici profeti minori, nativo di Moreset (o Moreset-Gat) l’odierna Telel-Giudeideh, 35 km a sud-ovest di Gerusalemme, fu contemporaneo del profeta Isaia: esercitò infatti la sua missione durante i regni di Ezechia re di Giuda (716-687), di Iotam (740-736) e di Acaz (736-716) e, forse, operò anche durante parte del regno di Manasse (687-642). Nel libro di Geremia, in un passo che è datato nell’anno 609, leggiamo: «Michea il morastita, che profetizzava nei giorni di re Ezechia, re di Giuda, parlò a tutto il popolo di Giuda» (Ger 26,17-18). Da questa citazione si deduce che era già in circolazione una profezia che leggiamo in Mi 3,12 e che era ben noto il fatto che Michea di Moreset aveva operato come profeta sotto il regno di Ezechia.

Il profeta veniva dalla campagna, come Amos, e ciò forse contribuisce a spiegare il motivo per cui addita nelle capitali Samaria e Gerusalemme due centri di iniquità e predice la distruzione di Gerusalemme, mentre il suo contemporaneo (ma cittadino) Isaia ne dà un giudizio assai diverso (Is 1,26). Forse il suo risentimento contro Gerusalemme è tanto più comprensibile se si tiene presente che la regione donde proveniva fu la prima a subire le conseguenze della folle politica della capitale, in quanto nel 701 fu invasa dal re assiro Sennacherib che saccheggiò ben quaranta città. È riconosciuta autentica del profeta la maggioranza del testo della prima parte. Dato che la seconda parte è costituita tutta da testi che si susseguono senza alcun apparente nesso logico, l’attribuzione al profeta è oggetto di contestazioni. La terza parte è considerata, generalmente, autentica. Le contestazioni di qualche critico sono dettate specialmente dalla chiarezza con la quale il profeta attesta la propria speranza nella salvezza vicina, ciò che viene giudicato più consono al periodo postesilico.

La *prima parte* (cc. 1-3) è un eloquente messaggio sociale, molto amaro a motivo delle riflessioni che occupano la mente di Michea, testimone della realtà quotidiana vissuta nei due regni di Giuda e di Israele. Il profeta vede nei capi, nei profeti (falsi) e nei sacerdoti infedeli i responsabili delle ingiustizie sociali (oppressione dei deboli, furti delle proprietà terriere, ecc.), mentre essi non vogliono nemmeno riconoscere le ingiustizie perpetrate. Michea usa in proposito parole memorabili: «Voi odiate il bene e amate il male... Essi divorano la carne del mio popolo e spezzano le loro ossa; li squartano come carne nella marmitta. Allora grideranno al Signore, ma non risponderà loro» (3,2-4).

La *seconda parte* (cc. 4-5) è una raccolta di oracoli proiettati tutti verso il futuro e costituisce uno dei testi letterariamente più delicati e profondi delle pagine dei profeti: «Alla fine dei giorni avverrà» che il monte di Sion costituirà la meta dei popoli, a esso si volgeranno le nazioni, «perché da Sion viene la legge e la parola del Signore da Gerusalemme», le spade saranno trasformate in vomeri, i popoli marceranno in nome del Signore e ovunque regnerà la pace; il Signore raccoglierà gli zoppicanti e quanti in antecedenza aveva “maltrattato”, Gerusalemme avrà la sovranità dei tempi antichi e la regalità. Questi accenti sereni sono interrotti da un triste richiamo all’esilio, alle umiliazioni e alle sofferenze, alle quali tuttavia pone fine la rivendicazione di Israele. In questo contesto leggiamo alcuni passi memorabili considerati messianici dagli agiografi del NT: «Ma tu, Betlemme di Efrata... da te uscirà per me colui che dovrà regnare sopra Israele. Le sue origini sono da tempo remoto...» (5,1), oracolo che l’evangelista Matteo mostra avverato con la nascita di Gesù a Betlemme. Il seguito dello stesso c. 5 ha una chiara andatura messianica (liberazione dagli oppressori, allontanamento di ogni forma di idolatria e di umana superbia): la persona intravista dal profeta «stenderà la sua potenza fino ai confini della terra. Egli stesso sarà pace!» (5,3-4).

La *terza parte* (cc. 6-7) inizia con un’appassionata requisitoria di Jhwh contro Israele. Essa fu accolta, in parte, e sviluppata anche nella liturgia latina. Le strofe iniziano con richiami diretti al popolo: «Ascoltate... ascoltate, monti... popolo

mio, che cosa ti ho fatto? Rispondimi!... Popolo mio, ricorda... Se tu conoscessi» (6,1-5). Seguono poi sei versetti nei quali il profeta esplica le precedenti domande in forma di "processo" sottolineando con commovente intensità quanto sia profondo, intimo e personale il suo concetto della religione (6,6-12); su questa stessa linea di una religione non distaccata dalla giustizia sociale si veda ancora, ad es,Is 1,10-16; 58,1-8; Sal 50,5-15; 51,18-19. L*'ultima parte* non è meno appassionata: il profeta ricalca lo stato di confusione morale nel quale è caduto il popolo (6,16-7,7), ma conclude con la promessa dell'esaltazione di Sion al di sopra di tutto il mondo pagano, sotto forma di una lamentazione individuale (6,8-10), di una profezia (6,11-13) e di una preghiera per la restaurazione che termina con la certezza del divino perdono: «Egli avrà ancora pietà di noi, calpesterà le nostre colpe» (7,19).

MIRACOLO

I - L'UOMO DI FRONTE AL MIRACOLO —
1. L'UOMO CREDENTE E SECOLARIZZATO - Nella tradizione cristiana e nella sua letteratura, come in altre tradizioni religiose e rispettive opere letterarie, il miracolo è universalmente presente, vi occupa un posto di rilievo e nella sua singolarità è riconosciuto normale dai redenti. Anche le religioni non cristiane, ad es. il buddismo, fanno posto al fenomeno miracoloso e i loro libri contengono racconti di miracoli. Senza dubbio tale credenza nel miracolo risente di una mentalità diversa dalla nostra sul terreno scientifico e su quello filosofico-religioso. Gli antichi, monoteisti e politeisti, avevano una concezione animistica della natura: dietro un fenomeno misterioso, quotidiano od occasionale, come il sorgere del sole o la caduta della pioggia, favorevole o sinistro, come la nascita di un bimbo o una malattia, scorgevano l'intervento benefico o malefico di esseri divini, buoni o cattivi. Però al di là della mentalità ingenua, prescientifica e animistica c'è la convinzione dell'unità del cosmo, della mutua integrazione di tutti gli esseri, dal più grande (Dio) al più piccolo (un capello del capo), e soprattutto la fede nell'influsso abituale della divinità nel corso del mondo e della storia.

Oggi, invece, malgrado la valorizzazione «in maniera assolutamente privilegiata dell'argomento della profezia e del miracolo da parte dell'apologetica classica a favore di una dimostrazione della "divinità di Cristo'', è dato osservare un imponente calo di interesse, che tocca il limite della sfiducia. Sembra quasi che il miracolo e la profezia siano giudicati "mezzi ingenui" ed insostenibili, perché non all'altezza delle esigenze culturali dell'uomo moderno» (G. Pattaro, *DTII*). Il concilio Vaticano II, considerando giustamente le opere, i segni e i miracoli di Gesù nel contesto di tutta la rivelazione di Cristo, riconosce ad essi una funzione rivelatrice al pari di quella della parola evangelica e una funzione testimoniale a favore della verità di Cristo e dell'autenticità della sua rivelazione (*DV*4), però si limita a ricordare soltanto i miracoli evangelici e solamente poche volte (*LG* 5; *DH* 11; cf. *LG* 58).

Ora la diversa mentalità dell'uomo moderno e contemporaneo è fondata più su principi filosofico-religiosi che su quelli puramente scientifici. Difatti la scienza, indagando sull'origine e la natura di certi fenomeni positivi (come l'ispirazione artistica) e negativi (come la malattia) restringe sempre più l'area del misterioso, sottraendolo al presunto influsso di potenze divine, benigne o avverse, e ipotizza e a volte dimostra le cause di tali fenomeni e le leggi che li determinano e regolano. Tuttavia la scienza, in quanto tale, rimane neutra riguardo alla possibilità e al fatto di interferenze di potenze superiori all'uomo ed evitando di pronunziarsi affermativamente o negativamente si limita a studiare e ad additare l'origine immediata dei fenomeni, la loro natura e le loro leggi. La filosofia moderna, invece, fin da principio ha escluso l'intervento della divinità nella natura allo scopo di produrre un qualsiasi effetto. Così, Spinoza ammirava il miracolo della natura, ma, considerando la divinità come anima del mondo in coerenza col suo panteismo, riteneva ferreamente necessari tutti i fenomeni

naturali ed escludeva il miracolo come fenomeno non necessario. Parimenti D. Hume rigettava il miracolo malgrado il suo empirismo, che, permettendogli di arrivare soltanto alla probabilità delle leggi naturali, avrebbe dovuto condurlo a considerarlo almeno come probabile. A sua volta F.M.A. Voltaire rifiutava il miracolo perché lo riteneva un insulto a Dio: nel caso che lo avesse fatto, Dio avrebbe corretto la natura e, correggendo la natura, avrebbe corretto se stesso. Ora il modo di pensare di questi tre rappresentanti dell'inizio dell'era moderna è sostanzialmente presente nel tecnico, scienziato e specialmente pensatore contemporaneo, che ha una concezione secolarizzata della natura, ne propugna la totale autonomia rispetto a Dio e ne difende la completa separazione ed esclude qualsiasi tipo di interferenza fra Dio e il mondo. E per questo è contestata la possibilità del miracolo, inteso come deroga, violazione e sospensione delle leggi della natura ad opera di Dio.

2. L'UOMO DELLA BIBBIA - Orbene, l'uomo della Bibbia (AT e NT) esclude una visione del mondo chiuso in se stesso, pienamente autosufficiente, geloso della sua indipendenza totale, persuaso profondamente dell'estraneità di Dio a lui e tutto mobilitato a trattarlo da intruso qualora Dio intervenga nelle sue vicende in qualsiasi modo. La fede in Dio, creatore, signore e fine della creazione e dell'uomo, e la concezione del mondo e della storia che ne scaturisce, sono incompatibili con una simile mentalità, anzi postulano un dialogo-rapporto permanente tra Dio e il mondo, tra Dio e l'uomo. Al dominio assoluto di Dio, che si estende anche sul male, e al suo influsso continuo e vivificante, tutte e singole le creature reagiscono con l'obbedienza e la docilità. Simultaneamente, però, l'uomo della Bibbia avanzerebbe forti riserve sul concetto di miracolo come «fenomeno della natura, che trascende le cause naturali al punto da dover essere attribuito a Dio» (J.L. McKenzie). Questa definizione dei teologi fondamentalisti (*«Eventus sensibilis praeter cursum naturae divinitus factus»*) presuppone la scienza e la filosofia dei secoli XVIII e XIX e, vedendo il miracolo sulla scia di s. Tommaso come effetto dell'esclusione della creatura e sua supplenza da parte di Dio, lo presenta primariamente sotto l'angolazione dell'eccezionale, del meraviglioso. Ma si tratta di unilateralità.

3. AMBIGUITÀ DEL TERMINE 'MIRACOLO' - Per questo i traduttori moderni, che hanno alle spalle questa tradizione teologica sul miracolo, mostrano un evidente disagio nell'uso del termine stesso e, non riuscendo a sostituirlo, lo conservano per mancanza di meglio. A questo proposito la traduzione CEI è illuminante: nei sinottici *dynamis* è tradotta con miracolo (Mt 7,22; 11,20.21.23; 13,54.58; Mc 6,14; 9,39; Lc 10,13), prodigio (Mc 6,2.5 = Mt 13,54.58 [miracolo]; Lc 19,37), forza (Lc 6,19; 8,46), potenza (Mc 5,30 = Lc 8,46 [forza]) e potenza dei miracoli (Mt 14,2 = Mc 6,14 [miracoli]); e in Gv è reso con miracolo (2,11; 4,54), segno (2,18.24; 3,2; 4,48 [prodigi]; 6,2.14.26.30; 7,31; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30) e prodigio (9,16). Ora tale varietà evidenzia il suddetto disagio e fa comprendere che miracolo non si trova in linea retta con i ricordati vocaboli greci e i loro significati. E come i traduttori italiani, così quelli francesi, tedeschi e inglesi tendono a restringere o addirittura a eliminare (Goodspeed Version) il termine 'miracolo'. Esso tuttavia rimane in posizione forte perché i vocaboli candidati alla sua successione (segno, atti di potenza, opere) sono privi della sua connotazione religiosa e teologica derivatagli dal lungo uso.

Al contrario i traduttori antichi si mostrarono più riservati. Così la Volgata latina, che adopera *signum, portentum, prodigium, miraculum, mirabile, ostentum, virtus,* usa 'miraculum' soltanto nell'AT: una volta sola in senso proprio (Is 29,14; ebr.: *pele',* meraviglia) e poche altre per tradurre parole ebraiche indicanti segni, timore, terrore (Es 11,7; Nm 26,10; ISam 14,15; Gb 33,7; Is 21,4; Ger 23,32; 44,12). Nel giudaismo precristiano ellenistico i LXX evitarono la voce gr. *thauma* (prodigio, portento), che orienta verso il meraviglioso e il portentoso, e adoperarono i suoi derivati e affini con significati diversi da quello strettamente miracoloso. E in questo furono seguiti dagli

scrittori neotestamentari. Ebbene, questa tendenza dei traduttori antichi a evitare il termine miracolo e il disagio dei moderni nell'usarlo a motivo della lunga tradizione cristiana, derivanti primariamente dalla loro sensibilità filologica, impongono di considerare la terminologia del miracolo alla sua fonte, cioè nell'AT e nel NT, per comprenderla meglio in se stessa e soprattutto nel suo significato.

II - AT — Ovviamente questo significato del miracolo è il risultato di un complesso di considerazioni, che prendono il loro avvio dalla nomenclatura.

1. TERMINOLOGIA

- *a.* Il primo termine è *'ót,* che nell'AT ricorre 78 volte. Benché di etimologia incerta, esso equivale a 'segno', naturale e convenzionale, abituale e occasionale, profano e sacro, e perciò nei LXX è tradotto quasi sempre (75 volte su 78) con *semeion* e designa «una cosa, un fenomeno, un evento, in cui si deve riconoscere, imparare, conservare nella memoria o scoprire la credibilità di una cosa» (F.J. Helfmeyer, *ThwzAT* I) e, quando indica un miracolo, denota un segno con cui Dio si rivela, accredita i suoi inviati, protegge i suoi e sconfigge i nemici (Es 4,8s.28; 7,3; 8,19).

b. Connesso e sinonimo di *'ót* è *mópet* (Dt 13,2s), specialmente nel Dt e letteratura deuteronomistica (Es 7,3; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8), e tradotto abitualmente (34 volte su 36) con *téras* (prodigio). Riservato all'ambito sacro, esso indica «un segno precursore di conferma, di messa in allarme, di spavento e di auspicio» (F.J. Helfmeyer, *ivi*) e riferito ai prodigi dell'esodo (18 volte su 36) li addita come giudizi (= piaghe) contro gli egiziani e liberazione degli israeliti. Anche altrove è in genere un segno sinistro di castigo (Ez 12,6.11) o sofferenza (Sal 71,7) a scopo di conversione (Es 11,9) e solo raramente un presagio favorevole (Is 8,18; Zc 3,8).

c. Meno frequenti sono i termini che accentuano esplicitamente la nota del meraviglioso e insieme la maestà, trascendenza e santità di Dio, che determinano e si manifestano nei prodigi. Il sostantivo collettivo *pele'* (da *pala',* superare ciò che si può capire o fare: Es 15,11; Is 29,14; Sal 78,12) e il partic. *nipal* plur. femmin. *niplaót* (meraviglie: Es 34,10; Sal 78,4.11.32; 105,2.5) sono sinonimi fra loro (Sal 78,1 ls) ed equivalenti a "segni e prodigi", menzionati a distanza ravvicinata (Sal 78,43). Le meraviglie additano in Dio, loro autore, il meraviglioso (Is 25,1), anzi la stessa meraviglia, che può fare e fa anche ciò che supera la capacità e l'immaginazione dell'uomo (Gen 18,19; Ger 32,17).

d. Affine è *gedulah* (pi. *gedulót,* cose grandi, gesta: Dt 10,21; 2Sam 7,23; lCr 17,19.21), che, accentuando la grandezza e la magnificenza degli interventi di Dio, ne insinua la maestà, l'onnipotenza e la santità nel punire i nemici del suo popolo e nel liberare Israele (Dt 10,21.17s; lCr 17,19ss). Similmente le *geburót* fazioni potenti, imprese), effetti della *geburah* di Dio (Dt 3,24; Sal 71,16; 145,4) evidenziano l'onnipotenza di Dio nel dare la vittoria nonostante le difficoltà (Es 32,18). In tale contesto il plur. *ma'aseh,* per sé neutrale (= opere), si identifica con le vittorie (Is 63,15). Significativo è il passo del Sai 145,4-6, in cui tutti questi termini appaiono insieme come sinonimi e complementari: «Di generazione in generazione narrino le tue opere *[maaseka],* annunzino le tue gesta *[geburóteka]*. Proclamino lo splendore glorioso della tua maestà. Meditino le tue meraviglie *[niplòteka]*. Dicano la potenza dei tuoi prodigi *[noreòteka]* e narrino le tue gesta *[geburóteka]*».

Perciò i miracoli sono eventi di eccezionale densità. «Come segni, rivelano chi è Dio o autenticano una missione; come prodigi e meraviglie, manifestano un intervento trascendente del Dio nascosto; come azioni potenti e terribili, fanno conoscere la potenza e la santità di Dio. L'attività specifica del Signore, talvolta chiamata giudizio, è un invito a lodare il Dio dei miracoli» (L. Sabourin, *Bullbth* 1 [1971]). «L'aspetto di stupore e timore sacro, inerente al miracolo, espresso in greco dal sostantivo *thaùma* e derivati (*thaumàzein, thaumastoun, thaumàsios, thaumastós*) e corrispondenti per lo più all'ebr. *peleh* e derivati, descrivono la condotta meravigliosa di Dio verso il giusto» *(ivi,* 246s).

i

2. LA CREAZIONE E LA STORIA, LUOGHI DEL MIRACOLO

- a. *La concezione del mondo e della storia* - Questo doppio aspetto dei segni in quanto meraviglie di Dio (imprese, gesta, cose grandi) e loro messaggio all'uomo è presente nell'opera della creazione e nell'evoluzione della storia. Dio è meraviglioso quando chiama all'esistenza le creature e quando agisce come colui che tesse continua- mente la fittissima rete dei fenomeni della natura e delle vicende storiche. Il Sal 136,4-22, celebrando le meraviglie (*niplaót*), salda alle opere della creazione (Gen 1,1-19) gli eventi dell'esodo e della conquista di Canaan (Es-Gs), cioè connette la creazione del cielo e della terra con la creazione del popolo di Dio. Parimenti Elifaz il Temanita, motivando il suo consiglio a Giobbe di rivolgersi a Dio con la preghiera, gli addita le sue gesta e meraviglie *(gedulót, niplaót)* evidenti nei fenomeni meteorologici e il suo governo del mondo morale a favore dei buoni e contro i malvagi, senza fare alcuna differenza fra le due sfere (Gb 5,9ss).

E come miracolo, l'universo (cielo, terra, mare, esseri viventi) nella sua origine e nel suo divenire ha anche valore di 'segno', che lascia intravedere all'uomo gli attributi e la natura di Dio e insieme l'obbligo morale della religione che ne deriva (Sap 13,1-9; Sir 17,8; cf. Rm l,19s).

Miracolo è anche l'uomo, sotto molteplici aspetti: lo è nella sua creazione e nel suo perpetuarsi, nella sua collocazione al vertice delle creature e nella sua corporeità, e perciò anche nella sua sessualità e ordinazione alla famiglia (Gen l,26s; 2,4-24; 4,1.25; Sal 8). E lo è pure come essere morale-spirituale, capace di dialogo personale con Dio e dotato di una coscienza (Gen 3,lss; Ger 31,31-34), e come essere in divenire, protagonista del processo storico sotto la guida di Dio (Sal 23; 91). E lo è anche come singolo e come popolo: Israele, che comincia con una chiamata e promessa di Dio (Gen 12,1-4), è un popolo privilegiato, ma non unico. Anche gli altri popoli e stati sono suscitati da Dio, che ne determina le sorti, magari con l'elezione, vocazione e missione di persone come Ciro (Is 45,1-6; Am 9,6), li giudica e a volte punisce. «Egli è l'Altissimo confessa Nabucodonosor e domina sul regno degli uomini e lo dà a chi vuole. La sua (di Dio) potenza è potenza eterna. Tutti gli abitanti della terra sono davanti a lui come un nulla; egli dispone come gli piace delle schiere del cielo e degli abitanti della terra. Nessuno può fermargli la mano e dirgli: "Che cosa fai?"» (Dn 4,28; LXX, 31b.32).

La radice di questa mentalità è da ravvisarsi nella convinzione che il mondo, l'uomo e la storia devono la loro esistenza alla parola onnipotente di Dio (Gen 1,1 ss) e la loro attività, regolata da leggi immanenti e cadenzata secondo ritmi regolari, dipende dall'impegno, giuramento e alleanza di Dio con l'uomo e con il mondo: «Finché la terra durerà, semenza e raccolta, freddo e caldo, estate ed inverno, giorno e notte non cesseranno mai» (Gen 8,22; 9,12.15; Ger 33,20.25). E così dopo ogni frana, provocata dall'uomo peccatore, è lui a ricostruire la strada e a rimettere l'uomo caduto in piedi e in cammino (Gen 3,8ss; 8,21s; 9,lss; 12,lss; Es 32,7-14; 33,2-17).

b. *Il miracolo in senso stretto* - Su questo sfondo modo di pensare e fede si deve collocare, interpretare e comprendere quel fenomeno che noi indichiamo come "miracolo in senso stretto". Dio, che dà la fecondità alle coppie fertili (Gen 4,1.25), è lo stesso che la dona a quelle sterili e anziane (Gen 18,10-14; cf. Lc 1,26-31.34s). Dio, che impartisce norme di comportamento, valide per ciascuno e per tutti (Gen 3,lss; Es 20,1-17), è il medesimo che è all'origine delle vocazioni straordinarie (Es 3,2ss; Is 6; Ez 1,14-28; Am 1,1; ISam 3,4ss). Dio, che è autore delle meraviglie della creazione, è lui stesso che opera meraviglie nella storia. Nei miracoli perciò, Dio, che è sempre in attività nelle, con e per le sue creature, agisce con maggiore intensità; la sua presenza risulta più trasparente e l'effetto sembra superare ciò che è solito avvenire. Solamente per l'autore della Sap Dio, negli eventi dell'esodo, ha operato cambiamenti nella natura e negli animali per liberare Israele e punire con misericordia i suoi nemici (19,6-12.18-22) e così ristabilire l'armonia dell'universo alterata dal male (2,24s). Perciò il miracolo

può definirsi come «un fatto sensibile salvifico, che colpisce gli spettatori, supera le possibilità attuali dell'uomo ed è interpretato come intervento di Dio mirante a orientare l'uomo verso Dio».

3. IL MIRACOLO NELLA STORIA - A parte i prodigi narrati in alcuni libri sapienziali (Gb, Tb, Gi, Gdt...) e apocalittici (Dn), nell'AT polarizzano l'attenzione "i segni e prodigi" raccontati in concomitanza con l'esodo e quelli riferiti nei cicli di Elia e di Eliseo.

a. *I miracoli dell'esodo* - È innegabile che «la storia degli ebrei dall'uscita dall'Egitto all'occupazione della terra promessa è tutto un tessuto di miracoli: nessun evento importante è raccontato che non sia miracoloso. Questa generalizzazione ci deve rendere attenti: da una parte, vi è motivo di diffidare di una simile generalizzazione; d'altra parte, l'unanimità fra tradizioni molto diverse obbliga ad ammettere un vero miracolo all'origine, o almeno un fatto ritenuto tale dai beneficiari» (A. Lefèvre, *DBS* V).

Per diverse ragioni la documentazione, compresa quella di indole storica, non permette di ricostruire gli eventi e di intravedere cosa sia realmente accaduto, sia pure in modo soltanto approssimativo. La formazione delle tradizioni (J E P D) a notevole distanza dagli avvenimenti rende comprensibile Fedassi di troppi elementi storici e la comparsa di quelli meravigliosi. La diversità fra le stesse tradizioni (ad es. sul numero delle 'piaghe' d'Egitto) e la presenza di doppioni nelle medesime confermano la sensibile attenuazione dei dati storici e l'evoluzione in direzione del prodigioso. Anche le successive (ri)letture degli eventi alla luce della fede, che si proponevano di celebrare l'intervento divino secondo i vari generi letterari, usati in Dt, Sal, Sap, anzi nello stesso Es (14 e 15), hanno grandemente contribuito a rendere più opaco il prisma letterario esistente fra il lettore e l'evento: tali letture, infatti, mirano a scoprire
Dio all'opera negli avvenimenti, il senso della sua presenza salvifica e la lezione da tarrne.
Malgrado questa impossibilità di pervenire agli eventi nei loro contorni specifici, questi sono da ritenersi storicamente certi nel loro nucleo essenziale. Questa certezza storica riguarda soprattutto l'avvenimento di fondo, cioè l'uscita dall'Egitto di un gruppo di ebrei sotto la guida di un capo (Mosè) al tempo della XIX dinastia egiziana (sec. XIII a.C.), culminato nell'insediamento nella terra di Canaan. L'evento si è impresso profondamente nell'animo di Israele, che, rievocandolo ininterrottamente nella sua storia successiva, vi riconosce l'intervento onnipotente di Dio: «Mio padre era un arameo errante, discese in Egitto dichiara l'israelita nel presentare le primizie al sacerdote del tempio e vi abitò da forestiero con poca gente e vi divenne una nazione grande, forte e numerosa. Gli egiziani ci maltrattarono, ci oppressero, ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore Dio dei nostri padri; ed egli ascoltò la nostra voce, vide la nostra miseria e la nostra oppressione e ci fece uscire dall'Egitto con mano forte, con braccio teso, con terrore grande, con segni e prodigi; ci condusse in questo luogo e ci diede questa terra, dove scorre latte e miele» (Dt 26,5b-9). Anzi in tempi di sconfitta, dispersione ed esilio, quell'azione onnipotente di Dio agli inizi del popolo divenne il fondamento saldo e incrollabile della speranza della risurrezione, del ritorno, della restaurazione e della rifioritura (Is 43,16-21; 48,21; 52,11): Dio, che ha fatto salire Israele dall'Egitto (Gs 24,17; Am 2,10; 3,1; Mi 6,4), castigando duramente gli egiziani, beneficando straordinariamente gli israeliti (Sal 35,8s; spec. 78; 105; Sap 10,15-11,20; 16,19; Mi7,15) emarciando alla testa del suo popolo (Sai 68,8-9; 77,20-21), è considerato Dio che ha compiuto il primo atto a favore di Israele e glielo ha dato come caparra e tipo della liberazione futura (messianica), inclusa quella dai peccati (Is 40,2; 44,21). Ovviamente queste rievocazioni e celebrazioni, derivate dalla fede, amplificate e trasformate in preghiere, riflettono la coscienza di tutto un popolo sull'intervento straordinario di Dio al principio della propria storia e riguardo all'elemento essenziale e non possono non poggiare sulla roccia solida della storia. A proposito è significativa anche la

i

specificità della teofania dell'AT: o delineata con la menzione degli sconvolgimenti della natura (terremoto, nuvole, pioggia, vento, grandine, fulmini, tuono, fumo, tenebre, prosciugamento del mare e dei fiumi: Ab 3,3-19) o descritta come una leggerissima brezza (IRe 19,11-13), la teofania è manifestazione di Dio come Signore della natura e della storia per salvare il suo popolo e castigare i suoi nemici, e con ogni probabilità entrambe le forme affondano le loro radici nelle tradizioni dell'Esodo (19,16-19; 33,22; 34,2.5ss; 3,21).

Perciò, dovendo rinunciare alla ricostruzione storica dei singoli "segni e prodigi" dell'Esodo, rimane in piedi "il miracolo dell'esodo", cioè la nascita di Israele come popolo e come popolo di Dio. Tuttavia anche per questo evento primario l'elemento miracoloso è stato colto e rilevato dalla fede e non include necessariamente proporzioni quantitativamente straordinarie. Pur essendo stato probabilmente un'emigrazione forzata, analoga ad altre in quel tempo, l'evento fu letto più tardi come l'intervento salvifico decisivo di Dio, che si scelse e creò il suo popolo.

b. *I miracoli di Elia e di Eliseo* - Riguardo ai miracoli (=grandi cose, *gedolót,* 2Re 8,4) di Elia e di Eliseo, da una parte c'è da osservare che «Elia si trova a difendere lo stesso principio e fondamento del popolo, in quanto popolo del Signore. Non si tratta di un cambiamento di regime, ma del pericolo di cambiamento di Dio. Elia vede il pericolo, si scaglia contro di esso, lo scongiura» (L. Alonso Schòkel, *La Bibbia,* I, 866s, Marietti, Torino 1980); e, d'altra parte, che i racconti di miracoli sono ispirati all'amore per il meraviglioso, non sempre edificante (2Re 2,23-25), e mirano a creare il personaggio del taumaturgo nei due profeti. Ad eccezione del fuoco, accesosi spontaneamente sul sacrificio di Elia sul Carmelo, e della guarigione di Naaman il Siro ad opera di Eliseo, che si concludono con una confessione di fede in Dio collettiva e individuale (IRe 18,39; 2Re 5,15), gli altri miracoli sono tutti privati, cioè a favore (o a danno) di persone, di loro familiari, dei profeti stessi e dei loro discepoli. Perciò essi sono apprezzati diversamente anche dagli studiosi cattolici: troppo numerosi, talvolta evidenti doppioni, indulgenti al pittoresco e privi di ragioni sufficienti, questi miracoli sono annoverati da alcuni fra gli aneddoti, specifici delle leggende agiografiche, e come mezzi idonei a costruire la figura dell'uomo di Dio ed evidenziare l'importanza dei due profeti (H. Haag, *LTK* X,12); accostati, però, a miracoli più recenti e ben documentati, essi sono giudicati da altri più positivamente anche sotto l'aspetto storico, malgrado il simultaneo riconoscimento dell'ingrandimento letterario e del loro slittamento verso le leggende agiografiche (A. Lefèvre, *DBS* V).

4. IL MIRACOLO E LA FEDE

- a. *Necessità della fede* - Come la fede è la lente necessaria per cogliere Dio e la sua azione nella creazione, così lo è anche per scoprirne l'intervento nella storia e nell'istituzione, e quindi nel miracolo. Gli increduli cercano miracoli inutilmente, perché sono incapaci di elevarsi al suo livello. Naturalmente la fede non crea l'evento, ma lo legge e interpreta secondo un'ottica propria: consapevole che Dio agisce nella creazione e in ogni essere, nella storia e in ogni suo momento, negli eventi e in ognuno di essi, il credente ne coglie la presenza attiva in qualche opera, momento e avvenimento di maggiore intensità, la giudica meravigliosa e la presenta come miracolosa, magari a distanza di tempo. Le riletture successive e molteplici degli eventi dell'esodo (J E P D, Sap) sono indicative di questa penetrazione intellettiva della fede per intuire ed esaltare la presenza di Dio. Il credente coglie Dio nelle grandi opere della creazione (Gb 5,9s; Sal 106,2; 139,14), in quelle di dimensioni ordinarie (Gen 24,12ss; Es 14,21s; ISam 14,23.45) e in quelle di minuscole proporzioni come il soffio di una brezza (IRe 19,12). E lo intravede anche nel miracolo. Mosè, gli israeliti, Eli, Saul (Es 3,12; 14,31; ISam 2,34; 10,9) in virtù della loro fede riconoscono l'intervento di Dio, presente (Es 14,32) o differito (Es 3,12; ISam 2,34; 10,9), salvifico o anche punitivo (ISam 2,34). Il faraone, invece, incredulo abituale (Es

4,21; 7,13), gli israeliti, facili a peccare d'incredulità (Sal 106,7.13.21), e Acaz, diffidente in un caso singolo (Is 7,12), si precludono il riconoscimento del miracolo e il suo beneficio e possono vedere l'eventuale intervento straordinario di Dio trasformarsi in giudizio (Gen 15,14; Es 6,6).

La fede, inoltre, è necessaria per ricevere il miracolo: i credenti, come Abramo, Gedeone ed Ezechia, sono premiati con l'aiuto eccezionale di Dio (Gen 15,6.8; Gdc 6,7ss; 2Re 20,5s.8ss). Gli increduli, al contrario, come gli israeliti nel deserto (Es 17,2; Dt 9,22; Sal 95,8s), ne sono esclusi e, se pretendono il miracolo, tentano Dio. Attenuandosi la fede per mancanza di profeti (Sal 74,9; IMac 4,46; 9,27), anche il miracolo diventa più raro (Sir 36,6) e al suo posto subentra la sete del meraviglioso.

b. *Origine e natura delta fede* - Di qui sorge il problema dell'origine e natura della fede. Essa è dono di Dio e potrebbe considerarsi un aspetto della sapienza, che illumina il credente sul mondo e il suo significato (Gb 36,22-37,19), sull'uomo e la sua origine e fine, sulla storia e il suo processo e traguardo, particolarmente sui fenomeni naturali, umani e storici singolari (Gen 41,38s; Dn 2,28ss.47; 5,11.14). E il miracolo appartiene a questi. Fra la predizione dei segni a Saul per mezzo di Samuele e il loro compimento, Dio 'cambia' il cuore di Saul, per cui egli ravvisa nei casi occorsigli durante il ritorno a casa dei segni con cui Dio lo chiama alla regalità teocratica (ISam 10,1-16). Al contrario, gli israeliti dell'esodo non riconobbero i segni, perché insieme con l'esperienza di fatti singolari Dio non diede loro «cuore per capire, occhi per vedere, orecchie per sentire» (Dt 29,1-3), cioè il cuore nuovo (Ez 36,26s; Ger 31,31-34). Malgrado, però, tale insistenza sul dono di Dio, la fede sembra essere il frutto dell'iniziativa unilaterale e gratuita di Dio e della risposta libera e obbediente dell'uomo. Gli elementi sembrano essere presenti nella delineazione dell'ostinazione del cuore del faraone di fronte ai segni dell'esodo. Da una parte, le proposizioni con verbi causativi *(hifil:* Es 7,3 *[qaSah]*; 10,1 *[kabed]*) o intensivi (*piel:* Es 4,21; 10,20.27; 11,10; 14,4.8 *[hazaq])* aventi Dio come soggetto, sottolineano l'azione divina, cosicché essa è da ritenersi implicita anche nei verbi al passivo (*nipal*: Es 14,5 *[hapaq]* fra 14,4 e 14,8) e nei verbi semplici di stato (*qal:* Es 7,13.22 *[hazaq],* dopo 7,3 *[qasah]).* D'altra parte, le frasi con verbi causativi, aventi come soggetto il faraone *(hifil:* Es 8,11.28 *[kabed]),* rilevano chiaramente la sua ostinazione, di modo che essa può ravvisarsi anche nei verbi semplici (Es 8,15, *qal [hazaq]* fra 8,11 e 8,28 con lo stesso verbo all'*hifil,* 9,35: *qal [hazaq]* dopo 9,34), specialmente dopo il riconoscimento, da parte dei maghi, dell'intervento di Dio nella piaga degli insetti: «Dito di un Dio è quello» (Es 8,15, Vg 19). L'incredulità del faraone equivale a un rigetto, chiaro e netto (cf. 9,2: il parallelismo "rifiuti... trattieni). L'insistenza sull'azione di Dio addita insieme la sua sovranità anche sul peccato dell'uomo e soprattutto il suo giudizio e castigo dell'uomo, che liberamente rifiuta i suoi segni e parole, e complementariamente suggerisce che la fede è dono gratuito di Dio e obbedienza dell'uomo, è frutto dell'offerta di Dio e della responsabilità dell'uomo. Offrendo il segno-prodigio e il cuore per capirlo, Dio si aspetta che l'uomo comprenda, ascolti e obbedisca. Ed è questa la fede. In caso di rifiuto vi è l'incredulità, che chiude la porta al segno salvifico o, quando viene operato egualmente, la schiude al segno-giudizio.

5. IL MIRACOLO E LA PAROLA - Come la sapienza (Dt 4,6; Ger 8,9), la fede è offerta all'uomo mediante la parola di Dio, orale e scritta. Il miracolo è in se stesso ambiguo e, dì fatto, è attribuito anche a persone estranee o contrarie al disegno di Dio (Es 7,12). La parola, invece, è chiara, pure quando è espressa in termini figurati. In concreto parola e segno si integrano a vicenda e sono interdipendenti, malgrado la varietà della loro successione cronologica. La parola, interprete e giudice del segno, può essere quella istituzionalizzata nella comunità credente, quella interiore proveniente direttamente da Dio o quella esteriore pronunciata per l'occasione da un inviato di Dio. Posto dinanzi a qualsiasi segno e alla sua spiegazione in favore dell'apostasia, il credente deve

i

giudicarlo falso e perverso in base alla fede ricevuta mediante la parola della comunità credente e risalente ai padri (Dt 13,1-11). Messo improvvisamente dinanzi a un segno, Mosè avverte immediatamente la voce (interiore) di Dio, che lo spiega e gli promette altri segni di conferma (Es 3,2-4; cf. 2Re 20,5-11). Informato in anticipo del progetto di Dio mediante la parola di Mosè, il faraone reagisce con un rifiuto aperto e sprezzante: «Chi è il Signore, perché io ascolti la sua voce e lasci andare Israele? Non conosco il Signore né lascio partire Israele» (Es 5,2), e così, rigettando parola e segni, si preclude la salvezza e viene a sperimentare o subire i segni di castigo (Es 9,14.29; cf. 7,5.17; 14,18).

In qualunque momento e in qualsiasi modo venga pronunziata, la parola è sempre primaria rispetto al segno e indispensabile nelle azioni simboliche dei profeti (Is 8,18; Ez 4,3), perché ne è la chiave di interpretazione: «Non il segno come tale può motivare la fede; è decisiva piuttosto la parola che vi è aggiunta. Questa parola dice in chi o che cosa il segno deve spingere a credere. Perciò non vi è alcuna rivelazione mediante segni senza una corrispondente parola di rivelazione che interpreta il segno» (F.J. Helfmeyer, *Thwz AT*).

6. MESSAGGIO E SCOPO DEL MIRACOLO

- a. *Parola sensibilmente efficace* - A sua volta il segno diventa parola visibile. Su indicazione della parola, l'occhio della fede, la mente attenta e il cuore docile intravedono nel miracolo sensibile Dio, come unico Dio (Dt 4,34s; Es 10,2; cf. 7,3.5; 8,18.19), meglio la sua presenza salvifica per i credenti e punitrice per gli increduli. Tanto ai credenti (Es 10,2s) quando ai recalcitranti (Es 7,5.17) il segno rivela che Dio è entrato in azione: passato il Mar Rosso, gli israeliti, credendo a Dio e al suo servo Mosè, celebrano Dio: «Chi è come te tra gli dèi, Signore, chi come te, magnifico in santità, terribile in imprese, che fa meraviglie?» (Es 15,11; cf. Sal 77,14s). E questa intuizione equivale a certezza di cogliere l'intervento salvifico di Dio, giacché «il rapporto fra riconoscimento e segno è così stretto che riconoscere significa lasciarsi dare la sicurezza di una cosa mediante un segno» e «il riconoscimento è conseguenza dell'agire di Jhwh, che è da considerarsi il presupposto del riconoscimento» (F.J. Helfmeyer, *Thwz AT*). Del resto anche gli indisposti avvertono una certa presenza attiva di Dio: i maghi egiziani rilevano: «Dito di un Dio è quello» (Es 8,15); il faraone, suo malgrado, dovrà riconoscere che «Dio è il Signore in mezzo al paese» (Es 8,18); e gli israeliti sono additati come oltraggiatori e tentatori di Dio perché hanno visto i segni, ma sono stati sordi al loro messaggio (Nm 14,1 lss). In particolare, poi, mediante i segni si intravedono e riconoscono la gloria (Es 15,1.7), la santità (Es 15,11) e l'amore di Dio (Sal 106,7; 107,8), che agiscono in potenza per «l'affermazione del regno di Dio di fronte ai nemici del popolo e allo stesso popolo» (F.J. Helfmeyer, *Thwz AT*). Di qui il loro doppio aspetto: da una parte mediante i segni Dio visita e dona all'uomo la sua salvezza e il suo regno; dall'altra l'uomo intravede e crede in Dio vicino e operante per lui.

b. *A servizio della fede obbediente* - Nei ben disposti, il segno di salvezza suscita o aumenta la fede: «Israele vide la grande potenza che il Signore aveva usato contro l'Egitto e il popolo temette il Signore e credette a lui e a Mosè, suo servo» (Es 14,31). La fede, a sua volta, è il fondamento del riconoscimento di Dio e del suo culto (Dt 4,34s; Gs 24,17), della fiducia in lui (Es 8,18s; Dt 1,22-46), dell'amore verso di lui e dell'obbedienza ai suoi comandamenti (Dt 11,1-13). Anche i segni di Elia sul Carmelo e di Eliseo a favore di Naaman il Siro sono ordinati a una rinnovata adesione a Dio e alla fede in lui (IRe 18,38.24; 2Re 5,15b.l7b). Similmente i segni di conferma favoriscono nel credente l'ascolto, la fede, la fiducia e l'obbedienza a Dio (Es 3,12; Gdc 6,17; ISam 2,34; 2Re 20,5), come quelli di legittimazione aiutano ad ascoltare e seguire l'inviato di Dio (Es 4,8-9.28-31; ISam 2,34). Perciò sembra che l'ambiente di formazione dei racconti dei segni e prodigi della loro scelta, elaborazione e trasmissione sia stato quello del culto israelitico e giudaico, che aveva lo scopo evidente di alimentare negli israeliti la fede in Dio e sostenerne la fedeltà nell'obbedienza ai comandamenti dell'alleanza.

7. DIO AUTORE DEL MIRACOLO - Dal momento che Dio è principio e fine dei segni, generalmente è lui ad essere additato come l'autore dei segni e prodigi (Es 15,11; Sal 77,15). Benché Elia ed Eliseo siano presentati per lo più con l'aureola di taumaturghi e i racconti dei loro miracoli diano l'avvio al genere letterario delle leggende agiografiche (2Re 5,8), in linea di principio i servi di Dio, come Mosè, Giosuè, sono additati soltanto come mediatori per la salvezza del popolo di Dio e a legittimazione della loro missione (Es 3,12; 4,8-9.28-31; Gs 3,5). Similmente gli interpreti di sogni, come Giuseppe e Daniele, si ritengono e si indicano solamente come mediatori della sapienza donata loro da Dio (Gen 41,16; Dn 2,19.30). Perciò né Mosè né altri operano miracoli per la loro gloria e utilità, bensì per accreditare la loro missione, per offrire agli uomini la salvezza di Dio e la sua volontà e per suscitare in essi la fede obbediente.

III - NT — Il NT è in continuità con l'AT riguardo alla terminologia del miracolo, alla concezione di Dio, che ne è il presupposto, e allo scopo, che è quasi esclusivamente salvifico. Però tutto è presentato in vitale rapporto con la persona di Gesù Cristo.

1. TERMINOLOGIA - A parte gli hapax *thaumàsia* (meraviglie, Mt 21,15) e *paràdoxa* (cose prodigiose, Lc 5,26), che orientano verso il meraviglioso, i termini indicanti il miracolo nel NT sono i quattro seguenti: *dynamis, sémeion, téras* ed *érgon*.

a. Il primo vocabolo, *dynamis* (119 volte; Mt 12, Me 10, Lc + At 15 + 10; Paolo 36; Eb 6; lPt 2; 2Pt 3; Ap 12), in riferimento ai miracoli è adoperato attivamente (= potere miracoloso: Me 5,30 = Lc 8,46; Mc 6,14 = Mt 14,2; ICor 12,10.28.29) e passivamente (= atto di potenza), che è fatto *(poieln*, Mc 6,5 = Mt 13, 58; Mc 9,39; Mt 7,22; At 4,7; 19,11) o avviene (*ghinesthai*, Mc 6,2; Mt 11,20.21.23; Lc 10,13; At 8,13) ad opera di Gesù (Mc 6,2) o di altri con o senza l'uso del nome di Gesù (Mt 7,22; Mc 9,39; At 8,13; 19,11; 2Cor 12,12), o anche dell'anticristo (2Ts 2,9). La presenza del termine in vari filoni del NT (sinottici, Paolo, At, Eb) e della tradizione evangelica (Mc, Q, Mt, Lc) è già molto significativa. La sua assenza in Gv è piuttosto apparente: difatti il quarto evangelista usa il verbo *dynamai* anche in connessione con i segni (Gv 3,2;
e, come i sinottici, fa risalire a Dio "il potere" attribuito a Gesù nel farli (9,33; 10,21; 3,2). Più che con vocaboli ebraici indicanti il miracolo (e i loro corrispondenti greci nei LXX), *dynamis* è in linea con il concetto del messia, rivestito di potenza dallo Spirito di Dio per sconfiggere in guerra i nemici (Is 11,2) o per proclamare la parola di Dio come suo profeta e più che profeta (Mi 3,8). Questa seconda idea approda nel NT in linea retta (Lc 24,19 + At 7,22), mentre la prima viene modificata radicalmente (Mc 3,27).

b. Il secondo termine, *semeion* (segno), meno frequente del precedente (77 volte: Mt 13; Mc 7; Lc + At 11 + 13; Gv 17; Paolo 8; Eb 1; Ap 7), tramite i LXX è in continuità con l'AT, da solo (= ebr. *'ót),* nell'espressione composta "segni e prodigi" (Mt, Mc, Gv, At, Paolo, Eb; cf. Dt 4,34) come pure nella varietà di significati come segno di riconoscimento (Mt 26,48; Lc 2,12; 2Ts 3,17), segno escatologico (Mc 13,4; Lc 21,7; Mt 24,3), simbolo e scena simbolica (Ap 12,1.3; 15,1), fenomeno naturale e siderale (Lc 21,11.25).
Come il Dt (13,1-3), anche il NT più volte mette in guardia contro i segni, intesi come "prodigi, azioni prodigiose e sensazionali", operati da quelli che hanno lo scopo di sedurre e far deviare i credenti dalla fede in Cristo, specialmente nel periodo escatologico (Mt 24,24=Mc 13,22; 2Ts 2,9; Ap 13,13s; 16,14; 19,20), e presenta negativamente quanti li richiedono a Gesù per curiosità (Lc 23,8) per tentarlo o comunque sono privi di apertura e docilità a lui (Mc 8,11 s; Mt 12,39; 16,4; Lc 11,29; cf. Gv 2,18; 6,30; ICor 1,22). La pretesa di costoro, equiparata ai suggerimenti diabolici (Mt 4,1-11), raggiunge il suo culmine nella sfida beffarda dei passanti sotto la croce (Mc 15,30-32), sottintende la sete del sensazionale e l'intenzione di evitare la via oscura della fede obbediente, e determina la reazione severa e illuminante di Gesù che o la rifiuta esplicitamente o equivalentemente (Mc 8 ls; 15,30-32) oppone rinvia al segno inequivocabile

i

della parola (Lc 11,29s) o a quello della sua risurrezione, che può essere accolto soltanto nella fede (Mt 12,39s). Malgrado ciò, anche il NT vede i segni miracolosi positivamente. Mc 4,38s e 6,34.50s, pur non adoperando il termine, allude ai segni di Es 14-16 e presenta gli interventi di Gesù come suoi atti salvifici, che promuovono la fede. Altri testi (Mc 16,17.20; Lc 10,17.19; ICor 12-14), poi, dove il vocabolo è usato, additano i segni come indizi che accreditano la missione dei discepoli ed effetti visibili della presenza salvifica del Risorto e del suo Spirito e primizie della vittoria sul male fisico e morale.

Tuttavia fra gli scrittori del NT Gv si distingue per l'uso di questo termine. Certo l'ambiente giovanneo invita a guardarsi dai segni ingannatori dei seduttori operanti nel corso della storia e alla sua fine (Ap 13,13s; 16,14; 19,20), e quello specifico del quarto Vangelo ha in comune con i sinottici e Paolo la diffidenza verso i segni e la critica e il rimprovero a quanti li pretendono (2,18; 6,14.30; 4,48) e dichiara insufficiente la fede fondata più sui segni che sulla parola di Gesù (2,23s; 3,2; 6,30ss). Gv, però, sottolinea in modo particolare la funzione positiva dei segni. Gli accenni determinati e indeterminati al loro numero (2,11; 4,51; 20,30; 21,25), la loro distribuzione secondo un evidente calcolo, l'illustrazione di alcuni di essi con discorsi o discussioni, l'inclusione delle apparizioni del Risorto fra i segni (20,30s) sono già indicativi del giudizio positivo di Gv sui segni. In particolare, per lui il miracolo-segno è rivelatore dell'origine divina della missione di Gesù, della sua dignità messianica e della sua unità con il Padre (2,23; 3,2; 6,14). Poiché fra il segno e il suo autore il rapporto è più stretto di quello fra effetto e causa, ne risulta che il segno contiene in qualche modo il suo autore e ne costituisce un'epifania. Esso manifesta la gloria di Gesù (2,11), che riflette quella di Dio (11,40), include potenza e splendore e rivela il suo essere profondo con singolare intensità, cosicché il segno del pane lo addita come "il pane della vita", quello della guarigione del cieco come "la luce del mondo" e quello della risurrezione di Lazzaro come "la risurrezione e la vita" (6,lss; 9,lss; ll,lss). Inoltre rivelando Gesù al momento del suo compimento, il segno preannunzia anche il bene salvifico che darà all'arrivo della sua ora e al passaggio da questo mondo al Padre (6,63). A motivo della sua funzione rivelatrice, il segno indirizza positivamente verso la fede in lui (2,11; 9,35; 11,45; 4,53; 20,30s), per cui gli increduli sono responsabili della loro incredulità (9,39s; 12,37ss). Tuttavia il segno non è qualcosa di clamoroso e sensazionale, ma qualcosa di sensibile e miracoloso, che trasmette un messaggio di Gesù e su Gesù, percettibile a chi ha occhi integri per percepirlo (9,39s; 12,40s) e si colloca di fronte a Gesù in una situazione di fede, cioè di apertura, fiducia e disponibilità a lui e alla sua parola (11,40; cf. 12,40).

c. Sempre al plur. e unito al plur. del precedente *sèmeia* e talvolta anche a *dynàmeis* (At 2,22; 2Cor 12,12; 2Ts 2,9; Eb 2,4; cf. At 6,8; Rm 15,19) è il sost. plur. *térata* (prodigi; 16 volte: Mt 1; Mc 1; Gv 1; At 9; Paolo 3; Eb 1). Quasi assente nella letteratura greco-ellenistica coeva al NT al pari del corrispondente semitico *mòpet* nella letteratura ebraica contemporanea ma presente in quella giudaico-ellenistica, attraverso i LXX il termine si riallaccia all'AT per il suo abbinamento a *ssmefa* e per il suo contenuto. Praticamente evitato dagli evangelisti, forse perché ritenuto inadeguato ad esprimere la parte attiva di Gesù nell'attuazione dei miracoli, l'espressione "segni e prodigi" indica i portenti menzogneri apocalittici (Mt 24,24 = Mc 13,22; 2Ts 2,9; cf. Dt 13,lss) e quelli sensazionali pretesi dai giudei e rifiutati da Gesù (Gv 4,48). Fuori dei vangeli, però, essa denota anche i miracoli di Gesù (At 2,22) e dei suoi araldi (At, *passim;* cf. 2Cor 12,12; Eb 2,4). Negli Atti, infine, la locuzione "segni e prodigi" (4,30; 5,12; 14,3; 15,12) e la sua forma inversa (2,19s.22.43; 6,8; 7,36; cf. Sap 10,16), che potrebbe essere dovuta o a fonte differente o a una variazione stilistica, possono includere una sfumatura teologica, nel senso di porre rispettivamente l'accento su Dio loro autore o sul loro effetto (cf. K.H. Rengstorff, *TWNT* VIII,125s). La rievocazione dei "prodigi e segni" dell'Esodo (7,36) addita in Gesù il profeta come Mosè, mentre la citazione di Gl 3,1-5 (TM 2,28-32) indica

nell'effusione dello Spirito e nei suoi doni l'irruzione dei beni escatologici nella storia in virtù della risurrezione di Gesù (2,19s.33). Pur essendo Dio l'autore dei segni e prodigi, egli li opera per mezzo dei suoi servi (2,43; 4,30; 6,8), specialmente di Gesù, prima e dopo pasqua (2,22; 4,30; 14,3), per autenticare la loro missione e, particolarmente dopo pasqua, per condurre alla fede in Gesù Cristo. Anche per Paolo i "prodigi e segni" accreditano l'apostolato e orientano verso la fede in Cristo (Rm 15,19; cf. Eb 2,4) insieme con la pazienza-costanza degli apostoli (2Cor 12,12).

d. Similmente nel solco della tradizione biblico-giudaica si colloca il gruppo *érgon, ergdzesthai* e *poiein* (opera [miracolosa], operare e fare miracoli). Benché corrisponda a varie voci ebraiche, il sostantivo *érgon* nell'AT greco indica anche l'opera divina della creazione (Sal 8,4) e le opere di Dio nella storia della salvezza (Es 34,10; Gs 24,31 [gr. 29]; Gdc 2,7.10), comprese quelle miracolose dell'esodo (Sal 66,3.5; 77,12; cf. Dt 11,3: TM, segni e opere; LXX, segni e prodigi; Sir 48,14: prodigi e opere meravigliose). Le opere, tuttavia, continuano ad essere compiute da Dio nel corso della storia (Is 5,12.19; 22,11; 28,21; 29,23), di Israele come di altri popoli (Is 45,11), per salvare i credenti e punire gli empi (Sal 28,5; 46,9; 92,5.6; 95,9).

Il NT continua questa linea (Eb 2,7; 1,10; 4,3.4: opere della creazione). Gv (9,3) adopera l'espressione "le opere di Dio", mentre Mt e Lc ne hanno il concetto, però tutti e tre concordano nel collegare l'azione di Dio nella storia con l'attività di Gesù, particolarmente con i suoi atti miracolosi. Mt, parlando delle "opere del Cristo" con richiami a Is (35, 5-6a; 26,19; 29,18; 61,1), menziona opere miracolose di misericordia e l'evangelizzazione dei poveri (1 l,2.5s; cf. Lc 24,19; At 1,1; 7,22 di Mosè). Gv, che costruisce il sost. *érgon* (plur. e sing.) con *poiein, ergàzesthai* e *teleioùn* (fare, operare, compiere: 5, 20.36; 7,3.21; 9,3.4; 10,25.32.37.38; 14,10.11.12; 15,24; 4,34; 17,2), è da considerarsi classico. Nel suo agire Gesù partecipa e rivela l'azione di Dio nella storia della salvezza: egli vede e compie le opere che il Padre gli mostra e per cui gli dà il potere di fare (5,17-29). In lui e per lui è il Padre invisibile a compierle e perciò irradia la gloria sua e del Figlio (14,lOs; 9,3s). E sono anche opere miracolose, che suscitano meraviglia (7,21; 7,3s), autenticano la missione di Gesù e soprattutto testimoniano l'unità del Figlio con il Padre (10,25; 5,36). Dal momento poi che costituiscono la testimonianza sensibile del Padre, le opere hanno lo scopo di condurre alla fede in Gesù e mediante la fede alla vita, però si trasformano in testimonianza di accusa e di condanna all'esclusione dalla vita per quelli che rifiutano di credere (5,17-29). Al pari dei segni, le opere sono preludio, rivelazione e aspetti parziali dell'opera (4,34; 17,2) con cui Gesù glorifica il Padre ed è glorificato da lui con i pieni poteri di dare la vita a ogni credente e di mettere in condizione i discepoli di fare 'opere' maggiori delle sue (14,12). E così le "belle opere" (10,32), che il Padre compie in, per e con Gesù, sono anticipazioni dell'opera che egli attua nei credenti in Cristo, anche mediante il ministero dei discepoli (14,10), per renderli partecipi della vita eterna (6,28s).

2. LA CONCEZIONE DEL MONDO

- a. *Dio e il mondo* - La concezione del NT sul rapporto fra Dio e la natura, Dio e l'uomo, Dio e la storia è fondamentalmente identica a quella dell'AT e del giudaismo, palestinese ed ellenistico, intertestamentario e rabbinico. Per Gesù e per i predicatori e gli scrittori del NT Dio è creatore del cielo e della terra e di tutto, dell'uomo e della donna, e di tutti gli uomini, ne è signore e vi esercita ogni potere (Mt 11,25; 19,4; 28,18). Perciò i fenomeni naturali e meteorologici, come il sorgere del sole, l'avvicendarsi delle stagioni e la pioggia, e la vita delle piante e degli animali sono attribuiti a Dio (At 14,17; 17,26; Mt 5,45; Lc 12,54-56; Mt 6,26ss; Mc 4,26-29). Anche la storia si snoda sotto il dominio, l'intervento e la guida di Dio. L'umanizzazione della terra e l'evoluzione delle vicende dei vari popoli, special- mente di Israele, si attuano secondo un disegno di Dio, che le conduce verso un traguardo comune, cioè Gesù (At 14,15-17; 17,24-31; 7,2ss; 13,16ss; Eb 1,1 s), additato come la pienezza del tempo (Mc 1,15; Gal 4,4; Ef

i

1,10). E questo perché il mondo e l'uomo sono stati visti e voluti in Cristo da Dio fin da principio (Rm 8,29s; Gv 1,3-5; Ef l,3ss; Col 1,15-17; ICor 8,6). Questa provvidenza di Dio si estende ai singoli viventi e ai minuti eventi della loro esistenza (Mt 10,29 = Lc 12,6s). Per questo la creazione è rivelatrice di Dio, dei suoi attributi, particolarmente della sua bontà verso l'uomo, e indicatrice della risposta dell'uomo a Dio (Rm 1,19-21; At 17,27). Similmente la storia è luogo e mezzo di rivelazione: l'ignoranza, più o meno colpevole, rimproverata ai pagani (At 17,30; 14,16) e specialmente ai giudei (Mt 16,31; Lc 12,56; 19,42; At 3,17; 13,27), suppone la convinzione che Dio opera nella storia in modo ordinario e straordinario mediante le persone private, pubbliche e anche indegne (Gv 11,51; At 4,27s; 2,23).

Perciò l'intervento di Dio mediante il miracolo (atto di potenza, segno, prodigio e opera) affonda le sue radici in questa fede che Dio trascendente, invisibile, onnipotente e buono è onnipresente, operante, benefico e salvatore particolarmente verso l'uomo. Facendo arrivare il tempo alla sua pienezza e donando il suo regno in Gesù Cristo, Dio manifesta il suo intervento onnipotente in lui anche con un'alta concentrazione di miracoli durante il suo ministero pubblico. La divisione dei miracoli evangelici in miracoli di natura e miracoli antropologici (esorcismi, guarigioni, risurrezioni), descrittiva e derivata dai racconti neotestamentari, corrisponde alla nostra mentalità moderna e occidentale, e include in alcuni studiosi l'intenzione di riconoscere che Gesù abbia potuto guarire alcuni malati, specialmente nevrotici, e di rifiutargli tutti gli altri miracoli. Ora questo modo di pensare è estraneo (e contrario) alla mentalità degli evangelisti, dei loro predecessori e di Gesù stesso: Dio, creatore e signore degli spiriti, degli uomini e della natura materiale, signore assoluto della vita e della morte, è presente in ogni creatura e agisce in essa, e con la sua sapienza, potenza e bontà può guarire un epilettico e cambiare l'acqua in vino, risuscitare un morto e calmare il lago in tempesta. È preferibile, perciò, la classificazione puramente letterario-redazionale (III, 7).

b. *Gesù Cristo e il mondo* - L'accennato riferimento del mondo e dell'uomo a Gesù Cristo e la connessione del miracolo con la sua persona costituiscono la novità specifica del NT rispetto all'AT e al giudaismo. L'atto di potenza di Gesù e dei discepoli e credenti in lui è strettamente collegato con lui e con la sua risurrezione. Dal momento che una *dynamis* (potere, potenza) risiede in lui (Mc 5,30), Gesù può compiere e di fatto compie *dynàmeis,* cioè atti di potenza. La Potenza è Dio stesso (Mc 14,62) e si manifesta in modo particolare nella risurrezione dei morti (Mc 12,24), come già nella creazione (Rm 1,20). Gesù ne è reso pienamente partecipe nella sua risurrezione (Mc 14,62), determina la venuta del regno di Dio in potenza fra Pasqua e la parusia (Mc 9,1) e la dispiegherà in modo definitivo al suo ritorno in maestà per l'ultimo atto della redenzione (Mc 13,26). Possedendola, tuttavia, anche sulla terra e prima di pasqua, Gesù la rivela specialmente nei miracoli, in cui si mostra potente (Lc 24,19; Gv 3,2) e che opera anche mediante estranei (Mc 9,38s).

Gesù, però, è costituito Figlio di Dio "in potenza" nella risurrezione (Rm 1,4): lo Spirito di Dio, che lo risuscita dai morti, elimina la fragilità della carne e lo rende spirito vivificante (ICor 15,45), lo rende potente a configurare a lui il credente anche nel corpo risorto (ICor 15,49-57; Fil 3,10.1). Ma questa realtà "spirito e potenza", che crea l'umanità di Gesù nel seno di Maria (Lc 1,35), è presente in lui prima di pasqua e in virtù di essa egli può operare la liberazione dell'uomo come taumaturgo e come profeta (Lc 4,14-21; At 10,38; cf. Lc 5,17; 6,19; 8,46). E in forza del suo "spirito e potenza" potranno compiere miracoli anche i discepoli e credenti in lui (Rm 15,19; At 6,5.8; Gal 3,5).

Praticamente sinonima con *dynamis* e sostanzialmente identica è *l'exousia* (potere, autorità, potestà: Lc 4,36; 9,1). Possedendola illimitatamente, Dio dispone con assoluta libertà il cammino, le tappe e il traguardo del suo piano di salvezza (At 1,7). Gesù ne è rivestito pienamente nella risurrezione e in virtù di essa consegna agli "undici" la missione universale e assicura loro la sua

assistenza efficace lungo tutto il corso della storia per il successo della loro predicazione e dell'affermazione del regno di Dio (Mt 28,18-20; 10,7). Nondimeno egli ne partecipa anche durante il ministero (Mc 11,27-33), e come Figlio dell'uomo sulla terra la esercita colla sua parola, fondata sul suo mistero personale e perciò autoritativa nell'insegnare ed efficace nel liberare gli uomini dagli spiriti immondi, malattie, peccato e altri mali (Mc 1,21.27; 2,1-12). Anzi, possedendola con pienezza, la comunica ai suoi discepoli per renderli idonei e validi collaboratori nella predicazione e nell'attività miracolosa (Mc 3,15; 6,7; Mt 10,1; Le 9,1; 10,17).

3. I MIRACOLI E LA RISURREZIONE DI GESÙ

- Ebbene, lo spirito, la potenza e l'autorità di Dio e di Gesù, come cause dei miracoli, ci mettono di fronte a Gesù risorto. Lo spirito, la potenza e l'autorità, che rendono il Risorto primogenito dai morti e sovranamente efficace per salvare tutti i credenti, anche nel corpo, sono già presenti in lui vivente sulla terra e operante come rivelatore definitivo e come taumaturgo, benché come taumaturgo agisca in modo discontinuo, con efficacia parziale e a livello di segno. Perciò il rapporto fra i miracoli e (il miracolo della "'risurrezione è interiore, necessario, molteplice e complementare.

Così la 'fede' nella risurrezione è all'origine della memoria dei miracoli. Divenuta la chiave di interpretazione dell'identità vera e della vita, delle azioni e parole di Gesù (Lc 24,44s; Gv 2,22; 12,16), la risurrezione ha rivelato ai discepoli la natura cristologica e salvifica anche degli eventi pre-pasquali, compresi quelli miracolosi. E i miracoli necessitano di essere interpretati alla luce della risurrezione: presentando i discepoli di Emmaus come quelli che riconoscono Gesù "profeta potente in parola e in *opera"* e insieme come "messia mancato" perché e finché sono privi della fede nella sua risurrezione, Lc (24,19-24) fa capire che i miracoli evangelici falliscono il loro traguardo senza la risurrezione. Rinviando i giudei, che pretendono segni clamorosi, al segno di Giona e a quello del tempio, Mt (12,39s) e Gv (2,18ss; cf. 6,30ss) suggeriscono che i miracoli ricevono il loro significato profondo soltanto dalla risurrezione. Gv, poi, considerando il suo libro come un'antologia di segni e includendovi le manifestazioni pasquali, è il più esplicito sulla interdipendenza "miracoli-risurrezione".

Il motivo è chiaro: facendo di lui il Figlio di Dio in potenza e il Primogenito dai morti archetipo, mediatore e artefice della salvezza di tutti la risurrezione permette di cogliere la concausalità efficiente di Gesù riguardo ai miracoli, insinuata dal modo imperativo di compierli (Mc 1,25; 9,25) e mediata dalla sua umanità creata dallo spirito e potenza di Dio (Lc 1,35). Similmente, rivelando la funzione salvifica universale di Gesù (Lc 24,46s), la risurrezione conferisce ai miracoli pre-pasquali la qualifica di primizie della salvezza e a quelli post-pasquali la nota di segni della salvezza donata nel presente in Cristo, morto e risorto, e di inviti alla fede in lui (At 3,12-16; 4,9s; Mc 16,15-20).

A loro volta i miracoli pre-pasquali illuminano la risurrezione, come la partenza e le tappe intermedie lasciano intuire il traguardo. Gv, distribuendo strategicamente i segni evangelici e rilevandone la luce specifica emanante da alcuni di essi «Io sono il pane», «Io sono la luce», «Io sono la risurrezione e la vita» (6,35; 9,5; 11,25) li addita come tappe verso l'«Io sono» del Figlio dell'uomo elevato sulla croce e nella gloria per attrarre tutti a sé e salvare (8,28; 3,8). Anche Le, innestando i miracoli sullo "spirito e potenza" di Gesù, prepara il lettore a vedere nel Risorto il donatore della potenza dello Spirito Santo, anima e motore della missione universale salvifica (1,35; 5,17; 6,19 e 24,49; At 1,8). Inoltre, presentando i miracoli come interventi liberatori da vari mali dell'uomo (malattia, morte, spiriti maligni, natura ostile, peccato), gli evangelisti prospettano l'ampiezza e la corposità della vittoria pasquale di Gesù a favore dei credenti. Similmente, la fede, condizione previa (Mt, Mc, Lc, Gv 11,40) e conseguenza dei miracoli (Gv; cf. Mt 11,20-24; Mc 5,18-20 = Lc 8,38s; Mc 10,52), raggiunge a pasqua la sua maturità e diventa esplicitamente confessione

i

(Lc 24,34; Gv 20,28; 21,7) e annunzio di lui (Mc 16,15s; At 2,22ss). Nello stesso tempo la povertà dei miracoli cioè la loro rarità e riservatezza e la temporaneità dei loro effetti che preservò i discepoli dal miracolismo e rese possibile a Gesù la via della croce e la morte (Mc 15,29-32), è in linea con il fatto che la potenza della risurrezione, pur redimendo, trasformando e santificando l'uomo fin d'adesso e fermentando evangelicamente la sua storia, coesiste con la sua debolezza (peccato e sofferenza), 2Cor 12,12; Gal 6,3; ICor 15,9; Ef, costruisce l'uomo nuovo con un processo di morte-risurrezione (Rm 6,3ss; 2Cor 4, lOss) ed è percettibile solamente agli occhi della fede e inaccessibile ai sensi (Col 3,3s; lGv 3,2). Significativa è la fisionomia della teofania nel NT. Prescindendo dai richiami a quelle dell'AT (At 7,30ss; Eb 12,18.29), i tratti teofanici meglio, epifanici e apocalittici sono cristologici e pasquali. Certi particolari e vocaboli nella presentazione del battesimo e della trasfigurazione (Mc l,10s; Mt 17,1-7), dei momenti anteriori e successivi alla morte di Gesù e al mattino di pasqua (Mt 27,45.51-53; 28,2-4), dell'irruzione fragorosa dello Spirito Santo (At 2,2-4.16-20.33), della cristofania a Paolo (At 9,3-8) e specialmente della parusia tra lo scombussolamento del cosmo (Mt 24,29-30; 26,64; 2Pt 3,10-13), come pure di alcuni miracoli (Mt 8,24ss; Gv 6,15-21; Mc 9,14-29), preludono o riguardano o presuppongono l'evento pasquale: il giorno di Jhwh (Gl 2,11.31; Ap 16,14) diventa il giorno del Figlio dell'uomo, del Signore Gesù, del Signore (Lc 17,24.30; At 14,31; lTs 5,1; Ap 6,17 di Dio e dell'Agnello). D'altra parte qualche termine epifanico (apocalittico) viene adoperato, applicato all'esistenza terrena complessiva di Gesù (Gv 1,14; 2Tm l,9s; 4,8; Tt 2,11; 3,4; Lc 1,79; 2,9; Gv 1,5.9). E le cristofanie pasquali sono nella linea delle teofanie antropomorfiche dell'AT (Mt 28,16-20; cf. Gen 18,lss; Es 3-4; ISam 3,lss).

4. I MIRACOLI E LA FEDE IN CRISTO

- a. *La fede pasquale* - La risurrezione, il miracolo per eccellenza, è anche il più segreto: i testimoni del NT ne parlano come credenti. Fondati sull'indizio della tomba vuota e sulle ripetute esperienze del Risorto, quanti avevano avuto e, nonostante la morte in croce, mantenevano un legame interiore con Gesù (Mt 28,5; Mc 16,10; 16,7), riconoscono l'intervento di Dio, ne sono radicalmente trasformati e ne diventano araldi. Al contrario, quelli che avevano tentato Gesù fino all'ultimo e cercato di sigillarlo nella tomba (Mt 27,39-43.62-66) e si adoperarono per pilotare la debole traccia della tomba vuota secondo il proprio interesse (Mt 28,13-15), non furono oggetto di alcuna iniziativa divina, per cui rimasero nella propria incredulità (cf. Lc 16,31).

Ora la fede nella risurrezione ha contribuito alla formazione della tradizione evangelica sui miracoli sotto vari aspetti. Essa ha messo i discepoli in grado di vedere i 'veri' miracoli pre-pasquali "con occhi nuovi", cioè come azioni salvifiche di Dio e di Gesù (At 2,22; 10,38). Parimenti essa li ha condotti a scorgere (Mc 6,45-52) o accentuare (Mc 5,21-24.35-43 e Mt 9,18-19.23-26) la natura miracolosa di certi suoi interventi, ad aumentarne il numero mediante i doppioni (Mt 9,27-31 e 20,28-34) e i sommari generalizzatori (Mc 1,32-34; 3,7-10), ad intensificarne il meraviglioso (Mt 9,35), ad anticiparne nel ministero qualcuno compiuto dopo ^pasqua (Lc 5,1-11; Gv 21,lss) e, secondo alcuni studiosi, anche a trasformare in miracolo qualche parabola del Maestro (Mc 11,12-14.20 e Lc 13,6-9) e persino ad applicargli qualche leggenda locale (Mc 5,1-20; Gv 2,1-11). L'influsso illuminatore e amplificatore della fede pasquale sembra certo, ma non creativo 'ex novo', bensì fondato sulla sicurezza dei discepoli di essere stati testimoni diretti di alcuni miracoli di Gesù.

b. *La fede dei miracoli* - Però già prima di pasqua il miracolo è inseparabile da una "certa fede" in Gesù, che è condizione per riconoscerlo e ottenerlo. In genere i presenti ai segni e atti di potenza di Gesù reagiscono riconoscendo in varie forme (ammirazione, parola, Mc 1,27) l'intervento di Dio ed esprimendo così almeno una disponibilità all'adesione. Altri però reagiscono negativamente, cioè prendendo atto della loro singolarità e insieme attribuendone l'origine al diavolo (Mt 12,22-30) o escludendone quella di Dio (Gv 9,16) o pretendendo sempre

nuovi segni (Lc 11,14-16; Gv 6,26-30; Mc 8,1 ls; 15,29-32). Nel suo divenire, inoltre, il miracolo è legato a doppio filo con una certa fede in Gesù. Per i sinottici generalmente e a volte anche per Gv (11,40; 1,50-2,11) il miracolo è preceduto dalla fede personale (Mc 10,52) o, se impossibile, di altri (Mc 5,36), esplicita o equivalente (Mt 9,28s; Mc 1,40), decisa o tentennante (Mc 2,5; 9,22). In presenza della fede il miracolo supera talvolta l'attesa degli interessati (Mc 2,1-12). L'incredulità, al contrario, sembra paralizzare la stessa potenza di Gesù (Mc 6,1-6). In Gv, poi, e talvolta con terminologia equivalente nei sinottici (Gv 4,53; 2,11; cf. Mt 11,20-24; Mc 5,18-20; 10,52), il miracolo è all'origine della fede o di un suo aumento.

c. *La natura della fede non è specificata* - Senza dubbio essa è 'fiducia' in Dio e in Gesù. Convinti della potenza e bontà di Gesù, donategli da Dio (Mc 6,2), i richiedenti confidano in lui senza riserve (Mc 1,40). Questa fiducia, però, è dinamica, inventiva e combattiva nei confronti di Gesù (Mt 15,21-28; Mc 5,27-30; 10,46-52), analoga a quella dei salmisti malati, benché molto meno verbosa, anche perché gli evangelisti narrano a miracolo avvenuto. Però la fede dei miracoli è "più che fiducia". Essa è anche disponibilità, accoglimento e adesione alla persona, missione ed esigenze di Gesù in corso di rivelazione. Nicodemo, che riconosce l'origine divina dell'insegnamento e segni di Gesù, è un incredulo, probabilmente perché pensa di 'sapere' già tutto su di lui (Gv 3,2.1 ls). Parimenti i nazaretani, pur attribuendo a Dio la sapienza e gli atti di potenza di Gesù, si comportano da increduli e rendono impossibili i miracoli, in quanto lo vogliono ridimensionare entro i limiti della sua famiglia e mestiere (Mc 6,1-6). All'opposto altri, come l'indemoniato geraseno che cerca di avviare un rapporto stabile con Gesù e comunque ne fa un punto di riferimento (Mc 5,18-20) o come il cieco di Gerico che trasforma la fede precedente in sequela (Mc 10,52), abbinano alla fiducia in lui un'adesione di fatto a Gesù, alla sua funzione, alle sue rivendicazioni che Dio è presente e operante in lui come in nessun altro. E ciò equivale a una fede cristologica sia pure in embrione o potenziale. Esplicitando, Gv fa scaturire la fede dai segni. Naturalmente, i miracoli postpasquali sono vitalmente collegati con la fede cristologica esplicita, negli operatori e nei beneficiari (Mc 16,17s).

d. *La fede del taumaturgo* - Nel NT la fede del taumaturgo è considerata necessaria (Me ll,23s), anche nel caso di comunicazione della potestà da parte di Gesù (Mt 10, I.8 + 17,20), ed è esercitata in varie forme (At 3,6; 9,40; Mc 9,39). Questa fede, tuttavia, non è mai attribuita a Gesù: egli opera il miracolo in virtù dello spirito, potenza e autorità presenti in lui ed evidenti nei suoi comandi efficaci. Anche quando prega in concomitanza con un intervento miracoloso, Gesù prega per ringraziare Dio del suo esaudimento (Gv II.41; Mc 6,41): pur ricevendo il potere miracoloso dal Padre ed essendo sempre in comunione con lui, la sua mediazione anche riguardo ai miracoli è insieme orante e autoritativa (Gv 11,22.43), come quella concernente la missione dello Spirito Santo (Gv 14,16.26 e 15,26; 16,7; Lc 24,49 e At 1,4.8; 2,33).

5. I MIRACOLI E LA SALVEZZA - La risurrezione è un evento personale e funzionale di Gesù. Costituito Figlio di Dio in potenza, primogenito dai morti, Cristo e Signore (Rm 1,4; Col 1,18; At 2,36), egli è risorto per noi (Eb 6,20; 7,25; 9,24), come è morto (Mt 26,28; Rm 4,25) e nato (cf. Lc 2,15) per noi. Colui che confessa questa fede è reso partecipe della salvezza (Rm 10,9s). E il NT è unanime su questo punto capitale. Da parte loro gli evangelisti additano il Risorto come l'autore della missione universale salvifica (Mt 20,16-20; Lc 24, 44-49; Gv 20,21-23; cf. Mc 16,7.15s; At 1,8) e i discorsi missionari degli Atti anche come fonte della salvezza (At 2,22ss; 5,31; 13,26). Negli stessi Atti (4,7.9.12; cf. 3,7) è rilevato che la salute, donata allo storpio nel nome e potenza di Cristo, morto e risorto, indica che la salvezza è offerta a tutti da Dio esclusivamente nel nome di Gesù (cf. 2,36; Fil 2,11). Ora gli evangelisti additano i miracoli di Gesù come atti salvifici. Come sottolineano la fede in concomitanza con i miracoli e quale loro clima vitale, così evidenziano la salvezza in

i

riferimento ad essi e al loro frutto. Terminologicamente i sinottici adoperano il verbo 'salvare' (gr. *sézein,* cf. Gv 5,6; 7,23: *hughiés,* sano) frequentemente in connessione con i miracoli: Gv rileva più volte i doni salvifici inerenti ai segni. Dall'esame, poi, delle notizie e narrazioni di miracoli risulta che essi sono tutti per il bene dell'uomo (inclusi Mc 5,1-20; 11,12-14.20). Lc (1,20-22; At 5,1-11; 12,21-23; 13,11), pur menzionando nella sua opera miracoli di giudizio, come nella tradizione biblico-giudaica ed ellenistica, non li attribuisce mai a Gesù. Però la natura della salvezza è soltanto suggerita. Direttamente ed esplicitamente l'intervento miracoloso di Gesù comporta la liberazione dai mali che aggrediscono l'uomo: malattie (Mc 3,4; 5,28; 10,52), forze naturali avverse (Mt 8,25; 14,30), demoni (Lc 8,36), morte imminente o avvenuta (Mc 5,23; Lc 8,50; cf. Gv 11,12), bisogni materiali (Mc 6,35-44; Gv 2,1-11). Però questa salute fisica, che a volte ha come sinonimo la vita (Mc 5,23; 3,4), è simultaneamente spirituale, come nel samaritano che, già guarito dalla lebbra, riceve il dono della salvezza (Lc 17,19), e nel cieco di Gerico, che liberato dalla cecità si mette al seguito di Gesù (Mc 10,52). In tale contesto la formula di congedo «la tua fede ti ha salvato» è legittimamente estesa da Le dal dono miracoloso della salute fisica (Lc 8,48) a quello della salvezza spirituale (7,50) e a quelli di entrambe (17,19). Perciò Gesù dichiara espressamente a Cafarnao (Mc 2,1-12; cf. Gv 5,1-14) che con la sua autorità di Figlio dell'uomo dona al paralitico invisibilmente il perdono dei peccati e visibilmente la guarigione.

Per questo la natura della salvezza di tutti i miracoli evangelici è quella indicata per gli esorcismi: essi sono i segni sensibili del dono del regno di Dio (Mt 12,28) e rendono palpabile il regno annunziato come vicino dalla parola di Gesù (Me 1,15). Indicandoli come adempimento dei beni promessi nell'AT, essi sono le primizie del regno offerto ai poveri (Mt 11,2.5-6) e totalmente disponibile a Pasqua (Lc 22,29s) in conseguenza del suo rifiuto di salvarsi mediante un miracolo (Lc 23,35-43). Le vittorie, quindi, di Gesù contro i vari mali dell'uomo durante il ministero pubblico sono brecce aperte nel regno di Satana e preludono alla sua vittoria pasquale.

I miracoli post-pasquali dei credenti manifestano con maggiore trasparenza anche all'esterno e nel mondo fisico la potenza del Risorto e Fazione dello Spirito (Mc 16,17-20; Gal 3,5) contro il peccato e contribuiscono ad alimentare la speranza cristiana della salvezza di tutto l'uomo e della liberazione del cosmo intero (Rm 8,19-25).

6. I MIRACOLI E LA PAROLA -

a. *Ambiguità dei miracoli* - Anche per il NT il miracolo è ambiguo ed è più un interrogativo che un annunzio. La scomparsa della salma di Gesù, unico elemento visibile dell'intervento di Dio, fu interpretata come furto da amici ed avversari di lui (Gv 20,2.13; Mt 28,13) ed ebbe bisogno di parole ed eventi di rivelazione per essere compreso quale indizio della risurrezione (Gv 20,8s; Mc 16,7). Analogamente, di fronte ai miracoli di Gesù alcuni vi scorgono l'intervento di Dio, altri vi ravvisano quello del diavolo (Mt 12,22-24). Gli stessi discepoli, pur riconoscendovi la mano di Dio, a volte non ne comprendono la lezione (Mc 6,52; 8, 17-21). Anche Giovanni il Battista, venutone a conoscenza, rimane turbato a motivo dell'identità messianica di Gesù inerente ad essi e viene illuminato con la parola dell'AT (Mt 11,2-6). Gesù, perciò, mettendo in guardia contro i segni e prodigi menzogneri dei falsi profeti e cristi, indica nella sua parola il mezzo per non cadere nella loro trappola (Mc 13,22s), fatale ai disobbedienti alla verità (2Ts 2,9s; Ap 13,11-13).

b. *Complementarità dei miracoli con la parola* - Di qui la necessità della loro integrazione con la parola, che in qualsiasi modo li accompagna. Il radicamento della parola e del miracolo nella potestà (gr. *exousia,* Mc 1,22.27; Mt 7,29 + 8,9) di Gesù, nella sua potenza (gr. *dynamis,* Lc 4,36; 9,1) e nella sua pienezza dello Spirito di Dio (Mt 12,18.28) suggerisce la loro mutua integrazione. Anche la comunanza di effetto, che si identifica con lo stupore della gente e il primo affacciarsi del problema dell'identità di Gesù, insinua la

loro reciproca coordinazione (Mc 1,22.27). E difatti i sinottici, attribuendo la sua autorità al suo mistero personale (Mt 7,29; Mc 2,1-12), indicano in quel mistero la ragione dello stile in prima persona singolare nell'annunzio (Mt 5,22ss) e nell'attuazione del miracolo (Mt 8,3). A sua volta Gv presenta la parola o il gesto di Gesù come causa dei segni e delle opere (2,7s; 4,50; 5,8; 11,43; e 6,11; 9,6s) e insieme addita la sua unità col Padre come radice delle parole e delle opere (14,lOs).

c. *Subordinazione dei miracoli alla parola* - Tuttavia la parola ha la preminenza sul miracolo. Gv stesso, che fa scaturire la fede dal segno (2,11; 11,42-45) e addita nelle opere la testimonianza del Padre a Gesù (10,25.38; 5,36), ripetutamente presenta la parola, talvolta protratta per un intero discorso, come rivelatrice del segno compiuto o da compiere (6,31 ss; 9,5.35-38; 4,42). Per questo Io stesso Gv indica come fragile la fede basata sui segni (2,23s) e chiusa all'ulteriore testimonianza verbale di Gesù (3,2.1 ls) e alla fine accusa i giudei di incredulità alla sua parola e ai suoi segni e opere (15,22.24). Ma ciò è insinuato anche dai sinottici. La simultaneità della predicazione e dell'attività taumaturgica suggerisce la loro complementarità e insieme che la parola conferisce senso specifico al miracolo, sottraendolo alla condizione di semplice atto umanitario ed elevandolo a segno salvifico e anticipo dei benefici del regno di Dio (Mt 4,17.23-25; 9,35; per i discepoli: Mc 3,14s). Anche le minacce alle città impenitenti (Mt 10,20-24) insinuano che l'annuncio esplicita lo scopo del miracolo. Rinviando, poi, i suoi avversari, avidi di prodigi, al segno di Giona, cioè alla sua predicazione (Lc ll,29s.32; cf. 16,31), Gesù fa capire il primato della parola sul miracolo. E parecchie indicazioni vanno in questa direzione. Benché confermata nella sua credibilità dal miracolo (Mc 2,1-12; Gv 10,25), frequentemente la parola è all'origine della fede dei miracoli e dei miracoli stessi. Essa, inoltre, costituisce il ministero abituale, quotidiano e obbligatorio di Gesù e si identifica con la sua missione (Mc 1,38; Lc 4,43), mentre il miracolo è occasionale, malgrado il loro abbinamento di fatto (Mt 9,35) e di redazione evangelica (Lc 24,19; At 1,1). In più, pur integrando la parola e potendosi chiamare "parola visibilmente efficace" sull'identità di Gesù e sul regno di Dio (Mc 2,1-12), il miracolo esige di essere oltrepassato in quanto beneficio sensibile, sia pure salvifico, messianico e divino, e di essere conservato come parola di qui la sua denominazione di segno cioè insegnamento, insinuazione e vangelo su Cristo e sulla sua salvezza (Mt 11,2-6; 4,23-25). Così pure, la ricchezza della parola è maggiore: nonostante il loro numero, la varietà e lo stile specifico, i miracoli generalmente hanno come sbocco la nascita del problema di Gesù, della sua missione, dei suoi doni e delle sue esigenze (Mc 1,22.27; 4,41; Gv 2,9.16s) senza indicare simultaneamente la risposta precisa; la parola, invece, in se stessa e in connessione col miracolo, la fornisce direttamente o indirettamente, in termini propri o parabolici, comunque sempre con maggiore chiarezza e sotto molteplici angolazioni. Forse per questo Gv, che considera il suo scritto una selezione di segni a servizio della fede (20,30s), li riferisce spesso come segni interpretati.

7. I MIRACOLI E LA LORO SITUAZIONE LETTERARIA E STORICA

- a. *I racconti di miracoli e gli eventi* - Le informazioni sui miracoli evangelici hanno al proprio attivo una situazione letteraria notevolmente migliore rispetto alle notizie sui miracoli della letteratura biblica, giudaica, rabbinica ed ellenistica: difatti esse ascendono a una data più vicina ai fatti miracolosi in questione. I racconti ellenistici, malgrado il loro ambiente più sensibile e più esperto nel genere letterario storico, sono nettamente inferiori per data, qualità e afflato religioso. Tuttavia le notizie e narrazioni evangeliche sono primariamente eventi linguistici e letterari, come del resto quelle di altre letterature e quelle evangeliche non miracolose: tra gli eventi e i testi ci sono di mezzo gli scrittori, le loro fonti e i primi predicatori, come per tutti gli altri avvenimenti della tradizione evangelica e in gran parte anche per i detti. Oltre le redazioni attuali le

uniche in nostro possesso che presentano l'episodio con prospettive differenti (Mc 6,45-52: incomprensione del mistero; Mt 14,22-33: confessione di fede; Gv 6,15-21: epifania), c'è la tradizione anteriore, che aveva già interpretato, elaborato, proposto e forse raggruppato notizie e narrazioni secondo scopi, criteri e schemi letterari, magari usuali dei vari ambienti, ma per noi in gran parte ignoti. Ora già in tale elaborazione, ispirata anche a forme letterarie preesistenti, possono aver avuto luogo quei fenomeni di dilatazione numerica e abbellimenti narrativi, anticipazioni di episodi pasquali e, a giudizio di alcuni, trasformazione di qualche parabola in miracolo come pure di trasposizione di leggende locali a Gesù (III, 4 a). Nondimeno è difficile intravedere l'evoluzione della tradizione: gli apporti del confronto fra le varie redazioni e gli eventuali echi dell'AT come quelli molto più fievoli dei racconti giudaico-rabbinici ed ellenistici permettono soltanto di seguirne il processo con un'approssimazione che non oltrepassa la probabilità o possibilità. Similmente le descrizioni evangeliche non sono sufficienti per una precisa diagnosi dei vari casi, interni o esterni all'uomo, risolti positivamente con l'intervento miracoloso di Gesù. Narrando per promuovere la fede in Cristo, gli evangelisti e i loro predecessori si sono preoccupati di rilevare anche nei racconti di miracoli quei particolari ritenuti in linea con il loro scopo e, allo stato dei fatti, per noi insufficienti per una ricostruzione degli eventi.

Le classificazioni della tradizione evangelica di indole miracolosa in "riassunti" (Mc 1,32-34.39; Gv 20,30s), in "racconti brevi" e stereotipati (5 tempi: Mt 8,1-4), in "paradigmi" o narrazioni come cornice di detti importanti (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6) e in "racconti particolareggiati" (Mc 5,1-20; Gv 2,1-11; 5,1-15; 9,lss; ll.lss) prevalentemente descrittivi, sono dedotte dai testi e mettono in guardia contro i "tipi di narrazioni" ipotizzati da alcuni studiosi e generosamente attribuiti alla letteratura ellenistica.

b. *Motivi di attendibilità storica* - Il riconoscimento dell'arricchimento oggettivo e descrittivo della tradizione evangelica sui miracoli e di un certo debito letterario verso l'ambiente (giudaico ed ellenistico) non riduce i racconti miracolosi a puro evento letterario (o a narrazione della nascita della fede: K. Bornkamm, *Wunder und Zeugnis,* J.C.B. Mohr, Tubinga 1968) privo di corrispondenza nella realtà storica. Il miracolo è parte dell'annunzio di Cristo fin da principio (At 2,22) e occupa un posto notevole nei quattro vangeli, e l'attività taumaturgica di Gesù è ritenuta anche storicamente solida dagli esegeti, seguaci dei metodi ermeneutici scientifici e attenti a guardarsi dal pregiudizio anti soprannaturale di natura filosofica. Anche gli studiosi, che a denti stretti ammettono le guarigioni di indemoniati e malati psichici ed escludono gli altri miracoli, sembrano obbedire a questo apriorismo filosofico e abbandonare il terreno solido del testo, del suo ambiente e dei metodi scientifici per comprenderlo. L. Goppelt, distinguendo bene fra storia e filosofia, criteri storiografici e princìpi filosofici, mette in guardia contro la pretesa della scienza forse, meglio, di certi suoi tutori interessati di ieri e in parte di oggi, di stabilire *a priori* ciò che può avvenire e ciò che non può avvenire, e si pronunzia per la storicità degli esorcismi e delle guarigioni di malati in genere e di alcuni miracoli di natura (Mc 4,35-41; 6, 34-44), pur rilevando che questi ultimi non furono immediatamente evidenti ai presenti (*Theologie*, 193s).

I motivi della credibilità storica dei racconti di miracoli sono sostanzialmente identici a quelli dell'attendibilità delle altre parti della tradizione evangelica e i metodi per fare il cammino dal testo, unico e molteplice, all'evento sono egualmente gli stessi. In particolare, pure escludendo la possibilità di pervenire agli *"ipsissima facta Iesu"* (F. Mussner, *miracoli*, 35-45), come nelle guarigioni di lebbrosi o in quelle operate in giorno o di sabato, varie caratteristiche delle narrazioni orientano verso la fattualità dei miracoli evangelici: la loro molteplice attestazione (Mc, Q, Mt, Lc, Gv, At), la discontinuità con il giudaismo (At, Qumran, Giovanni Battista, rabbini) e con la chiesa primitiva (per lo stile in prima persona singolare), l'estrema semplicità nella presentazione, l'abituale

riservatezza di Gesù nel compierli, il loro carattere pubblico, molto accentuato in alcuni casi di contestazione (Mc 3,22ss; Gv 5,1 ss; 9,1 ss), la grande popolarità che ne derivò a Gesù e probabilmente confermata da una *Baraita* giudaica *(Sanhedrin* 43a: Strack-Billerbeck, I), la loro specificità di segni e primizie del regno di Dio sono elementi propri, che, oltre ad evidenziare l'originalità dei miracoli evangelici, costituiscono una seria e salda base per affermarne l'oggettività storica.

IV - NELLA CHIESA —

1. ESISTENZA E FUNZIONE DEL MIRACOLO - Per il periodo successivo a pasqua e al di fuori dei vangeli, i miracoli di Gesù vengono richiamati molto raramente (At 2,22; 10,38), mentre quelli dei suoi discepoli vengono ricordati più spesso, in modo sommario (At 2,43; 5,12.15; 6,8; 8,6s; 14,3; 15,12; 28,8s; Rm 15,19; Gal 3,5; Eb 2,4) e per esteso (At 3,1-10; 9,32-35; 14.9-11; 15,18; 20,9-12). In genere questi sono compiuti dagli operatori umani per la potenza di Cristo, morto e risorto, anche se talvolta sono riferiti all'azione di Dio e del suo Spirito (At 12,23 angelo; Gal 3,5 Spirito Santo). Malgrado alcuni miracoli punitivi (At 5,1-11; 12,23; 13.9-2), i più sono salvifici come quelli evangelici e, conferendo credibilità alla parola apostolica, promuovono la fede in Gesù Cristo. Come Gesù, anche i suoi discepoli non fanno miracoli a proprio favore, benché talvolta siano salvati da Dio in modo singolare perché continuino a evangelizzare (At 12,6-11; 16,26; 5,19).

Però nel tempo della chiesa il miracolo non è soltanto una realtà di fatto e riservato ai grandi servitori della "parola", come potrebbe ipotizzarsi da Mc (3,15; 6,7; cf. Mt 10,1; Lc 9,1; 10,19), ma è in qualche modo istituzionalizzato nella comunità cristiana, coesteso alla durata della predicazione evangelica e della fede in Cristo e mediato da tutti i credenti (Mc 16,17s.20). Esso, tuttavia, rimane secondario e occasionale: la salvezza ha origine, fruttifica e cammina verso il suo compimento ultimo attraverso la parola apostolica (ecclesiale) e il battesimo (= sacramenti), accolti con fede obbediente (Mc 15,15s; Mt 28,18-20). Il bene donato dal miracolo non si identifica con questa salvezza, però costituisce un'irradiazione sensibile più trasparente della presenza attiva del Risorto, che col suo Spirito conduce i cristiani, la chiesa e l'umanità verso il traguardo ultimo della risurrezione e della trasfigurazione del cosmo.

2. SUO LIMITE E AGGIORNAMENTO CONTINUO –

Il dono dei miracoli figura tra i carismi, che fanno toccare con mano la libertà, liberalità e magnificenza di Dio, uno e trino, verso i cristiani per renderli cooperatori idonei nell'edificazione del corpo di Cristo (ICor 12,9s.28-30; 13,2b). Praticamente il miracolo si manifesta in ogni settore dell'attività umana, in cui il cristiano, arricchito e animato dallo Spirito di Dio, impegna tutto se stesso e "fa miracoli" nell'apostolato, insegnamento, assunzione di responsabilità, assistenza: accogliendo i doni dello Spirito, i ministeri di Cristo e le attività di Dio, il cristiano coopera in spirito di servizio, con assoluto disinteresse e in sintonia con tutti gli altri fratelli all'edificazione e perfezionamento di tutto il corpo di Cristo (cf. anche Rm 12,6-8; Ef 4,7.11s).

Ma i miracoli e la fede dei miracoli, al pari degli altri carismi, sono nettamente inferiori alla carità e anche alla fede e alla speranza stretta- mente associate alla carità (ICor 12,3lb-14,1): essi sono terreni, transitori e imperfetti, mentre la carità appartiene anche alla condizione matura, perfetta e definitiva del cristiano. In più la carità, che si attua con la pazienza, umiltà, amabilità, disponibilità, sembra descritta come la potenza nell'infermità (2Cor 12,9s): privo di apparato esteriore e di effetti vistosi, il cristiano agisce da adulto, partecipa dell'efficacia della potenza della croce per la salvezza degli altri (ICor 1,18.26-31) e costruisce gli altri credenti e la chiesa, l'uomo e la società (ICor 8,1). Anche l'insegnamento dei singoli miracoli è sempre attuale sotto l'aspetto teologico, cristologico, ecclesiologico, sacramentale ed escatologico, come insinuato dal NT rispetto all'AT e dai padri e dalla tradizione della chiesa rispetto all'AT e NT. L'intervento di Dio nella natura e nella storia, reso

i

sensibile dal miracolo, conferma la sua presenza, signoria, azione e guida della creazione e dell'uomo, e il suo coinvolgimento, discreto e sommamente efficace, nel tessere la storia umana con l'uomo e per l'uomo. Inoltre l'intervento miracoloso di Dio per salvare l'uomo nella sua vita fisica e per un determinato tempo (dalla malattia, schiavitù, morte) ribadisce che il suo disegno ha come fine la salvezza di tutto l'uomo, anche nel suo corpo, e sostiene la speranza cristiana della risurrezione e della liberazione di tutta la creazione (Rm 8,19-25). Parimenti l'azione miracolosa di Dio per dare beni terreni e temporali (libertà, cibo, salute, vita) insinua che anche il credente e la chiesa devono operare attivamente per raggiungere gli stessi traguardi di liberazione e prosperità a favore dell'uomo singolo e della comunità umana. Similmente la dimensione cristologica, inerente a vari miracoli, presente nei sinottici e rilevata particolarmente in Gv e da Paolo anche riguardo a qualche segno dell'AT (ICor 10,1-4), conserva tutta la sua importanza, in riferimento all'identità, ai misteri salvifici, alla funzione soteriologica e alla mediazione dell'umanità di Cristo *(passim)*. Così, pure i tratti ecclesiologici (Mt 8,24-27; 14,22-33; 17,28-33), sacramentali (Mc 6,34-44; 7,31-37), missionari (Mc 5,1-20) ed escatologici (Gv 11,1-45) di diversi racconti di miracoli mantengono il loro valore, in quanto accennano alla continuità fra alcuni atti di Gesù e la chiesa, la sua missione, i suoi sacramenti e la speranza cristiana.

Inoltre queste letture di fede molteplici e a volte successive dei miracoli dell'AT e NT sono privilegiate, perché ispirate da Dio ai vari autori e consegnate alla chiesa come "parola di Dio". La loro pluralità e distanza cronologica suggeriscono che esse non esauriscono il messaggio dei racconti di miracoli. Anche le letture odierne, quindi, che mediante le interpretazioni privilegiate considerano i miracoli secondo l'ottica delle condizioni culturali, religiose, scientifiche, storiche, ecclesiali, contemporanee sono legittime e feconde, anzi necessarie e obbligatorie. Certo, l'impossibilità di ricostruire con esattezza gli eventi attraverso la documentazione in nostro possesso mette a disagio l'uomo attuale che vi è trascinato anche dalla definizione tradizionale del miracolo come fatto superiore, derogante e contrario alle leggi della natura malgrado la consapevolezza che tale impossibilità esiste anche per altri avvenimenti storici sacri e profani e che l'intervento di Dio in un fenomeno singolare non può essere accertato soltanto con la ricerca storica, bensì colto con gli occhi della fede. Tale senso di frustrazione, però, non impedisce la lettura né la rende meno feconda e meno preziosa.

2. I MIRACOLI - PASQUA

Al presente alcuni miracoli sono vistosamente diminuiti (guarigioni) e altri sembrano scomparsi (risurrezione, miracoli di natura). Da una parte il credente, reso partecipe della salvezza e in cammino verso il suo compimento all'interno della comunità cristiana, vi coopera portando la croce quotidiana, cioè trasformando i mali presenti in fattori di vita (Lc 9,23; 2Cor 4,10ss; Rm 8,17). D'altra parte la nostra mentalità è diversa rispetto a quella biblico-evangelico-apostolica: 1 ' uomo mediorientale, giudeo ed ellenistico, riteneva naturale e quasi d'obbligo per la divinità e i suoi inviati intervenire nelle vicende umane col miracolo: quello contemporaneo e secolarizzato pensa di doversi liberare da certi mali e procurarsi determinati beni da solo e in parte ci riesce con la sua scienza e le sue invenzioni. Tuttavia il miracolo non può dirsi 'superato' neppure in questa situazione della chiesa e del mondo (occidentale): da un lato guarigioni eccezionali si verificano anche oggi, talvolta sono rigorosamente controllate (a Lourdes, nei processi di beatificazione e canonizzazione) e, a motivo delle circostanze, sono ritenute miracolose dall'autorità ecclesiastica; d'altro lato, cristiani singoli e in gruppi (carismatici, pneumatici) chiedono e si aspettano da Dio grazie singolari e a volte sono convinti di ottenerle e di poterle considerare miracolose. Riguardo ad entrambi è escluso il miracolismo, perché gli interessati si muovono in un clima di vera fede e progrediscono nell'abbandono a Dio e nella piena disponibilità alla sua volontà.

Anche questi miracoli e queste grazie mettono in rilievo la libertà, gratuità e liberalità dello Spirito di Dio, l'inesauribile ricchezza della redenzione di Cristo, la potenza di Dio Padre nel lasciar trasparire eccezionalmente la liberazione finale e la trasfigurazione definitiva del corpo umano e del mondo, senza dare esca al miracolismo mirante a evitare l'impegno, il cammino duro della vita e della storia, la croce. La loro rarità invita piuttosto a percorrere la strada del dovere quotidiano, delle lotte per l'esistenza e dell'inserimento creativo nel tormentato processo storico dell'umanità. Insistendo sull'inferiorità dei carismi miracoli e fede dei miracoli rispetto alle virtù teologali, particolarmente alla carità in ICor 12,31b-14,1, e omettendo di menzionare i miracoli nelle altre liste dei doni spirituali (Rm 12,6-8; Ef 4,7.11; cf. lPt 4,10s), Paolo sembra insinuare che Dio arricchisce la chiesa e i cristiani con le sue grazie perché facciano passare la potenza liberatrice, trasformatrice e santificatrice della risurrezione di Cristo nelle attività ordinarie e "facciano miracoli" nel compimento degli obblighi del proprio stato in spirito di totale dimenticanza di sé, di servizio all'uomo e di umile semplicità, in modo da 'colpire' anche i distratti, gli indifferenti e i non credenti e così orientarli verso Cristo. Soprattutto celebrando la carità nel suo eroismo semplice, umile e incorreggibilmente a fianco dell'uomo, l'Apostolo invita a riflettere nella propria esistenza i tratti e i comportamenti di Gesù di Nazareth. E questo "miracolo ordinario" del cristiano e della chiesa, operato continuamente dallo Spirito Santo che diffonde la carità nei cuori per servire ed edificare (Rm 5,5; Gal 5,13; ICor 8,1), è il principio, l'anima e il vertice dei "miracoli sensibili", come la concezione di Gesù, effettuata dallo spirito e potenza di Dio (Lc 1,35), è la radice dei suoi miracoli.

MISERICORDIA

I - VOCABOLI E CONCETTI — Nelle nostre versioni della Bibbia, il termine "misericordia" è impiegato per rendere vari vocaboli, sia ebraici che greci, ciascuno dei quali ha un significato proprio con sfumature diverse, le quali d'ordinario non sono percepite dal lettore, che considera la misericordia prevalentemente come un sentimento di pietà o di compassione, che induce all'aiuto o al perdono. È necessario, quindi, partire dalle lingue originali per averne una comprensione esatta e completa.

1. NEL TESTO EBRAICO - Il primo dei termini ebraici, con cui l'AT indica la misericordia, è *rehamìm,* che propriamente designa le "viscere" (al singolare, il seno materno), ma che in senso traslato è usato per esprimere quel sentimento intimo, profondo e amoroso che lega due esseri per ragioni di sangue o di cuore, come la madre o il padre al proprio figlio (Sal 103,13; Oer 31,20) o un fratello all'altro (Gen 43,30). Essendo questo legame riposto nella parte più intima dell'uomo (le viscere, appunto, come quando noi parliamo di amore sviscerato o di odio viscerale, ma in genere preferiamo il termine "cuore"), il sentimento che ne scaturisce è spontaneo e aperto ad ogni forma di tenerezza. Quando le circostanze lo richiedono, si traduce spontaneamente in atti di compassione o di perdono (Sal 106,43; Dn 9,9).
Il secondo termine è *hesed* (con tutti i derivati), che è spesso legato al precedente a modo di sinonimo o di precisazione esplicativa (Sal 25,6; 40,12; 103,4; Is 63,7; Ger 16,5; Os 2,21), ma da cui si distingue perché non nasce da un sentimento spontaneo, quanto piuttosto da una deliberazione cosciente, a seguito di una relazione comportante diritti e doveri, che in genere si ha da parte del superiore verso l'inferiore (il marito verso la moglie, i genitori verso i figli, il sovrano verso i sudditi). Il significato fondamentale è quello di bontà; ma per Io più si manifesta in forma di pietà, di compassione o di perdono, avendo sempre per fondamento la fedeltà a un impegno, che si sente come tale o per vincoli di natura o in forza della propria posizione o anche per un dovere giuridico assunto liberamente.

Ai due vocaboli suddetti vanno aggiunti tre verbi con i loro rispettivi derivati, usati accanto e parallelamente a *rehamìm.* Sono *hanart,* mostrare grazia, essere

clemente (Es 33,19; Is 27,11; 30,18; Sai 102,18); *hamal,* compiangere, sentire compassione e quindi risparmiare il nemico (Ger 13,14; 21,7); *hus,* essere commosso, avere misericordia, risparmiare (Is 13,18).

2. NEL TESTO GRECO - Il vocabolario greco dei LXX fondamentalmente riflette i concetti dell'originale ebraico, anche quando il significato nativo dei vocaboli prescelti non è identico per ampiezza di contenuto e di sfumature. L'osservazione vale anche per il NT, che adotta il linguaggio dei LXX e con esso tutta la tradizione religiosa soggiacente. Il termine greco usato più frequentemente nei due Testamenti è *éleos* (con rispettivi derivati), che d'ordinario rende *hesed,* ma a differenza di esso non si colloca nella sfera giuridica, bensì in quella psicologica, muovendo da una profonda commozione dell'animo per tradursi in gesti di pietà o di compassione, di bontà e di misericordia. All'atto pratico alcune volte, in 'elemosina' (un termine derivato direttamente dal primo) o beneficenza verso i poveri e i bisognosi, tante volte raccomandata nella Bibbia (Tb 4,7.16; Sir 29,8; Mt 6,2-4; Lc 11,41; 12,33; At 3,2-3.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17).

Viene poi, ma con uso molto ridotto, *oiktirmós,* che sottolinea l'aspetto esterno del sentimento di compassione, in quanto si traduce in compianto e commiserazione e poi in pietà e misericordia. Il più delle volte rende l'ebraico *rehamìm,* ma anche altri vocaboli che significano mostrare grazia e favore. Va ricordato, infine, anche se di uso ancora più ridotto, *splànchna,* che letteralmente equivale a *rehamìm,* "viscere", benché una volta sola renda questo vocabolo (Pr 12,10). Partendo dalla sede stessa da cui secondo gli antichi si sprigionavano i sentimenti, esprime accondiscendenza, amore, tenerezza, simpatia e benignità, nonché misericordia e compassione.

È di tutta questa ricchezza e varietà di vocabolario che si deve tener conto, se si vuole ricavare una giusta sintesi del concetto di misericordia nella Bibbia. [9] un indice dell'intensità del concetto che si vuole inculcare, mentre gli aggettivi che li accompagnano qualificano l'agire divino che, al contrario di quello umano, non è istintivo, passionale, sconsiderato e impetuoso nel reagire al male, bensì lento, paziente e ponderato, nonché ricco di generosità, di compassione e di tolleranza; tanto ricco che i gesti della sua misericordia non si restringono neppure nello spazio di mille generazioni (Gen 32,5; Es 20,6; Dt 5,10). È da questa certezza che scaturisce quella specie di ritornello, che tante volte risuona nelle pagine sacre: «Eterna è la sua misericordia» (Sal 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.4.29; 136; lCr 16,34.41; Ger 33,11).

La formula di Es 34,6-7 è ripresa, in tutto o in parte, in varie altre parti dell'AT (Nm 14,18; Sal 86,15; 103,8.13; 145,8; Ne 2,13; Gl 2,13; Gi 4,2, nonché, nella forma riassuntiva "ricco di misericordia", in Ef 2,4). Sovente gli oranti, bisognosi di perdono, di aiuto e protezione, si rivolgono a Dio invocando la sua pietà (Sal 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 51,3) e chiamandolo padre (Is 63,16; cf. Sal 103,13). Ma è in Is 49,15 che troviamo l'immagine più alta e più significativa dell'amore immutabile e invincibile di lui, quando, al lamento di Sion di essere stata abbandonata, Jhwh stesso risponde: «Forse che la donna si dimentica del suo bambino, cessa dall'aver compassione del figlio delle sue viscere? Anche se esse (viscere) si dimenticassero, io non ti dimenticherò». Se è vero che nella realtà umana non c'è un legame più forte e più duraturo dell'amore di una madre per il frutto delle proprie viscere, con questo richiamo ardito il profeta viene a dire che l'amore di Jhwh trascende qualunque modello umano, perché infinito e indefettibile.

VERSO TUTTE LE CREATURE –

IL primo racconto della creazione ci mostra il creatore che come un buon artista, al compimento di ogni sua opera, si compiace della felice riuscita e della bontà di tutto ciò che con la sua parola ha chiamato all'esistenza (Gen 1,10.12...31). I salmisti a loro volta celebrano ripetutamente, accanto alla sua gloria e alla sua

sapienza che risplendono nella magnificenza del creato, il suo amore, la sua fedeltà e la sua misericordia, da cui è scaturito il suo atto creativo e da cui è regolato il suo governo del mondo (Sal 103; 136; 145; 147). Riflettendo sulla longanimità divina, l'autore del libro della Sapienza afferma in forma di preghiera: «Hai pietà di tutti, perché tutto puoi»; e quindi aggiunge subito: «Ami tutte le cose che esistono e niente detesti di ciò che hai fatto, perché se tu odiassi qualche cosa, neppure l'avresti formata. E come potrebbe sussistere una cosa, se tu non volessi, o conservarsi ciò che non è stato da te chiamato? Ma tu hai pietà di tutte le cose, perché sono tue, Signore amante della vita, e perché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose» (Sap 11,23-12,1).

In realtà, se tutto nel mondo è opera di Dio, nulla si sottrae al suo governo, alla sua provvidenza e quindi nemmeno al suo amore compassionevole. Perciò il salmista può cantare: «Della misericordia del Signore è piena la terra» (Sal 33,5). E, in modo specifico per l'uomo, il saggio può dire che «la compassione del Signore è per ogni carne» e che egli spande su tutti la sua misericordia (Sir 18,12 con tutti i vv. 1-14). A questo proposito la storia di Giona, con le sue vicende che rasentano il grottesco, è quanto mai istruttiva, in quanto ci permette di comprendere come la misericordia divina è davvero universale e non conosce confini né ammette barriere di sorta.

2. VERSO IL SUO POPOLO - Se il vincolo della creazione o della "paternità" divina di tutte le cose appare nell'AT come il motivo di fondo che spinge Dio a circondare di un amore vigile e misericordioso tutti gli esseri umani senza distinzione, il vincolo dell'elezione, con cui egli ha voluto legarsi gratuitamente a Israele con un patto eterno di fedeltà, fa sì che tale amore sia visto quasi come un obbligo, in forza della parola giurata a cui non può venir meno. L'esodo dall'Egitto e il dono dell'alleanza sinaitica sono due fatti intimamente connessi tra loro, come causa ed effetto: e Israele ha conservato sempre viva, per tutta la sua storia, la coscienza di aver sperimentato in modo singolarissimo e quasi sensibilmente gli effetti vivificanti della misericordia divina, non solo nei momenti tragici della schiavitù, ma anche in quelli successivi alla sua liberazione fino all'ingresso nella terra promessa. Così il Salmo litanico 136, tutto teso a celebrare Jhwh «perché eterna è la sua misericordia», dopo aver ricordato brevemente alcune delle meraviglie compiute nella creazione (vv. 4-9), passa a scandire, uno dopo l'altro, tutti i prodigi da lui operati nella storia d'Israele, dalla morte dei primogeniti dell'Egitto fino alla liberazione dai nemici che opprimevano nella terra di Canaan (vv. 10-24). La successiva storia biblica, dai giudici fino alla soglia del NT, pur tutta intessuta di infedeltà, di traviamenti, di ribellioni e di peccati da parte del popolo eletto, non è che la continuazione ininterrotta di questo perenne dispiegarsi della misericordia divina, fatta di compassione, di perdono, di aiuto e di protezione.

Superando gli angusti limiti dei diritti-doveri connessi con la concezione giuridica del patto di alleanza, i profeti, con la loro sensibilità affinata spesse volte da un'esperienza travolgente della loro missione, sono giunti a identificarne la ragione profonda nell'amore incoercibile con cui Jhwh circonda e circonderà sempre il suo popolo: «Ti ho amato di amore eterno; per questo ti conservo ancora pietà» (Ger 31,3). È un amore che va molto al di là di quello pur grande di un padre o di una madre per il proprio figlio, specie se primogenito (cf. Es 4,22; Dt 1,31; Os 11,1.3), per collocarsi nella sfera dell'amore sponsale (cf. Ct), il quale, sebbene fondato anch'esso su un patto come nell'alleanza, ne sottolinea meglio la gratuità da una parte e l'intensità dall'altra. Questa idea viene sviluppata soprattutto da Osea (cc. 1-3) che, per esprimere il carattere proprio dell'amore divino per Israele, non esita a ricorrere all'immagine di una donna adultera e prostituta, che lo sposo (Dio) insegue, nonostante le sue infedeltà, finché non si converta e ritorni a lui per chiamarlo di nuovo, con la tenerezza del primo amore, «Marito mio!» (2,18). E allora, dice il Signore, «io ti unirò a me per sempre; ti unirò a me nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore; ti unirò a me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore»

(2,21-22).

L'immagine dell'amore sponsale è ripresa da Geremia e poi da Ezechiele (Ger 2,2; 3,1; 31,20; Ez cc. 16 e 23). Ma quando Israele avrà pagato con l'esilio le sue infedeltà, il Deutero-Isaia tornerà a consolarlo con parole piene di tenerezza e di compassione, che fanno comprendere come l'amore divino non viene meno neppure quando castiga severamente: «Tuo sposo è il tuo creatore. La donna sposata in gioventù viene forse ripudiata? dice il tuo Dio. Solo per un breve istante io ti ho abbandonato, ma con grande misericordia io ti riprenderò» (Is 54,5-7).

3. VERSO I PECCATORI - Nella seconda parte della confessione già ricordata di Es 34,6-7 si legge che Dio «conserva la sua grazia per mille generazioni, sopporta la colpa, la trasgressione e il peccato, senza lasciarli impuniti, castiga la colpa, fino alla quarta generazione» (v. 7). Colpa e castigo sono due termini che, nel concetto umano di giustizia, si richiamano reciprocamente. Ma in Dio la distanza che corre tra la quarta e la millesima generazione mostra, con chiarezza matematica, come la misericordia supera di gran lunga la giustizia, che esige la punizione del delitto, per dilatarsi sino all'infinito. Forti di questa certezza, gli israeliti, tanto come popolo quanto come individui, non cessano mai di far appello alla pietà di Jhwh, perché voglia perdonare e dimenticare i loro peccati, per quanto grandi essi siano (Sal 25,7.11.18; 51,3-4.11; ecc.). Essi sanno che se Dio dovesse soppesare le nostre colpe, nessuno potrebbe salvarsi; e tuttavia confidano sempre nel suo perdono, perché sanno pure che la sua bontà supera ogni limite (Sal 103,8-18; 130,3-4; Ger 31,20), poiché egli non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva (Ez 18,21-23; 33,11; cf. Is 55,7).

Ciò che Dio vuole dal peccatore è prima di tutto il riconoscimento e l'umile confessione del proprio peccato e conseguentemente anche la conversione (Sal 32,5; 38,19; 51,4-5; Pr 28,13). Il Siracide però esorta e ammonisce a non abusare della longanimità divina: «Non ritardare la conversione al Signore e non differirla di giorno in giorno, perché l'ira del Signore verrà improvvisa e nel tempo del giudizio sarai distrutto» (Sir 5,7). Anche quando castiga, Dio agisce sempre come un padre, che vuole solo il bene dei suoi figli (Dt 8,5; Ger 3,19; 31,10), o come un pastore che custodisce e cura le pecore del suo ovile (Sai 74,1; 80,2; Ez 34,12-22).

Riflettendo sulla storia dell'esodo e dell'ingresso nella terra di Canaan, un autore dell'epoca ellenistica trova che anche in questi momenti, in cui la giustizia divina pare manifestarsi in modo più severo verso i nemici d'Israele, Dio si mostrò mite e generoso, evitando la loro distruzione (Sap 11,17-22). Due sono le lezioni che lo stesso autore ricava da questo fatto: la prima è che Dio, castigando con moderazione, intende correggere il peccatore in vista del suo ravvedimento e della conversione (11,23; 12,2.10); la seconda, di ordine pedagogico, è che attraverso la prova dei castighi i peccatori debbono imparare quanto costi l'allontanarsi dal Signore (11,16), mentre i giusti debbono trarne motivo per comportarsi anch'essi come il Signore, usando con tutti uguale generosità e comprensione (12,19; cf. Dt 8,3.5; Gb 5,17; Pr 3,11-12; Eb 12,5).

III - CRISTO ICONA DEL PADRE DELLE MISERICORDIE —

«Immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura» (Col 1,15; cf. 2Cor 4,4), il Figlio unigenito del Padre, «irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza» (Eb 1.3), «facendosi carne e ponendo la sua tenda in mezzo a noi» (Ov 1,14), si è fatto sin dalla sua comparsa nel mondo il rivelatore del mistero di colui che s. Paolo chiama, con una locuzione dal sapore tutto semitico, "il Padre delle misericordie" (2Cor 1,3): colui, cioè, che è fonte della misericordia e la riversa generosamente su di noi. Più di qualunque altro attributo divino, l'intero NT mostra che Cristo è davvero l'icona vivente del Padre, "ricco di misericordia" (Ef 2.4); ma prima con la sua vita che con le sue parole.

1. NELLA SUA VITA - L'evangelista Luca, che tra gli altri appellativi ha

meritato anche quello di “scriba mansuetudinis Christi” (Dante, *De monarchia* 1,16), ci presenta Gesù che nell’atto di inaugurare il suo ministero pubblico nella sinagoga di Nazareth legge e fa sue queste parole di Is 61,1-2: «Lo Spirito del Signore è sopra di me: per questo mi ha consacrato e mi ha inviato a portare ai poveri il lieto annunzio, ad annunziare ai prigionieri la liberazione e il dono della vista ai ciechi; per liberare coloro che sono oppressi e inaugurare l’anno di grazia del Signore» (Lc 4,18-19). Quando in seguito il Battista gli manderà a chiedere se egli è il Cristo-messia, risponderà riecheggiando le parole del profeta:
«Andate e riferite a Giovanni quello che avete visto e ascoltato: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono mondati, i sordi odono, i morti risorgono, ai poveri viene annunziata la buona novella» (Lc 7,22). In realtà la vita pubblica di Gesù è tutta un piegarsi amorevole su ogni forma di miseria umana, verso tutti coloro che fisicamente o moralmente hanno bisogno di pietà e di compassione, di aiuto e di sostegno, di comprensione e di perdono, per i quali egli non solo impegna la sua potenza taumaturgica, ma sfida anche la gretta e ostile mentalità dell’ambiente, pur di far bene e risanare tutti (At 10,38). Medico dei corpi, dunque, ma soprattutto delle anime (Mc 2,17; Lc 5,31), come dimostra il suo atteggiamento pieno di indulgenza e di favore verso i peccatori, che trovano in lui il loro “amico” (Lc 7,34) e che, nonostante tutto, egli non ha timore di frequentare, fino ad assidersi alla loro mensa (Lc 5,27-32; 7,36-50; 15,1-2; 19,1-10).

Negli evangeli vediamo come egli spesso si commuove davanti alle necessità dei fratelli e “sente compassione” per tutti, qualunque sia la loro infermità o il loro bisogno (Mc 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Lc 7,13). Per questo, quanti ricorrono a lui, lo fanno come se si rivolgessero a Dio stesso, invocando la sua misericordia (Mc 9,22; 10,47-48; Mt 9,27; Lc 17,13; 18,38-39), supplicandolo: «Signore, pietà!» (Mt 15,22; 17,15; 20,30-31). Fattosi in tutto simile ai fratelli e sperimentata nella sua stessa carne la durezza della sofferenza umana (Eb 2,17-18), con questa esperienza accetta liberamente di morire sulla croce per la redenzione del mondo. È anche questa anzi, soprattutto questa una testimonianza del suo amore misericordioso, che non è venuto meno con la sua ascesa al santuario del cielo, ove siede alla destra del Padre quale «sommo sacerdote misericordioso e fedele» (Eb 2,17), al quale possiamo rivolgerci «per ottenere misericordia e trovare grazia per il momento opportuno» (Eb 4,16).

2. NELLE PAROLE - Per difendersi dalle accuse dei farisei e per giustificare il suo comportamento, pieno di compassione e di accondiscendenza verso i pubblicani e i peccatori (Lc 15,1-2), Gesù narra tre parabole, Luna più bella e più significativa dell’altra. Le prime due, della pecorella smarrita e della dramma perduta (15,3-10), si chiudono con un accenno alla gioia festosa che procura in cielo il ritrovamento-conversione anche di un solo peccatore. La terza, condotta con notazioni di fine psicologia paterna, mostra come un figlio prodigo e sbandato viene ansiosamente atteso dal proprio padre, che spia il suo ritorno e, quando lo scorge da lontano, si muove a compassione e corre ad abbracciarlo (Lc 15,11-32). È l’immagine più vivida dell’amore sconfinato del Padre celeste, che Gesù ci rivela in modo incomparabile, come solo lui poteva fare. Gli uomini debbono conoscere e sperimentare questo amore; e per questo Gesù all’indemoniato guarito, che per gratitudine vorrebbe seguirlo, ordina risolutamente: «Va’ a casa tua, dai tuoi, e annunzia loro quanto il Signore ti ha fatto e come ha avuto pietà di te» (Mc 5,19). Con queste parole egli sembra volerci offrire la chiave per intendere tutti i suoi miracoli nel loro significato più profondo. È il Padre che opera in lui (Gv 5,17) e nella sua persona manifesta visibilmente la sua misericordia.

In questo modo, tutta l’opera di salvezza realizzata da Cristo, dalla sua venuta nel mondo fino al mistero pasquale della sua morte e risurrezione, deve considerarsi come l’attuazione del disegno provvidenziale concepito dal Padre nel suo grande amore per gli uomini (la “filantropia” divina di Tt 3,4), come fu ben visto dall’evangelista della misericordia nei due cantici del *Magnificat* e del

Benedictus, quando per bocca di Maria e del vecchio Zaccaria celebra la divina misericordia, che è venuta ad espandersi di generazione in generazione su tutti coloro che lo temono (Lc 1,50.54.72.78). S. Paolo, mentre da un lato insiste nel rilevare l'assoluta gratuità del dono della misericordia divina, che si attua nella redenzione operata da Cristo (Rm 9,15 con parole tratte da Es 33,19; cf. Rm 4,4; Tt 3,7), dall'altro giunge ad affermare, come in un paradosso, che provvidenzialmente «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia» (Rm 11,32; cf. Gal 3,22).

Per i battezzati, in particolare, lo stesso apostolo ricorda che «per natura eravamo figli d'ira come tutti gli altri. Ma Dio, che è ricco di misericordia, per l'immenso amore col quale ci ha amati, da morti che eravamo ci ha fatti rivivere con Cristo per dimostrare nei secoli futuri la traboccante ricchezza della sua grazia» (Ef 2,3-5.7). E quanto a sé, benedice e ringrazia dal profondo del cuore «il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre delle misericordie e Dio di ogni consolazione, il quale ci consola in ogni nostra tribolazione, affinché anche noi possiamo consolare quelli che si trovano in qualunque tribolazione con quella consolazione con cui siamo consolati noi stessi da Dio» (2Cor 1,3-4). È meraviglioso questo dispiegarsi dell'amore misericordioso del Padre, che in Cristo si riversa sugli uomini in forma di conforto e di consolazione e si espande da un individuo all'altro per poi risalire alla sorgente in forma di benedizione e di ringraziamento!

IV - SIATE MISERICORDIOSI - Il messaggio della misericordia nel NT si modella e si sviluppa riprendendo la parte migliore dell'insegnamento dell'AT, approfondendone il concetto e arricchendolo di contenuti, sia in senso verticale che in senso orizzontale. Contro coloro che, irretiti nelle maglie del formalismo giuridico, stentavano a capire il valore di virtù fondamentali, quali «la giustizia, la misericordia e la fedeltà» (Mt 23,23: tre termini intimamente correlati tra loro), Gesù afferma decisamente il primato dell'amore e del perdono su tutte le offerte e i sacrifici prescritti dalla legge, rinviando all'autorità delle parole che il profeta (Os 6,6) faceva pronunziare a Jhwh: «Misericordia io voglio, e non sacrificio» (Mt 9,13; 12,17). È in questo spirito che, all'inizio del discorso della montagna, proclama: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (Mt 5,7). Quindi, dopo aver insistito sulla necessità di praticare dal profondo del cuore e in modo universale l'amore del prossimo, fino al perdono da accordarsi ai propri nemici e persecutori, conclude: «Siate dunque perfetti, come perfetto è il Padre vostro che è nei cieli» (5,48). Il confronto con il testo parallelo di Lc 6,35-36 permette di cogliere il senso concreto di questa frase. Infatti, dopo aver detto che bisogna far bene a tutti e amare anche i nemici a somiglianza dell'Altissimo che «è buono anche verso gli ingrati e i cattivi», soggiunge: «Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro». Ciò significa che l'ideale di santità e di perfezione, a cui Cristo chiama i suoi seguaci, si concretizza nelle opere di misericordia spirituale e corporale, che sono le forme più elevate dell'amore del prossimo, come mostra la parabola del buon samaritano (Lc 10,30-37), il quale, al contrario di coloro che lo hanno preceduto sulla strada che da Gerusalemme scende a Gerico, «ha compassione» del malcapitato giudeo, 'nemico' di razza, e si prende cura di lui, per cui merita di essere additato quale modello di carità verso il prossimo per « aver avuto compassione di lui» (v. 37).

Gesù avverte pure che il giudizio finale verterà sulle opere di misericordia e di bontà che avremo praticato verso il prossimo più bisognoso e che egli riterrà come fatte o negate a se stesso (Mt 25,31-46). Allo stesso modo, ammonisce che, se vogliamo che al momento del giudizio supremo ci rimetta i nostri debiti, come il re della parabola del servo spietato, dobbiamo anche noi essere altrettanto generosi (Mt 18,32-33), mentre nel *Padre nostro* insegna a chiedere a Dio: «Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori» (Mt 6,12.14-15). Perciò Gc 2,13 afferma: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà avuto misericordia. La misericordia, invece, trionfa sul giudizio».

Sull'esempio del Maestro "mite ed umile di cuore" (Mt 11,29), che muore

sulla croce invocando il perdono per i suoi crocifissori (Lc 23,34), i suoi discepoli praticano e inculcano la necessità di praticare la misericordia come virtù essenziale per il cristiano, al pari dell'amore fraterno, del perdono delle offese, dell'ospitalità e di tutte quelle forme concrete di aiuto, che ne sono l'espressione visibile (Rm 12,8; Ef 4,32; Fil 2,1; Col 3,12; lPt 3,8; 4,8-11; Gd 23). La ragione di fondo è spiegata da lGv 3,17: «Se uno possiede le ricchezze di questo mondo e, vedendo il proprio fratello che si trova nel bisogno, gli chiude il cuore, come l'amore di Dio può dimorare in lui?» (ove "cuore" sta per il letterale "viscere", come in Fm 7.12.20; cf. IRe 3,26; Is 49,15; Ger 31,20; Os 2,25). Convinti, infine, che la mancanza della misericordia attira la collera divina (Rm 1,31; cf. *Didaché* 5,2; *Barnaba* 20), la invocano dal Signore per augurarla ai destinatari e lettori delle loro lettere, unitamente alla grazia e alla pace (Gal 5,16; lTm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 1,4; 2Gv 5; Gd 2) [Amore III-IV, Alleanza].

MISTERO

Il termine "mistero" è tradizionalmente impiegato su vasta scala nel linguaggio cristiano. Se ne riscontra un uso tecnico particolarmente in due ambiti diversi: soprattutto a livello intellettivo, esso indica la inaccessibilità dei contenuti fondamentali della rivelazione divina da parte della logica umana naturale, la quale cede perciò il passo alla fede; inoltre, ad un livello cultuale, il termine serve anche per qualificare la celebrazione liturgica e sacramentale nella densità della sua carica salvifica soprannaturale. Ebbene, occorre subito dire che questi due tipi di semantica, se verificati sulle s. Scritture, vi trovano scarsissima conferma: il secondo significato non è addirittura mai presente; il primo lo è in misura quanto mai ridotta. Invece, nella Bibbia e specialmente nel NT, prende corpo una concezione assai originale, che la riflessione teologica dovrebbe più ampiamente recuperare per rendere onore a una feconda componente della parola di Dio.

I - NELLA GRECITÀ PROFANA — Poiché il nostro vocabolo deriva di peso dalla lingua greca, bisogna vedere il suo significato in quella cultura. Proveniente dalla radice verbale di *rnyéó* che significa etimologicamente "chiudere" (cf. i nostri aggettivi derivanti dallo stesso etimo: "muto" dal verbo *myào* e "miope" dal nome *myops),* esso viene spiegato fin dall'antichità nel senso esoterico di cose udite che non è possibile raccontare ad altri (così uno scolio ad Aristofane, *Rane* 456; però il suffisso *térion* doveva alludere originariamente ad un luogo chiuso e accessibile solo a determinate condizioni). La letteratura greca ci offre delle opere intere intitolate *De Mysteriis:* dall'orazione di Andocide (tra i sec. V-IV a.C.) al trattato di Giamblico (tra i sec. III-IV d.C.).

Il più antico e costante ambito di ricorrenza del vocabolo (normalmente al plurale, come del resto il sinonimo *órghia)* è quello rituale della celebrazione di culti speciali dedicati a particolari divinità benefiche, protagoniste di un mito astorico (cf. il filosofo pagano del sec. IV d.C. Salustio Secondo Saturnino, *De diis et mundo* 4,9: «Queste cose non avvennero mai, ma sono sempre»). Tra tutti emergono i "misteri" di Eieusi, ampiamente attestati sia nelle fonti letterarie (cf. per esempio Erodoto, *Storie* 8,65) che epigrafiche (cf. per esempio *Inscriptiones Graecae* II- III/l: 847,10-11); ma la prassi è connessa con altri luoghi (come Samotracia e Andania) e altri dèi (come Dioniso, Osiride, Adone, Attis, Mitra), da cui i misteri prendono il nome. Insieme alla dimensione propriamente cultuale, sono caratteristica dei misteri una particolare iniziazione (con esclusione degli indegni; i misteri non appartengono mai al culto ufficiale della *polis* greca), l'obbligo di tacere le cose viste e udite nei riti, sotto pena del reato di empietà (cf. già l'omerico *Inno a Demetra* 478: «Una specie di grande e sacro terrore degli dèi soffoca la voce»), l'assicurazione di una partecipazione mistica al destino di sofferenza del dio cultuale (per Adone, cf. Luciano, *De dea syria* 6; per Osiride, cf. Firmico Materno, *De err. prof. rei.* 22,1.3) e ancor più ad una sopravvivenza beata dopo la morte (cf. già Sofocle, Fr. 753: «Solo agli iniziati

infatti è data una vera vita qui nell'Ade, mentre per gli altri non c'è che male»), ritmate sull'annuale ciclo della vegetazione (cf. Firmico Mat., *ib.* 3,2 a proposito di Attis: «Dicono che la sua morte è quando si immagazzinano i grani raccolti, e la sua vita quando i semi di nuovo gettati rinascono nel ciclo annuale»).

La terminologia misterica entra poi anche nella filosofia (specie di Platone: cf. *Simp.* 210a-212c; *Fedr.* 249a-250c; *Teet.* 156a; da cui fluirà, oltre che in Filone l'Ebreo, nella scuola alessandrina cristiana di Clemente e Origene), nella magia (a designare tanto un'azione magica quanto le formule e i mezzi impiegati allo scopo: cf. i *Papiri Magici*) e infine nel linguaggio profano (fino a indicare un semplice segreto di ordine personale).

Molto interessante è l'uso del termine "mistero" nel vasto e intricato settore della letteratura gnostica (sec. II-III d.C.): qui esso di volta in volta è «il mistero nascosto fino ad oggi» (*Corpus Hermeticum* 1,16 = il congiungimento primordiale tra *Vanthropos* e la *Physis),* «il grande, nascosto e sconosciuto mistero del Tutto, celato e poi scoperto presso gli egizi» *(Sermone dei Naasseni* in Ippolito Romano, *Ref.* 5,7,27 = l'aspirazione a salire in alto, sotto il simbolo del membro virile eretto, da parte del seme divino imprigionato nel mondo; cf. *ib.* 5,8,27: «Questi sono i misteri arcani dello spirito, che conosciamo noi soli», cioè i pneumatici-perfetti), «il mistero assoluto del primo mistero dell'ineffabile» *(Pstis Sophia* 90: chi lo ha ricevuto «può attraversare tutti i luoghi delle eredità della luce»). In breve, qui il mistero è fondamentalmente di carattere cosmico-soteriologico: esso va conosciuto dallo spirito umano per potersi ricongiungere col divino. La cosa importante in questi testi è l'associazione del vocabolo non tanto con l'idea di una realtà segreta, cifrata, bisognosa d'interpretazione, quanto piuttosto con la dimensione del futuro, cioè di ciò che per definizione sfugge alle possibilità della padronanza umana. Più precisamente: è importante notare che il futuro, di cui qui si tratta, non è un qualunque avvenire episodico e transitorio, ma è *Véschaton*, l'avvenire ultimo, "la fine dei giorni" (quando «il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto»: 2,44).
D'ora in poi il "mistero" fa il suo ingresso nella letteratura apocalittica per esprimerne un tema fondamentale e costitutivo: la riflessione sulla storia e sul suo svolgimento; si potrebbe anche dire: sul mistero del tempo, ma non in senso filosofico e astratto, bensì in senso qualificato, come "tempo" denso di preparazioni e di promesse e perciò nel senso della sua maturazione, lenta e anche contrastata, e del suo orizzonte definitivo, imperscrutabile ma certo. Questa tematica è presente in altri due complessi letterari: in alcuni scritti apocrifi *(Enoch etiopico, 4 Esdra, Apocalisse di Baruc*) e nei manoscritti di Qumran (soprattutto nella *Regola della Comunità =1QS;* nel *Rotolo della Guerra - IQM;* negli *Inni*= 1QH; nel *Commento ad* lòacMC= lQpHab; e nel *Libro dei misteri*- 1Q27). Così il veggente apocalittico, anche se attraverso il velo di segni e visioni, può affermare: Dio «mi ha fatto conoscere il mistero dei tempi... L'avvento dei tempi è prossimo e quasi compiuto» *(Ap. Bar.* 81,4; 85,10), o anche: «Tutti i tempi di Dio giungono nel loro ordine, secondo quanto egli ha stabilito a loro riguardo nei misteri della sua prudenza» (lQpHab 7,12-14); perciò Dio va celebrato per il suo beneplacito, il suo santo disegno, la profondità dei suoi misteri e delle sue insospettate meraviglie (cf. 1QS 11,17-19). In più, almeno in *Enoch etiopico,* il mistero comprende anche una componente messianologica (cf. 46,2s: «Il Figlio dell'uomo... rivela tutti i tesori di ciò che è nascosto»; 48,6s: l'Eletto «è stato scelto e nascosto davanti a Dio prima della creazione del mondo»). Qui, dunque, ci troviamo essenzialmente di fronte al "mistero futuro" (1Q27: 1,3.4), che non è tanto il mistero del futuro (cioè il futuro come mistero), ma è la prospettiva di un piano salvifico da realizzarsi nel futuro (anche se con un risvolto di catastrofe), il quale è misterioso in quanto celato nella preconoscenza di Dio. Comunque, da questo quadro semantico è esclusa ogni componente cultualistica; la stessa dimensione intellettualistica non è estesa a intendere una quantità di verità dogmatiche: certo è, in ogni caso, che

non si tratta di verità rivelate. Il mistero, infatti, è tale proprio perché nascosto; ma soprattutto esso si concentra tutto sull'idea di "compimento del tempo" (lQpHab 7,2), da cui è attesa per il popolo d'Israele la piena redenzione e che però solo Dio conosce. C'è una certezza radiosa, che soggiace ad ogni speculazione: «Come il fumo svanisce e non esiste più, così l'empietà svanirà per sempre, e la giustizia, come il sole, si mostrerà principio d'ordine del mondo» (1Q27: 1,6).

III - NEL NUOVO TESTAMENTO —

1. LINGUAGGIO MISTERICO? - Nel NT il vocabolo è relativamente raro (28 volte) ed è normalmente usato al singolare (23 volte); inoltre esso è assente da alcuni scritti di primaria importanza (come il Vangelo e le lettere di Giovanni, gli Atti degli Apostoli, la lettera agli Ebrei). È subito evidente una differenza radicale nei confronti dei culti misterici dell'ellenismo: non si parla mai di "misteri di Cristo"! Gesù non è un dio cultuale, per il semplice motivo che egli non personifica alcuna forza naturale, ma è il soggetto di una precisa vicenda storica.

Tuttavia si riscontrano qua e là, specie nell'epistolario paolino, frammenti sparsi della terminologia misterica ellenistica, non tanto con intenti polemici (in questo senso forse soltanto Col 2,18) quanto come sua positiva utilizzazione; essa, del resto, come abbiamo accennato, si era infiltrata anche nella filosofia e persino nel libro biblico di Sap [Cultura/Acculturazione II, 1 g, 2 c]. Così Paolo in Fil 4,12 scrive: «In ogni tempo e in tutti i modi, sono stato iniziato *[memyèmai]* ad essere sazio e a soffrire la fame»; ma qui ormai P originaria sacralità del concetto di "iniziazione" si è tramutata in pura immagine di una profana esperienza esistenziale. Più problematico è il testo di ICor 2,6-7: «Annunziamo, sì, una sapienza a quelli che sono perfetti *[teleiois],* ma una sapienza non di questo mondo; annunziamo una sapienza divina, avvolta nel mistero, che fu a lungo nascosta e che Dio ha preordinato prima dei tempi per la nostra gloria»; è altamente probabile che risuoni qui una concettualità misterica (cf. l'aggettivo "perfetti", che però potrebbe anche avere un semplice senso morale), non con valenze cultuali quanto piuttosto di carattere pre-gnostico, che comunque è messa al servizio della predicazione del vangelo ed è determinata da una riflessione apocalittica (cf. i commenti). Una questione più complessa è quella riguardante un eventuale influsso dei culti misterici sulla teologia paolina della partecipazione battesimale alla morte e risurrezione di Gesù Cristo (cf. Rm 6,1-5; Col 2,12) e della comunione rituale-eucaristica con lui risorto (cf. ICor 10,14-22); allo stato attuale della ricerca (cf. rispettivamente gli studi di G. Wagner e dì H.J. Klauck, citati in A Bibl.) sembra indubitabile che alcuni elementi del linguaggio religioso ambientale abbiano colorato di sé l'esposizione paolina, le cui connotazioni di origine e di fondo vanno però ricercate nella tipica fede cristiana. Resta il fatto, perlomeno, che l'Apostolo non usa mai il termine "mistero" in coincidenza né con il battesimo né con la cena del Signore.

2. VARIAZIONI NELL'IMPIEGO DEL TERMINE - Alcune volte il vocabolo "mistero" ha significati settoriali e parziali, che non sono riconducibili ad un tema omogeneo e unitario. In tre casi Paolo lo impiega al plurale, sempre in ICor: in 4,1 («Ciascuno ci consideri come servitori di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio»), dove si rimanda genericamente ai molteplici aspetti della misteriosa sapienza divina di cui già si è parlato in 2,7 (cf. 2,10: «le profondità di Dio»; 2,11: «le cose di Dio»; 2,12: «le cose donateci da Dio»; 2,14: «le cose dello Spirito di Dio»), quasi come un plurale di intensità; in 13,2 («Anche se conoscessi tutti i misteri ma non avessi l'agape») il vocabolo ha il significato profano di realtà nascoste cumulativamente intese o forse anche «tutto ciò che è indicibile » in senso appunto misterico (ma con tono polemico); in 14,2 («Colui che parla in lingua... dice cose misteriose nello Spirito») si tratta di qualcosa di incomprensibile che viene polemicamente opposto alla chiarezza edificante del profeta.

i

Altre tre volte abbiamo delle espressioni genitivali astratte: «Il mistero dell'iniquità è già operante» (2Ts 2,7), «i diaconi... abbiano il mistero della fede in una coscienza pura» (lTm 3,9), «grande è il mistero della pietà» (ib. 3,16). I due scritti in questione sono probabilmente tardivi. Nel primo testo si tratta di un genitivo epesegetico (= l'iniquità stessa è un mistero, tanto nella sua origine che nel suo dinamismo; la locuzione si trova al plurale nel già citato 1Q27: 1,2); negli altri due, che sono sinonimi per la loro vicinanza contestuale, la locuzione è già fortemente dogmatizzata e da intendersi quasi come simbolo, certamente in riferimento al contenuto oggettivo della fede (che è enunciato in lTm 3,16 con una confessione cristologica certamente antica).

Infine, si riscontrano nell'Apocalisse di Giovanni tre impieghi del termine, privi di particolare rilievo teologico: «il mistero delle sette stelle» (1,20 = gli angeli delle sette chiese), «il mistero» del nome scritto in fronte alla grande prostituta (17,5 = «la grande Babilonia») e quello della sua identità (17,7 = spiegato al v. 18 come «la grande città che esercita il suo potere regale sui re della terra», cioè Roma). Come si vede, si tratta qui semplicemente di enigma, significato occulto, velato da simboli.

«IL MISTERO DEL REGNO DI DIO» - Con questa espressione il termine ricorre per l'unica volta nei sinottici, testimoniato dalla triplice tradizione. La redazione di Mc 4,11 suona così: «A voi è dato il mistero del regno di Dio». Nei paralleli Mt 13,11 e Lc 8,10 troviamo due ritocchi: il singolare si trasforma nel plurale "i misteri", e ai discepoli si dice che è dato "conoscerli". A tutti e tre poi è comune la contrapposizione a "quelli di fuori" (così Mc; "ad essi" in Mt; "agli altri" in Lc), cioè a coloro che non fanno parte della comunità dei discepoli, gli increduli (contestualmente i farisei). Questa clausola richiama il detto di Gesù, comune alla tradizione di Mt 11,25-26 e di Lc 10,21-22: «Ti rendo lode, Padre, signore del cielo e della terra, poiché hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli; sì, o Padre, poiché tale è stato il tuo beneplacito». È evidente qui il vocabolario apocalittico del nascondere-rivelare (cf. anche l'insindacabile volontà di Dio). Dal contesto risulta che "queste cose" sono i comportamenti e la predicazione di Gesù, che solo i poveri e i discepoli comprendono come epifania del piano salvifico di Dio. Il *lóghion* di Me 4,11, che probabilmente ha la sua origine nell'ambito della chiesa post-pasquale (cf. il commento di R. Pesch, I, Paideia, Brescia 1980), vuol dire dunque che a chi dispone del fertile terreno della fede Dio concede di comprendere e di vivere la sua signoria salvifica come mistero escatologico rivelato da Gesù. Il detto nel suo contesto è ordinato a spiegare teologicamente l'incredulità dei giudei, poiché ad esso è agganciata la citazione di Is 6,9-10, che serviva ottimamente alla comunità primitiva per darsi ragione degli insuccessi della predicazione missionaria (cf. Gv 12,40; At 28,26-27). Il regno di Dio viene qualificato come "mistero" per vari motivi: non solo perché la sua intima natura sfugge ad una esauriente comprensione, ma anche perché "i tempi e i momenti" della sua instaurazione (cf. At 1,7) dipendono dall'insindacabile beneplacito di Dio stesso. Ma il privilegio dei discepoli di Gesù è di percepire appunto che esso ormai irrompe nella parola e nell'azione del loro Maestro (analogicamente a Qumran si dice che «al Maestro di giustizia Dio ha fatto conoscere tutti i misteri delle parole dei suoi servi i profeti»: lQpHab 7,4-5; si noti bene: solo a lui, non ai suoi seguaci; ma quanto al regno di Dio, lo si riconosce tutt'altro che a portata di mano: «Ma tu, o Dio, sei terribile nella gloria della tua regalità»: 1QM 12,7).

4. IL MISTERO COME PIANO SALVIFICO DI DIO REALIZZATO IN CRISTO E NELLA CHIESA - Il termine "mistero" assurge a tema vero e proprio in due lettere deutero-paoline: Colossesi ed Efesini. La loro stretta affinità letteraria e teologica ci permette e anzi ci suggerisce di considerarle insieme. Il vocabolo vi ricorre ben dieci volte e caratterizza inconfondibilmente il loro pensiero: cf. Col 1,26.27; 2,2; 4,3; Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19. A questi va aggiunto il testo di Rm 16,25 che secondo i migliori commentatori è da considerarsi una aggiunta posteriore, attribuibile ad un redattore post-paolino; il tema, del resto, era già

stato preparato dal passo di ICor 2,1 6-10.

Il denominatore comune di tutti questi passi (diretto o contestuale) è lo schema di rivelazione: nascosto-manifesto. Perciò è subito evidente una proprietà fondamentale del mistero: il suo passaggio da una situazione ad un'altra; e questo mostra un suo dinamismo di fondo, che poi lo contrassegna anche nella fase dell'avvenuta rivelazione. Sorge quindi immediatamente l'interrogativo sulla natura del mistero stesso, sulla sua definizione o almeno sulle sue possibili componenti intrinseche. Dividiamo pertanto l'esposizione del tema in due sezioni: la traiettoria e i costitutivi del mistero.

a. *La Traiettoria del mistero* - Innanzitutto, incontriamo la fase del nascondimento (cf. ICor 2,7; Col 1,26; Ef 3,9) o del silenzio (cf. Rm 16,25). Essa caratterizza non soltanto l'origine divina e trascendente del mistero, ma un intero e lunghissimo periodo storico, cosicché esso è stato «taciuto per lunghissimi tempi» (Rm 16,25), «nascosto ai secoli e alle generazioni» (Col 1,26). La cornice della riflessione non è di carattere metafisico, ma storico-salvifico e apocalittico: per tempi incommensurabili Dio ha tenuto per sé un segreto, la cui rivelazione quindi dovrebbe apparire come qualcosa di straordinario e di epocale. Dio infatti «lo ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria» (ICor 2,7). 11 mistero dunque partecipa della natura stessa di Dio, il quale abita «nella nube oscura» (IRe 8,12) o, il che è lo stesso, «in una luce inaccessibile» (lTm 6,16). Ma non si identifica con essa. Il mistero è stato concepito non per restare eternamente inarrivabile (cf. Ignazio di Antiochia, *Ad Magri.* 8,2: «Gesù Cristo è la parola di Dio uscita dal silenzio»; e Dt 29,28).

In secondo luogo, infatti, viene la fase della rivelazione. I testi citati ricorrono qui a tre verbi fondamentali: "disvelare" (*apokalyptein*), "manifestare" *(phaneroùn*), "far conoscere" (*gnorìzein*). II loro uso è molto più frequente che non quello dei precedenti verbi di nascondimento (cf. infatti ICor 2,10; Rm 16,25.26; Col 1,26.27; Ef 1,9; 3,3.5). Si tratta di una contrapposizione storico-salvifica, che sottolinea molto più il valore del presente che non quello del passato; ciò è confermato dal ricorrente avverbio "adesso" (Rm 16,26a; Col l,26b; Ef 3,5.10; cf. 2Tm 1,10). Questo nostro è ormai il tempo dell'"accesso" globale a Dio (vedi il tema in Ef 2,18; 3,12; Rm 5,2; Eb 4,16). Il messaggio cristiano pertanto non sta sulla linea del mito greco di un progressivo decadimento dall'età dell'oro fino a quella del ferro (cf. Esiodo, *Le opere e i giorni* 106-201), ma escludendo invece ogni rimpianto riconosce che ora finalmente l'uomo viene ammesso ad una familiarità con Dio, che prima era insospettata (come assai bene scriverà Panonimo della *Lettera a Diogneto* 8,10-11). Quanto ai destinatari della rivelazione, i nostri testi specificano variamente: «a noi» (ICor 2,10; Ef 1,9), «ai suoi santi» (Col 1,26), « ai suoi santi apostoli e profeti» (Ef 3,5), «a me (Paolo)» (Ef 3,3): oltre al riconoscimento della particolare funzione dell'Apostolo delle genti nella conoscenza e notificazione del mistero, si insiste sulla mediazione degli apostoli (in senso lato) e dei profeti (come istruttori delle comunità), ma per coinvolgere la comunità cristiana tutta intera come destinataria ultima.

In terzo luogo, la rivelazione si fa propagazione missionaria. Questo stadio di diffusione a largo raggio è presente praticamente in tutti i testi misteriologici (cf. in specie Ef 3,8-9: «La grazia di evangelizzare ai gentili l'imperscrutabile ricchezza di Cristo e illuminare tutti circa la dispensazione del mistero»).

Abbondano i verbi che descrivono questo compito:notificare, manifestare, parlare, evangelizzare, illuminare, insegnare; lo stesso mistero è descritto come "parola di Dio" (Col 1,25) ed "evangelo" (Ef 6,19) e l'impegno per la sua espansione una "dura lotta" (Col 2,1) da condurre "con tutta franchezza" (Ef 6,19). Il mistero, dunque, non solo non era destinato a rimanere nel silenzio di Dio, ma non deve neppure avere la sorte di restare confinato nell'ambito dei suoi primi destinatari, neanche intendendo costoro in senso comunitario. Mentre i misteri dei culti ellenistici sono per definizione "indicibili" (*drrèta)* al punto che la loro narrazione è intesa come una violazione e un «peccare contro il dio»

i

(Andocide, *De myst.* 1,29), il cristianesimo non è caratterizzato da alcun esoterismo; alla disciplina dell'arcano si oppone l'annuncio missionario (cf. 2Ts 3,11), che ha come limite soltanto la prudenza, la quale si guarda sia dal fanatismo che dalla fretta indiscriminata (cf. Mt 7,6: «Non date le cose sante ai cani»; Sir 32,4b: «Non sfoggiare sapienza fuori tempo»). Nel linguaggio di Ef 3,10 la pubblicità del mistero è affidata alla "chiesa" nel suo insieme e deve estendersi fino «ai principati e alle autorità nei cieli»; cioè l'impegno di testimonianza da parte del cristiano (anzi, di tutti i cristiani) è ad orizzonte sconfinato e non deve indietreggiare nemmeno davanti alle potenze di vario genere che pretendono di esercitare sull'uomo un dominio padronale. In quarto luogo, notiamo che la traiettoria del mistero non va soltanto da Dio all'uomo. C'è pure un cammino che va dall'uomo al mistero, e che nei nostri testi è legato ad un ricco lessico di carattere conoscitivo; i verbi e i sostantivi sono vari: conoscere-conoscenza (i più frequenti), comprendere, sapere, intelligenza, sapienza (cf. Ef 1,7: «La sua grazia si è generosamente riversata in noi con ogni sorta di sapienza e intelligenza»; 3,18: «perché possiate comprendere con tutti i santi»). Il cristiano ha un suo specifico patrimonio sapienziale, che dovrà certo informare di sé tutta la vita concreta, ma che va prima acquisito per se stesso. È un tipo di discorso, questo, che s'indirizza ad uno stadio evoluto della vita del cristiano, di cui si intende condurre alla piena maturità l'iniziale adesione di fede nel Signore (cf. Ef 4,13). A livello storico, questo linguaggio è diversamente inteso dagli studiosi o come polemica anti- gnostica o al contrario come espressione non riflessa di "pre" o "proto-gnosticismo".

b. *I costitutivi del mistero* - Dai testi citati risulta che il mistero non è univoco, ma comporta una sfaccettatura semantica, che qui brevemente scomponiamo.

Innanzitutto c'è una componente teologica: il mistero, anche se rivelato, è "di Dio" (cf. ICor 2,1; Col 2,2). Ciò sta a significare non solo che il mistero appartiene alla sfera del divino, ma soprattutto che l'approccio ad esso è anche sempre contemporaneamente un accostamento a Dio stesso. Si tratta del «mistero della sua volontà» (Ef 1,9): non della sua natura, bensì di una sua deliberazione, cioè di una sua decisione o beneplacito, radicalmente connotato da una buona disposizione, da una grazia (cf. Sai 33,11: «Il piano del Signore sussiste per sempre, il proposito del suo cuore di generazione in generazione»; lQHfr. 3,7: «i misteri del suo beneplacito»). È un teoarchismo indiscutibile, che la comunità riconosce e acclama: «Al solo sapiente Dio... la gloria nei secoli» (Rm 16,27). A questo livello, dunque, il mistero riguarda non l'identità di Dio o la sua vita intima, ma il suo progetto o proposito, la sua sapienza decisionale, ciò che egli «ha preordinato per la nostra gloria» (ICor 2,7).

In secondo luogo, c'è una componente cristologica. Gesù Cristo, anzi, appartiene al centro focale del mistero. E questo a tre livelli. Primo: la connessione tra il mistero della sapienza di Dio e Gesù Cristo in quanto crocifisso (attestata esplicitamente solo in ICor 2,1.7-8). Proprio qui si dimostra inefficace e impotente la sapienza di questo mondo (cf. ICor 1,21). Il piano salvifico di Dio passa attraverso la croce di Cristo, la cui profondità misterica consiste non solo nel fatto di essere stata prevista da Dio (cf. At 2,23), ma soprattutto nel fatto che essa incarna in modo nuovo e inaudito (= scandalo e stoltezza) la «potenza e sapienza di Dio» (ICor 1,24). Secondo: il testo cruciale di Ef 1,9-10 precisa che il mistero della volontà di Dio consiste nel proposito di «intestare tutte le cose nel Cristo», così da fare di lui il responsabile e quasi l'amministratore "dei tempi compiuti". Qui l'autore della lettera pensa al Cristo risorto, che riunisce in sé (ma in senso personale) le funzioni sia della Sapienza biblica che del *logos* stoico, in modo tale da diventare come il coordinatore della multiforme realtà cosmica e storica. In ogni caso, il Risorto è descritto nei panni di un *pantokràtòr,* poiché Dio «sottomise tutte le cose sotto i suoi piedi» (Ef 1,22). Il cristiano perciò sa di non poter omaggiare o peggio alienare la propria dignità a chicchessia: egli è soltanto intestato a Cristo, e tanto più deve rimanerlo a ragion veduta, se lo sono anche a loro insaputa "tutte le cose". Proprio questa

situazione gli permette un tipo di rapporto positivo e 'simpatico' con il mondo. Terzo: Cristo in persona fa parte del mistero (cf. Col 2,2b-3: «Per la conoscenza del mistero di Dio, cioè Cristo, nel quale si trovano, nascosti, tutti i tesori della sapienza e della conoscenza»; Sap 7,11: «Insieme con essa mi sono venuti tutti i beni»). E la precisa locuzione "mistero di Cristo" (Col 4,3; Ef 3,4) può intendersi sia come genitivo di definizione (= Cristo stesso è il mistero), sia come espressione brachilogica per: «il mistero di Dio in quanto si manifesta e si attua mediante Cristo».

In terzo luogo, c'è una componente ecclesiologica. Il testo fondamentale è Ef 2,11-3,13. Qui il mistero consiste nell'«essere i gentili coeredi e concorporati e compartecipi della promessa in Cristo Gesù» (3,6). Cristo infatti ha abbattuto "la parete divisoria" (2,14) che separava i giudei dai pagani, così da «creare in se stesso dei due un solo uomo nuovo e riconciliare ambedue con Dio in un corpo solo» (2,15.16). Come si vede, non si può parlare della chiesa senza parlare di Gesù Cristo che *quo ammodo* con essa si identifica, poiché il "solo uomo nuovo" e "l'unico corpo" possono avere nel contempo una dimensione tanto individuale- cristologica quanto sodale-ecclesiale. Ma soprattutto è evidente che, in questa prospettiva, la mistericità della chiesa consiste non tanto nella sua struttura quanto piuttosto nella sua dimensione ecumenica e affratellante. I suoi membri, in quanto superano le divisioni religiose e culturali in nome di un principio unificante superiore, tendono a costituire un *territori genus*. Su questa linea si pone anche, per estensione, il testo di Ef 5,32: «Questo mistero è grande, ma io lo riferisco a Cristo e alla chiesa». Poiché esso segue alla citazione di Gen 2,24 («E saranno i due in una carne sola»), ne risulta che qui il mistero va inteso doppiamente: nel suo punto di partenza, come il semplice dato naturale del rapporto marito- moglie, e nel suo punto di arrivo (poiché si tratta di una trasposizione) esso si trova ingigantito, come avviene in un processo di ingrandimento fotografico, nell'analogo rapporto Cristo-chiesa. Proprio questa comunione nuziale di mutua donazione è un grande mistero, e prima ancora lo è la gratuita iniziativa di Cristo che «ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei» (ib. 5,25).

Infine, c'è una componente antropologica, un po' meno sviluppata ma importante. Col 1,27 definisce il mistero come «Cristo in voi, speranza della gloria» (cf. Ef 3,17: «Perché Cristo abiti mediante la fede nei vostri cuori»). Incontriamo cosi il tema dell'"uomo nuovo", caratteristico appunto di Col (3,9-10) e di Ef (4,22-24; 2,15). Cristo è proclamato non solo per l'uomo e tra gli uomini, ma anche nell'uomo. Essere "nuovi" significa poter stabilire dimensioni inedite di rapporti fraterni (tra greci, giudei, barbari, sciti, servi e liberi: Col 3,11) sulla base di un rinnovamento che ha prima investito l'individuo battezzato, nella sua interiorità (cf. Ef 4,23).

5. NATURA ECCEDENTE DEL MISTERO E SUA CONSUMAZIONE ESCATOLOGICA - Nonostante la sua rivelazione storica, il mistero non cessa di essere tale, anzi il piano salvifico di Dio si manifesta proprio come mistero, il Mistero per eccellenza. C'è in esso una dimensione di inesauribilità. Infatti, i testi che ne parlano impiegano spesso un vocabolario di sovrabbondanza, sia con sostantivi come "ricchezza" (Col 1,27; 2,2; Ef 1,7; 2,7; 3,8), "pienezza" (Col 2,2), "tutti i tesori" (Col 2,3), sia con aggettivi come "sovraeminente" (Ef 1,19; 2,7; 3,19) e "ininvestigabile" (Ef 3,8). Si tratta in realtà di uno spazio immenso, nel quale il cristiano viene a trovarsi immerso, chiamato a scrutarne per quanto possibile «la larghezza e la lunghezza, l'altezza e la profondità perché siate ripieni di tutto il pléroma di Dio» (Ef 3,18.19). Ma se il mistero è per natura sua trascendente e mai totalmente controllabile dall'uomo, esso è tuttavia destinato ad una consumazione oltre la storia attuale. Non che questa consumazione escatologica rappresenti la sua fase più importante; infatti, stando ai testi, la svolta decisiva si è già operata con il passaggio dal nascondimento alla rivelazione storico-salvifica, e su questo cade l'accento dei testi stessi. Ma restano alcuni aspetti destinati ad una fase ulteriore e definitiva. Così vediamo

i

che Paolo rivela, in veste di apocalittico, due diversi misteri: in ICor 15,51 («Ecco, vi presento un mistero: non tutti moriremo, ma tutti saremo trasformati»; cf. *Enoch etiopico* 103,1-4) e in Rm 11,25s («Non voglio che ignoriate, fratelli, questo mistero, perché non fondiate su voi stessi la vostra sapienza: l'indurimento di Israele è parziale, fino a che sia entrata la pienezza delle genti, e così tutto Israele sarà salvato»; cf. *Misnah, Sanh.* 10,1). Si tratta di due questioni ben precise, che riguardano la fine dei tempi (e l'Apostolo non usa mai simili formule di rivelazione in riferimento ad altri eventuali misteri). Ma è poi l'Apocalisse di Giovanni che afferma nettamente: «Quando il settimo angelo farà udire il suono della sua tromba, allora sarà consumato il mistero di Dio, secondo quanto ha annunciato ai profeti suoi servi» (10,7). Già secondo la lettera ai Colossesi, il mistero comporta "la speranza della gloria" (l,27b). Esso quindi non si riduce alla sua attuale sperimentabilità storica; se è stato «preordinato per la nostra gloria» (ICor 2,7), questa conserva sempre una componente riservata al futuro (cf. Col 3,4; Ef (1,18).

E il veggente dell'Apocalisse ne proclama ormai l'irruzione, sia pur introducendo un tipico scenario apocalittico. L'accenno a «quanto ha annunciato ai profeti» dice che la consumazione escatologica giunge non solo come realizzazione delle profezie, ma anche come culmine ed esaurimento del tempo storico (cf. 10,6: «Non ci sarà più tempo»). E il piano divino concernente il cosmo e la storia che raggiunge finalmente lo stadio ultimo della sua traiettoria: «Si è affermato il regno sul mondo da parte del Signore nostro e del suo Unto, e regnerà per i secoli dei secoli» (10,15b; cf. 11,17; 12,10).

MITO

La storia dell'esegesi mostra come il giudizio sul rapporto tra mito e Bibbia sia strettamente legato al concetto che si ha del primo termine del binomio. Di qui la necessità di prendere coscienza della problematicità di esso e delle controverse teorie che ancor oggi suscita. Si spiega in tal modo l'ampio spazio dedicato al primo punto della trattazione. In esso si cercherà di percorrere la storia dell'approccio al problema del mito lungo i secoli, per giungere, nel confronto tra le teorie contemporanee, ad enucleare alcune costanti, punto di riferimento per l'ulteriore analisi. Questa, nell'accostarsi alla problematica relativamente all'AT e al NT, traccia le linee generali dello sviluppo degli studi relativi al rapporto tra mito e scritti biblici, offrendo infine alcune indicazioni sull'impostazione odierna del problema.

I - MITO: NATURA E INTERPRETAZIONE — Il problema della natura del mito e della sua interpretazione è il problema dei rapporti tra *mythos* e *lògos*. Tale, in ogni caso, appare a chi si colloca all'interno della tradizione di pensiero occidentale, in cui non è possibile parlare di mito senza riferimento, anche implicito, alla storia dell'oggetto e del termine fin dalle sue radici nel mondo greco. Sarà quindi opportuno iniziare muovendo dal terreno della grecità, da cui la stessa nozione di mito proviene.

1. L'EREDITÀ DEI GRECI - Mito, nella sua accezione più antica, indica genericamente il 'pensiero', in particolare il pensiero espresso, la 'parola', il 'discorso', soprattutto il discorso in quanto comunicazione, la 'notizia', il 'messaggio', il 'racconto', la 'storia'. Non apparirà perciò strano che alle origini non si faccia distinzione tra *mythos* e *lògos,* così che i due termini si trovano indifferentemente usati, nell'opera omerica, per indicare tanto la "parola argomentativa" fondata sui molteplici modi del discorso (il ragionare di Odisseo), quanto la "parola saggia" e autorevole in virtù degli eventi passati che evoca (il narrare di Nestore). Dall'indistinzione iniziale si passò però gradualmente alla contrapposizione fra i due termini. Essa appare già in Esiodo, che rivendica alla natura del *mythos* la pura verità dell'evento evocato, liberando la nozione di mito da ogni commistione con l'eloquenza argomentativa.

Ma gli sviluppi del pensiero greco andarono nella direzione contraria a quella indicata da Esiodo. L'attributo della verità viene infatti riservato al *lògos,* racconto attendibile o discorso argomentante, mentre il *mythos è* identificato come "storia fiabesca, leggendaria". Il mito si trova così confinato nella poesia, che ne impiega i temi come materiali letterari, leggende utilizzate quali paradigmi delle vicende umane, come nell'elegia, o dell'enigma della condizione umana, come nella tragedia. In quanto poi si riferisce ad eventi irraggiungibili ad ogni indagine, il mito viene estromesso dalla storiografia: «Forse la mia storia, spoglia dell'elemento fantastico, accarezzerà meno l'orecchio; ma basterà che la giudichino utile quanti vorranno sapere ciò che del passato è certo» (Tucidide, *La guerra del Peloponneso* I, 22, 4). Anche la filosofia si muove in quest'area di sospetto verso il mito, fin da quando Senofane critica l'antropomorfismo delle mitologie: tra la pretesa del *mythos* di mostrare la verità narrando e la capacità del *lògos* di dimostrare la verità argomentando, la filosofia greca sceglie la seconda strada. Saranno poi i sofisti a radicalizzare la contrapposizione tra il *mythos,* inteso come discorso/sto- ria non vera, e il *lògos,*

discorso vero. La frattura si consuma a vantaggio del pensiero dialettico.

Occorre però anche ricordare come numerosi siano i filosofi che, pur ribadendo la contrapposizione, non appaiono totalmente negativi nei confronti del mito. Lo stesso Aristotele attribuirà ad esso una parentela con la speculazione filosofica, riconoscendo nell'atteggiamento della meraviglia l'origine di ambedue. Ma la testimonianza più chiara ci viene da Platone: non teme di assimilare i miti alle favole per bambini (*Gorgia* 527a) e di riservarli ai poeti *(Fedone* 61b), uomini che dovranno essere cacciati dalla città in quanto mentitori *(Repubblica* 605b); eppure egli stesso ricorrerà ai miti e ne creerà di nuovi, unica via per raffigurare la ricchezza di una realtà inaccessibile alla pura argomentazione. Così il *mythos* torna ad essere in continuità con il *lògos.* Lo sarà anche quando, fin da epoche antiche, ma soprattutto con lo stoicismo e il neoplatonismo, si cercherà di far emergere una verità dal mito, il *lògos* dal *mythos,* attraverso una sua interpretazione allegorica. Il recupero si fonda sul presupposto che il parlare mitico sia soltanto una veste, che nasconde un insegnamento segreto; ma il prezzo che si paga è la rinuncia al mito in sé e la sua subordinazione al *lògos,* che mostra invece la verità in modo diretto.

L'insieme della vicenda del mito nel mondo antico configura i termini del problema nei suoi elementi essenziali. Se il mito, come vuole Platone, appartiene alla *potesis* ed è un narrare 'non obbligante', a differenza del *lògos* che è discorso argomentante e quindi 'obbligante', è anche vero che le due forme del pensiero/parola non appaiono mai del tutto separate, come suggerisce lo stesso termine di *mythologhia.* Occorrerà allora chiedersi a quale livello il *mythos* diventa 'non obbligante' e a quale invece esso è *lògos* portatore di verità. Soprattutto ci si dovrà domandare se l'originaria percezione del *mythos* come discorso vero e *lògos* per eccellenza sia il frutto di un fraintendimento o di uno stadio inferiore del pensiero, che la ragione dialettica svela, mostrando la reale natura del mito come finzione o involucro caduco, ovvero se il fraintendimento non risieda proprio nell'incapacità di cogliere la natura propria del pensare mitico rispetto ad ogni altra modalità del pensare umano. In questo caso il problema si sposta verso l'individuazione di tale natura, abbandonando la troppo immediata domanda sulla verità. C'è da aggiungere poi che la stessa cultura greca offre la formulazione di una seconda problematica concernente il mito, quella a riguardo dei suoi contenuti. Platone afferma che i miti sono racconti «intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell'aldilà» *(Repubblica* 392a); ma è lo stesso Platone a definire miti le favole di Esopo *(Fedone* 61b). Nasce così la domanda se i contenuti del mito siano limitati a materiali religiosi, in particolare politeistici, e alla relativa esperienza, oppure si ricolleghino all'intera esperienza esistenziale.

2. RIPRESA DEL PROBLEMA IN EPOCA MODERNA - Il mondo greco lasciava in eredità una problematica ampia. Ma il suo ultimo esito, nell'epoca ellenistica, era l'affermarsi di quell'interpretazione allegorica che rende il mito accettabile alla ragione, ma svuotandolo di un significato autonomo: il mito diventa figura di altro da sé. Si potrebbe in qualche modo considerare più coerente la posizione dei padri della chiesa, che rifiutano totalmente i miti, in quanto favole intorno a falsi dèi, opponendo alla menzogna del mito la verità delle narrazioni storiche della Bibbia. Da queste negazioni e rifiuti il mito non si staccherà, per l'essenziale, neppure nel rinascimento. La ripresa di temi e materiali mitologici, in questo periodo, non nasce da un diverso apprezzamento della natura del mito o da un'indagine scientifica su di esso. L'interesse per le mitologie antiche è dettato piuttosto dal riconoscimento del valore poetico delle loro espressioni; per il resto esse vengono percepite come raffigurazioni delle credenze religiose del paganesimo.

Il problema della natura e quindi della verità del mito fa la sua apparizione in epoca moderna con *G.B. Vico* (1668-1744). Il mito, per Vico, non è un complesso di favole da contrapporre al mondo reale della ragione. Esso è il prodotto del pensiero umano nel secondo grado del suo sviluppo, allo stesso

tempo 'forma' dello spirito e 'epoca' della storia. Al pari del linguaggio e della poesia il mito è creazione della fantasia, quando gli uomini «avvertiscono con animo perturbato e commosso» *(Scienza nuova* I, 92). È la dimensione poetica della mente umana che si esprime nella fantasia, attraverso un processo di creazione dalle idee. Per ciò che concerne i miti, Vico dirà che la «natura poetica a corpi diede l'essere di sostanze animate di dèi, e gliele diede dalla sua idea» *(ibid.* II, 51). Così Vico da una parte afferma l'autonomia del pensare mitico e dall'altra riconduce alla fantasia l'origine di tale espressione dell'umanità fanciulla.

L'intuizione del Vico non ebbe seguito immediato: il "secolo dei lumi" non poteva conciliare l'assoluto della ragione con il riconoscimento di una verità autonoma a un prodotto dell'attività della fantasia. Il mito per gli illuministi appartiene alla notte dello spirito, e si configura come favola infantile, conglomerato di assurdità, vera malattia dello spirito umano. Solo il romanticismo, con la sua esaltazione dell'intuizione e dell'immaginazione, poteva rompere questo quadro negativo. Così *F. W.J. Schelling* (1775-1854) potrà rivendicare alla mitologia il ruolo di manifestazione dell'assoluto e di condizione necessaria dell'arte, negando ii valore allegorico del mito, il cui rapporto con la verità va classificato invece come 'tautegorico': il mito non dice un'"altra cosa", ma ciò che esso dice, e che non può essere detto in modo diverso. È nell'ambiente nutrito dalle riflessioni di uno Schelling o di *J.G. Herder* (1744-1803) che la scienza moderna del mito comincia a muovere i suoi primi passi agli inizi del XIX secolo. In questo contesto si collocano uomini come *Ph. Buttmann* (1764-1829) e *K.O. Mùller* (1797-1840), che riconoscono il mito come espressione spontanea di verità propria di una fase antichissima della cultura umana. Superando il problema di un'origine razionale o fantastica del mito, essi ne rifiutano sia l'interpretazione allegorica che una svalutazione nei confronti del pensare logico. Ph. Buttmann insisterà poi su un apprezzamento e una contemplazione degli enunciati mitici in sé, mentre K.O. Miiller si porrà più su una strada di spiegazione del mito, identificandone l'originalità nel suo essere un pensare indissolubilmente congiunto con l'immagine e il suo significato.

Ed è ancora l'ambiente romantico che supporta la teoria simbolista di *G.F. Creuzer* (1771-1858), in cui la religiosità, che nasce dall'esperienza delle epifanie del divino nelle manifestazioni della natura, viene successivamente elaborata in una dottrina che si nutre di simboli e si esprime nei miti: il mito è la veste dei ^simbolo, da cui l'interpretazione deve liberarlo. L'ostracismo, che il razionalismo imperante decretò nei confronti del simbolismo di Creuzer, fu ancor più netto nei riguardi di *J.J. Bachofen* (1815-1887), il cui pensiero tornò di attualità solo agli inizi del Novecento. La verità del mito è, per Bachofen, strettamente legata al tempo preistorico in cui nasce: il mito testimonia una struttura intellettuale preistorica, che si rifiuta ad ogni interpretazione al di fuori di essa. È questa di Bachofen una posizione anti-intellettualista che non mancherà di avere seguaci nel nostro secolo.

3. NASCITA E SVILUPPO DI UNA SCIENZA DEL MITO - L'elemento linguistico nell'analisi del mito fa la sua prima apparizione con *F.M. Miiller* (1823-1900), principale esponente della "scuola filologica", ovvero "scuola della mitologia della natura". Per Max Miiller il linguaggio sorge come espressione fonetica delle reazioni degli uomini di fronte ai fenomeni e alle forze della natura. Ma quando, in una seconda fase, si perde la percezione del legame esistente tra espressione fonetica e fenomeno, le parole vengono assunte come denominazioni di figure mitiche individualizzate, giungendo così alla personificazione delle forze naturali. Il mito è dunque frutto di un errore linguistico, conseguenza di una deficienza originaria del linguaggio dovuta alla sua non univocità. La mitologia è un discorso patologico, è un prodotto dei limiti del linguaggio, va studiata attraverso le comparazioni etimologiche per risalire ai valori primordiali delle parole, scoprendo in tal modo come i 'nomina' siano diventati 'numina'. Così il linguaggio diventa strumento di uno svuotamento del

i

mito per approdare ad un naturalismo religioso.

Al mito come mondo dell'apparenza, frutto dell'illusione prodotta dalla perversione metaforica del linguaggio, si contrappone la nozione di mito come stadio 'selvaggio' del pensiero, che si formula all'interno della "scuola antropologica", in particolare con *E.B. Tylor* (1832-1917) e *A. Lang* (1844-1912). Il mito è l'espressione del pensiero nel momento pre-logico, tipico delle civiltà antiche. La sua apparente irrazionalità è tale solo per noi; in realtà esso è un sistema coerente, che esprime la visione del mondo propria dei popoli primitivi. In tal modo il mito è la forma primitiva della religione e della filosofia, la cui comprensione è possibile solo a partire da una rinuncia a giudicarlo secondo le categorie del pensiero logico. La sua è una razionalità 'selvaggia'.

Condivide con la "scuola antropologica" la contrapposizione tra pensiero logico e pensiero selvaggio, ma nega a questo ogni forma di razionalità, una corrente interpretativa del mito che affonda le sue radici nel razionalismo positivista e che vede in
W. Wundt (1832-1920) il suo più autorevole interprete. Già *A. Comte* (1798-1857) aveva individuato nel mito il prodotto dello stadio teologico o fittizio, in cui i fenomeni naturali vengono attribuiti a esseri divini. Per Wundt, esponente di un positivismo evoluzionista e fondatore della psicologia sperimentale moderna, il mito è un prodotto del sentimento e quindi della soggettività. Non c'è alcun contenuto di verità oggettiva nel mito, in quanto le rappresentazioni mitiche trasmettono reazioni affettive e non elementi della realtà che suscita tali reazioni. A questo radicale deprezzamento razionalistico del mito si ricollegano diversi studiosi, come *H. Usener* (1834-1905), che vede nelle rappresentazioni mitiche un fatto involontario e inconscio che precede il pensiero logico razionale, di come *P. Ehrenreich* (1855-1914), che con Wundt assimila il mito alla fiaba, specificandosi quello solo per i protagonisti, costituiti da eroi e dèi. Culmine di questa tendenza razionalista è l'opera di *W. Neste* (1865- 1959): «Rappresentazione mitica e pensiero logico si oppongono. Quella è immaginativa e, involontariamente, crea e produce a partire dall'inconscio; questo è concettuale, distingue e unisce intenzionalmente e coscientemente» (*Vom Mythos zum Logos,* 1). La progressiva affermazione del pensiero logico sul mito è la vittoria della ragione sull'oscurantismo dei popoli di cultura inferiore. Alle prospettive positiviste si rifanno pure gli esponenti della ''nuova scuola storico-filologica" tedesca. Così *U. von Wilamowitz-Móllendorff* (1848-1931) identifica i miti con le favole, senza legami con la verità, mentre *O. Gruppe* (1851-1919) considera il mito come una traduzione in termini leggendari di eventi storici, quali i conflitti o le migrazioni. Su questa linea si pone anche *M.P. Nilsson* (1874-1967), per il quale la mitologia sorge dalla confluenza di elementi di origine eziologica, rituale, storica, immaginaria.

Non diversamente negativa nei confronti del mito si mostra la "scuola storico-culturale", ma con motivazioni diverse. Per *W. Schmidt* (1868-1954) è nella razionalità che va cercata l'origine della religione, mentre la elaborazione mitica, frutto dell'immaginazione, rappresenta un momento secondario e una involuzione rispetto all'originaria percezione dell'idea di un essere supremo. In continuità con Schmidt, *L. Walk* (1885-1949) fa scaturire il mito da un processo in cui si incontrano elementi razionali e immaginativi; interessante è soprattutto che Walk parli del mito come di una filosofia naturale primitiva, quindi di per sé areligioso, utilizzabile come espressione di ogni forma religiosa, anche rivelata.

Sulla strada dell'interpretazione irrazionalista del mito incontriamo invece *L. Lévy-Bruhl* (1857-1939). L'origine del mito è strettamente legata alla mentalità pre-logica e irrazionale dei popoli primitivi. Esso sorge come rappresentazione collettiva, che serve ad assicurare un'appartenenza sociale non più sentita come immediata. Nei *Carnets,* editi postumi, Lévy-Bruhl modificò il suo pensiero: quello che prima appariva come storia sacra delle società inferiori, viene ora definito come storia reale di un mondo e di un tempo diversi dal nostro, in quanto relativo ad una dimensione della realtà che va oltre l'esperienza, ma con questa

solidale. Non lontano dalle prime posizioni di Lévy-Bruhl è *H. Bergson* (1859-1941), che attribuisce ai miti, considerati però delle finzioni e frutti indiretti di un residuo istintuale, il compito di salvaguardare il reale minacciato dagli effetti nocivi dell'intelligenza. Ancor più positivo verso il mito è *R. Otto* (1869-1937), per il quale la religione ha un'origine irrazionale, emozionale, attraverso l'applicazione della categoria del 'numinoso' alle espressioni della vita; il mito rappresenta la modalità propria della conoscenza del 'numinoso' come la scienza lo è per il fenomenico. Sempre su questa linea si pone *G. van der Leeuw* (1890-1950): il mito è «una parola pronunciata, che ripetendosi possiede la potenza decisiva» (*Fenomenologia,* 322); non spiega, crea; è esso stesso realtà presente e vissuta; come azione santa è strettamente collegato al rito e si caratterizza come fuori del tempo e senza tempo; reintrodotto nel tempo diventa 'saga', quando fonda un culto diventa "leggenda cultuale", quando decide della salvezza dell'ascoltatore diventa "discorso sacro".

Il legame tra mito e rito viene ribadito da *K.Th. Preuss* (1869-1939), per il quale il mito, come espressione del 'numinoso' e della religiosità nella sua fase più antica, magica, serve a legittimare la situazione presente fondandola su un evento che appartiene all'epoca primordiale. Anche la psicoanalisi si accosta al problema del mito, in particolare con *C.G. Jung* (1875-1961). Per Jung il mito è una rappresentazione degli archetipi che appartengono all'inconscio collettivo; esso costituisce quindi un'espressione simbolica del dramma inconscio dell'anima. Viene così esclusa ogni domanda circa la verità dei miti, di cui si ritiene solo la funzione vitale. Un vertice delle correnti irrazionaliste si tocca con *K. Kerényi* (1897-1973): l'unica attitudine lecita di fronte al mito è quella del puro ascolto, come si fa di fronte ad un brano di musica; quanto alla natura del mito, esso si configura come fondazione della realtà, non però attraverso cause, ma attraverso precedenti primordiali: «Essi sono le *archaf* alle quali ogni singola cosa, anche presa per se stessa, risale, per creare se stessa da esse, mentre esse rimangono vitali, inesauribili, insuperabili» (*Prolegomeni*, 21).

Contro le tesi sull'origine irrazionale del mito si pone *E. Cassirer* (1874-1945). Riportando il problema del mito a quello del linguaggio, Cassirer osserva che ambedue sono radicati in una forma di pensiero, definita 'metaforica', che si distacca dal pensare teoretico o discorsivo: «Se quest'ultimo tende all'allargamento, al collegamento, alla connessione sistematica, per converso l'attività linguistica e mitica tende alla densità, alla concentrazione, al rilievo che isola» *(Linguaggio e mito,* 86). C'è dunque una logica del mito, che differisce dalla logica del pensiero teoretico e scientifico. In essa si esprime una oggettività, che è l'esperienza stessa del mondo, di una realtà spirituale convertita in elemento sensibile, in quanto colta in forma simbolica, in una simbologia non convenzionale ma 'ipostatica': il contenuto si risolve nella parola, nel mito, che diventa così 'il' concreto reale. In modo diverso, ma rifiutando ugualmente le tendenze irrazionaliste, si muove la "scuola funzionalista", il cui maggiore esponente è *B. Malinowski* (1884-1942). Il mito è un fenomeno culturale, con il quale si giustifica e legittima la realtà attuale, risolvendo difficoltà e contraddizioni della vita quotidiana. II suo legame non è quindi con la problematica religiosa o filosofica dell'uomo, ma con le dinamiche sociali ed economiche. Il mito non è una forma di conoscenza ma una soluzione ai problemi della vita, alla pari del rito con cui si sviluppa. Non c'è una dimensione simbolica del mito, ma solo una funzione di rafforzamento dell'ordine, delle tradizioni, del costume e quindi della coesione sociale.

4. IL DIBATTITO CONTEMPORANEO - Dal XVIII secolo fino alla prima metà del XX lo sviluppo della scienza del mito ha intrapreso strade diverse, a volte complementari e a volte divergenti. Nel loro insieme esse costituiscono un reticolato di opzioni che a tutt'oggi forma la base di ogni scelta valutativa e interpretativa del mito. Al di là infatti delle caratterizzazioni dipendenti dai singoli approcci, la problematica intorno al mito deve pur sempre misurarsi con la individuazione della sua origine nell'ambito della razionalità o della

emotività-fantasia, con il suo legame con il linguaggio e più in genere con il mondo simbolico, con il suo riferimento specifico all'esperienza religiosa ovvero all'esperienza esistenziale in genere, con la sua finalità conoscitiva o con la sua funzione vitale e sociale, con i legami che esso ha o non ha con il rito. È all'interno di queste domande che si muove la ricerca contemporanea, le cui tendenze più significative possono essere illustrate ancora attraverso alcune figure rappresentative di studiosi.

Un primo accenno merita *A.E. Jensen* (1899-1965). Esponente della "scuola morfologico-culturale", Jensen vede nel mito l'espressione di una particolare esperienza del reale, che traduce il rapporto dell'uomo al mondo nei termini delle origini, della fondazione di questo. Non si tratta di un atto conoscitivo, ma di un'esperienza in cui il quotidiano viene immediatamente intuito nella forma dei processi creativi. È chiaro che in questa prospettiva veri miti sono soltanto quelli di origine, non quelli eziologici. Interessante è pure l'accentuazione che Jensen dà al legame tra mito e rito, essendo l'uno l'aspetto teoretico e l'altro quello operativo di una medesima esperienza; così il rito drammatizza il mito, o la narrazione di questo può essere già un atto di culto. Con ciò però Jensen resta lontano da alcune esagerazioni che avevano caratterizzato, negli anni trenta, la ''scuola del mito e rito", la quale vedeva nel mito il testo di accompagnamento dell'azione sacra, dando quindi al rito, considerato come celebrazione del rinnovamento del tempo e del ciclo della natura, la precedenza sul mito: al di fuori del culto il mito perderebbe ogni valore. Pur non costituendone il nucleo centrale del pensiero, il rapporto tra mito e rito aveva avuto un ruolo importante anche nel fondatore della scuola storico-religiosa italiana, *R. Petlazzoni* (1883-1959): è infatti nei riflessi rituali che il mito esprime il suo influsso sulla vita sociale nella dimensione della sacralità. Il mito infatti è storia sacra, ed è storia vera, non fantasia, anche se dotata di una verità relativa ad una cultura, quella primitiva, il cui approccio alla realtà è di tipo esistenziale e non razionale: il mito è vero per chi è all'interno di questa cultura. Su questa linea *A. Brelich* puntualizza la natura propriamente religiosa del mito: con esso viene offerto un senso alla realtà, sottraendola alla contingenza e assicurando l'uomo nei confronti di ciò che gli appare incontrollabile.

Per le tendenze irrazionaliste si è già visto sopra il contributo di Kerényi. Erede rappresentativo di esse è pure *M. Eliade.* Il mito è "storia esemplare": attraverso di esso l'uomo è reintegrato nell'"eterno presente", nel tempo sacro in cui la storia di ciò che è stato all'origine diventa paradigmatica, un precedente la cui accettazione e imitazione sottrae al divenire profano. La ripetizione del mito svincola l'uomo dall'insignificanza del tempo cosmico, proiettandolo nell'"eterno presente", in cui origine e fine sono omologate, e conducendolo all'esperienza dell'intemporale, in cui si identifica ciò che è primordiale con ciò che è reale, colto nella sua dimensione trascendente. Il ribaltamento del valore del mito è qui completo: se il vero si identifica con il sacro, solo il mito è autentico accesso alla verità, e non come rivestimento narrativo di essa, ma come evento che la fonda. È pure da notare come il pensiero di Eliade sia agli antipodi del funzionalismo: se per Malinowski il mito è costruito a partire dalla realtà, per Eliade la realtà è costruita a partire dal mito; se per questo il mito è realtà sacra, per quello è realtà sociale e profana.

Quest'ultimo accenno permette di introdurre alcune considerazioni sulla "scuola sociologica" francese. A partire da E. *Durkheim* (1858-1917), in particolare con *M. Mauss* (1872-1950) si era cercato di distaccare la nozione di mito dal riferimento al mondo dei sentimenti e della visione individuale della realtà. Il mito appare piuttosto a Mauss come un sistema simbolico istituzionalizzato che, al pari della lingua, permette di organizzare l'esperienza. Il mito mette all'opera categorie mentali e moduli di articolazione del reale che sono al tempo stesso i fondamenti della comunicazione e della solidarietà sociale. Un ulteriore passo viene compiuto in questa direzione da *G. Dumezil:* nel mito si riflette un'ideologia che è parimenti rintracciabile nella struttura sociale e nello

stesso ordine del discorso. Ciò che nei miti si esprime sono strutture di pensiero.

È su questo terreno che si innesta la riflessione, per tanti versi nuova, di *C. Lévi-Strauss*. Ma le strutture cui *Lévi-Strauss* fa riferimento non sono quelle culturali, bensì quelle universali del dinamismo dello spirito. 11 mito è un linguaggio, attraverso il quale si vogliono superare tensioni e contraddizioni, riconducibili in genere al conflitto tra natura e cultura. Ma ciò che qualifica il mito non è il contenuto, come mostra la varietà dei 'codici' tra loro omologabili che esso può usare, bensì la struttura particolare che questo linguaggio che è il mito assume. Il contenuto è variabile, ma la struttura del mito non varia, e ciò che una scienza del mito deve cogliere non è il significato del singolo mito, ma la grammatica con cui sono collegate tra loro le singole unità relazionali elementari, i 'mitemi'. C'è un unico messaggio che tutti i miti trasmettono, ed è la mediazione delle opposizioni. E con questo al mito viene riconosciuto il massimo della verità, ma una verità senza contenuto. Il mito rivela la logica dello spirito.

La svolta che *Lévi-Strauss* propone nello studio del mito è al tempo stesso ricca di suggestioni e di interrogativi. Tra quelli sollevati in sede storico-religiosa, si può ricordare il contributo di *G.S. Kirk,* il quale si chiede se la logica binaria che *Lévi-Strauss* pone alla base di tutti i miti non dipenda forse dal particolare materiale mitologico preso in esame. Muovendo al tempo stesso critiche al funzionalismo, Kirk giunge ad una tipologia articolata dei miti, in cui

distingue: miti di carattere narrativo, vicini alle leggende; miti di carattere operativo, che vengono ripetuti nei riti; miti di carattere escatologico, che rispondono al timore della morte. Se l'opera di Kirk riflette le preoccupazioni storiche e contenutistiche che lo strutturalismo di *Lévi-Strauss* emarginava, gli interessi interpretativi del mito trovano altri difensori contro l'esaurimento della sua intelligenza nella sua decodificazione. Così un filosofo come *P. Ricoeur* rivendica al mito la sua qualità di messaggio. Come simbolo secondario, simbolo sviluppato in racconto, il mito è, per *Ricoeur*, una interpretazione narrativa dell'enigma dell'esistenza. Se è vero poi che non è possibile una comprensione piena del mito al di fuori dell'esperienza di ciò che esso designa in enigma, con questo non è però negata la strada ad ogni interpretazione: non certo quella allegorica, che svuota il mito di se stesso, bensì una interpretazione che è restaurazione del senso. L'approccio strutturale non è rifiutato, ma ricondotto ai suoi limiti di svelamento dell'ordine che permette la significazione; il momento decisivo dell'interpretazione è però quello ermeneutico, in cui il simbolo, di cui il mito si nutre, viene colto in quella ripresa del senso che dalla 'translatio' metaforica fa emergere, nella dialettica fra archeologia e teleologia del senso, la ricchezza dell'essere nel cui orizzonte l'uomo è posto e a partire dal quale quindi egli si comprende.

5. ORIENTAMENTI - La panoramica storica ha mostrato quanto ampio e variegato sia stato e sia il dibattito intorno al mito. Impossibile e mortificante sarebbe ridurre il tutto ad una visione unitaria. Utile e praticabile appare invece l'evidenziazione di alcuni dati di fatto.

L'ancora diffusa convinzione che il mito sia equiparabile ad un racconto leggendario e favolistico, privo di ogni riferimento alla verità, con cui può essere confuso solo da popolazioni o in epoche storiche appartenenti all'infanzia dell'umanità, trova riscontro solo in ben limitati orientamenti del passato, legati a pregiudizi illuministici e positivistici. Solo la latente permanenza di tali pregiudizi, frutto di un assolutismo della ragione, può spiegare come ancor oggi si manifesti tanta diffidenza verso il mito. La storia del pensiero ci mostra al contrario come l'atteggiamento prevalente, manifestato dai diversi orientamenti di interpretazione, al di là delle molte differenziazioni, sia un atteggiamento positivo. È difficile, se non impossibile, oggi negare che il mito sia portatore di verità, ovvero che il *mythos* sia un *logos*.

I problemi e le differenziazioni nascono quando si tratta di determinare la natura di tale verità. Occorre al riguardo notare come l'origine prima delle

differenziazioni sia spesso da individuare nella diversità di approccio al problema. Che lo si affronti da storici delle religioni, da etnologi, da storici della letteratura, da psicologi o sociologi, da filosofi, è evidente che la prospettiva di analisi non è priva di conseguenze per il risultato. Si può anche affermare che, spogliati della loro assolutezza e caratterizzati come visioni convergenti, i risultati diversi spesso possono essere colti anche come complementari.

II problema dell'origine razionale o emozionale del mito non è decisivo per il suo apprezzamento. Un atteggiamento negativo verso il mito può accompagnare anche un riconoscimento della sua razionalità, se questa viene però contrassegnata come 'inferiore'; e viceversa, affermare una origine del mito dalla sfera del sentimento può convivere con un apprezzamento positivo, se in quella sfera si riconosce il luogo privilegiato dell'accesso al trascendente. In ogni caso il problema dell'origine sembra doversi oggi distaccare dal riferimento a questa o quella facoltà umana. La produzione del mito appare piuttosto avere a che fare con la totalità dell'approccio dell'uomo alla realtà, al di là delle sue specifiche funzioni, coinvolgendo la globalità del suo essere nel rapporto verso i problemi ultimi dell'esistenza. È tuttavia evidente che la struttura linguistica e narrativa del mito rivela un coinvolgimento della dimensione conoscitiva e comprensiva dell'uomo, senza che questa ovviamente escluda una presa di posizione e quindi un'esperienza vitale dell'oggetto stesso della comprensione.

Il problema del mito come forma del pensiero e quello del mito come insieme di contenuti particolari attinenti alle origini della realtà o al suo esito ultimo, rappresentano due livelli di indagine diversi, anche se strettamente connessi. Il primo dà ragione a tutti quegli approcci al mito che cercano di specificarne la natura simbolica o di precisarne la struttura razionale. Il secondo rappresenta il punto di partenza di ogni sua classificazione in prospettiva storico-religiosa o etnologica. Percorrere unicamente la prima strada significa giungere ad una caratterizzazione così generale e generica del mito, che di fatto ne annulla la specificità all'interno di una modalità di pensiero più vasta, identificata solo in negativo, come alternativa a quella argomentativo-dimostrativa che fa uso dell'astrazione. Percorrere unicamente la seconda strada salvaguarda sì la specificità del pensiero mitico, ma a prezzo di una rinuncia alla sua autentica comprensione. Ciò non toglie che le esigenze dell'analisi possano condurre di volta in volta ad accentuare l'uno o l'altro livello d'indagine.

Si può così distinguere tra il "pensare mitico", il mito, e il "pensiero mitico", le mitologie. Con il primo ci si può riferire a quella particolare modalità del pensare umano in cui confluiscono in genere i seguenti caratteri; utilizzazione di procedimenti simbolici in una forma narrativa; riferimento contenutistico ai problemi ultimi dell'esistenza, la cui ricchezza eccede ogni categorizzazione; coinvolgimento e presa di posizione al tempo stesso razionale e vitale; espressione del carattere 'ontologico' dell'asserto attraverso la sua collocazione in un tempo fuori del tempo; indicazione del carattere 'fondante' dell'asserto attraverso la forma dell'evento; soluzione dell'enigma esistenziale per mezzo di una vicenda che compone i contrari e collega i distanti. Quanto poi al pensiero mitico, al contenuto di questo pensare, esso si presenta caratterizzato dall'agire di esseri divini, o a questi assimilati per forze e poteri, e quindi da un legame con la dimensione religiosa nella sua globalità, vista come fondante l'intera realtà naturale e culturale dell'esistenza; infine, gli ambiti di azione che il pensiero mitico abbraccia possono essere catalogati come di fondazione (delle divinità, del cosmo, dell'uomo, delle situazioni naturali e culturali) e di salvezza o escatologici.

È evidente che il mito non ha alcuna pretesa di verità storica, nel senso corrente del termine, non essendo il suo contenuto un evento situabile in un tempo e in uno spazio specifico. II tempo e lo spazio del mito sono quelli 'primordiali', proprio per dirci che ciò che esso narra è qualcosa che non è avvenuto in nessun tempo e in nessun luogo, ma semplicemente 'è'. Si può

quindi anche dire che la verità del mito appartiene alla storia, ma non in quanto riferibile alla singolarità dell'evento, bensì a quella dimensione ultima della storicità che è costituita dall'esistenza. Come tale, la verità del mito è proponibile sempre e ad ogni uomo. In essa la comprensione dell'esistenza passa attraverso quella particolare modalità del pensare che è il pensare mitico, ultimamente irriducibile al pensare argomentativo: questo è escluso da due caratteristiche del pensare mitico, che sono il "di più" di significato connesso alla dimensione simbolica e il coinvolgimento esistenziale richiesto dalla dimensione vitale (il mito è vissuto prima e mentre è raccontato).

La distinzione sopra operata tra pensare mitico e pensiero mitico permette di comprendere come temi o elementi mitici, appartenenti al contenuto del pensiero, possano essere distaccati dal tessuto narrativo e rielaborati in altre forme di pensiero.

Permette pure di comprendere come i tratti fondamentali del pensare mitico, in particolare quelli simbolici, si ritrovino necessariamente in ogni forma del pensiero e che, avendo per oggetto realtà la cui ricchezza trascende i limiti del linguaggio, vogliano comunicare queste realtà senza limitarne la ricchezza. Permette infine di comprendere che se la demitologizzazione è possibile e doverosa per cogliere l'intenzione del mito, la demitizzazione è impossibile e nociva se non si vuole perdere il messaggio del mito.

Concesso dunque che il mito ha un senso e una verità da comunicare, attinenti alla realtà profonda della concezione del mondo, dell'uomo e del divino, è possibile, da ultimo, interpretare il mito? È l'ambiguo concetto di interpretazione ad entrare qui in gioco. Al di là di ogni concorrente teoria, è tuttavia chiaro che ogni interpretazione comporta elementi di soggettività da una parte e introduce fattori di depauperamento dall'altra, se non vuole essere pura e impossibile ripetizione dell'enunciato. All'interno di questi limiti, occorre dire che l'interpretazione del mito è possibile e doverosa. La strada è quella della scoperta della 'grammatica' del mito, ma anche dei suoi legami contestuali ad una cultura e ad una storia in cui è sorto e si è tramandato. L'approdo potrà essere in un linguaggio che traduca simbolo con simbolo e riproponga esperienze omologhe a quelle che il mito vive, celebra e trasmette. L'uscita dal linguaggio simbolico potrà verificarsi solo nella direzione del pensiero riflessivo, che sappia però mantenere viva la coscienza della ricchezza inesauribile, del "di più" di significato che il simbolo custodisce e che si rifiuta ad ogni riduzione.

II - IL MITO NELL'AT E NEL NT — L'evoluzione e le oscillazioni, che il concetto di mito presenta nella storia del pensiero, contrassegnano evidentemente anche la problematica relativa alla presenza di dimensioni e materiali mitologici nell'AT e nel NT. Due fattori in particolare influiscono su questa problematica: l'atteggiamento positivo o negativo nei riguardi del valore di verità del mito; la considerazione ampia o ristretta del concetto stesso di mito. Si è già visto come nell'epoca patristica, e poi in quella medievale, mentre l'ambiente culturale circostante assimila i miti alle favole, il pensiero cristiano nega l'esistenza di miti nella letteratura biblica, opponendo anzi la verità e storicità di questa alla falsità e alla natura leggendaria dei miti pagani. Lo stesso rapporto tra atteggiamento della cultura del tempo e posizione degli esegeti è riscontrabile nel giudizio sulla presenza del mito nella Bibbia lungo la storia. L'analisi svolta nel punto I, a riguardo dell'evoluzione della considerazione del mito nella storia del pensiero, ci esime dal ripetere ora in dettaglio il percorso per ciò che concerne l'approccio degli esegeti al problema. Ci limitiamo ad alcuni accenni, prendendo successivamente in esame il problema dal punto di vista dell'AT e poi del NT

1. L'AT E IL MITO

- a. *Il sospetto nei confronti del mito* - II problema del mito ha ricevuto una prima considerazione, relativamente a Gen 1-3, da parte di *J.G. Eichhorn* e *J.Ph. Gabler* alla fine del XVIII secolo: reagendo alla comune considerazione del mito

come fantasia poetica, Eichhorn e Gabler vedono nel mito una forma infantile e sensibile del linguaggio con cui i popoli antichi manifestano la verità eterna. È evidente in questa concezione l'influsso del nascente romanticismo. La problematica aperta da Eichhorn e Gabler trovò seguito soprattutto con *W.M.L. de Wette* che, agli inizi del XIX secolo, influenzato dall'interpretazione poetica del mito di Herder, attribuirà interi complessi narrativi biblici alla fantasia mito-poietica.

Ma sarà solo con *H. Gunkel,* tra la fine del secolo scorso e gli inizi del nostro, che il problema del mito si misurerà più concretamente con la dimensione letteraria dell'AT. Per Gunkel «l'indole della religione di Jhwh nei suoi tratti specifici è sfavorevole ai miti», e questo in quanto il mito è essenzialmente una "storia di dèi", impossibile quindi ad essere conciliata con il monoteismo della religione veterotestamentaria (*Generis,* XIV). Non si può certo negare che l'influsso delle culture e delle religioni dell'Oriente antico, nei tempi più remoti e poi soprattutto nei secoli più vicini all'era cristiana, abbia comportato l'introduzione di elementi mitologici nel tessuto della letteratura veterotestamentaria. Ma l'assunzione di tali elementi sarebbe avvenuta solo a prezzo di una loro 'demitizzazione'. Storicizzati o ridotti a funzioni puramente simboliche, essi avrebbero perso il loro carattere propriamente mitico, come rappresentazioni del divino frutto dell'immaginazione. Non diversamente si esprimerà la scienza veterotestamentaria anche più recentemente. Dirà *O. Eissfeldt*: «Un vero mito presuppone almeno l'esistenza di due dèi, l'uno opposto all'altro... Per questo motivo non poté esistere in Israele un vero mito. Il materiale mitico e le allusioni ai miti che troviamo nell'AT penetrarono in Israele dall'esterno, non senza però essere purificati a fondo da certe concezioni» *(Introduzione,* I, 93s).

Non è difficile scorgere dietro simili affermazioni il riflesso di quella concezione illuministico-positivistica del mito, che vede in esso il frutto di reazioni soggettive dell'affettività, privo di ogni valore di verità e di realtà. Questa configurazione negativa comporta il rifiuto del mito in quanto tale nella letteratura biblica. E sempre riferendosi ad una concezione del mito come essenzialmente politeista e antistorico, assimilabile alle fiabe, che i documenti del magistero ecclesiale rifiutano la presenza dei miti nei testi biblici, con particolare riferimento ai primi capitoli della Genesi. Così nella dichiarazione della Pontificia Commissione Biblica del 1909 si nega che Gen 1-3 contenga «elementi favolistici derivati dalle mitologie e cosmogonie dei popoli antichi». E, più di recente, l'enciclica *Humani generis* (1950) dirà che «le narrazioni popolari inserite nelle sacre Scritture non possono affatto essere poste sullo stesso piano delle mitologie o simili, le quali sono frutto più di un'accesa fantasia che di quell'amore alla verità e alla semplicità che risulta nei libri sacri, anche del Vecchio Testamento».

b. *Gli influssi delle teorie mitologiche più recenti* - La ridefinizione positiva del concetto di mito, che caratterizza l'evoluzione del pensiero, soprattutto a partire dagli inizi del nostro secolo, tardò a manifestare i suoi influssi nell'ambito degli studi biblici. In realtà fin dal 1922 *S. Mowinckel* era andato sviluppando una teoria del mito cultuale della creazione, celebrato nella festa del nuovo anno, che anticipava le tematiche della "scuola del mito e rito". Ma non erano certo le assai discusse posizioni di questa scuola a poter operare una svolta, che va datata invece attorno agli anni '50. *H. Frankfort,* pur affermando un distacco di Israele dal pensiero mitico, nega un superamento totale di esso; anzi, Israele sarebbe creatore di un nuovo mito, quello della volontà di Dio. *J. Hempel* giunge a vedere nel mito una possibile forma di espressione della fede e riconosce in particolare nel mito di rivelazione un elemento fondamentale dell'AT. Ancor più chiaramente *G.H. Davies,* negando che il carattere politeistico sia connaturale al mito e definendo questo come un modo di pensare e immaginare il divino, riconosce la presenza di una mitologia nell'AT, espressa nei termini di personalità e di attività di Jhwh. A partire dunque dalla metà del

nostro secolo, al quadro unitario del rifiuto della presenza del mito nell'AT, si sostituisce una situazione fluida e controversa in cui, prima ancora che la valutazione dei singoli testi, occorre considerare a quale definizione di mito i singoli studiosi facciano riferimento. Proponiamo ancora qualche esempio tra i molti possibili. Il contributo di *3.L. McKenzie* fa esplicito riferimento a Cassirer e alla sua teoria del mito come forma simbolica; sulla base dell'accettazione del pensiero di Cassirer, McKenzie può giungere a definire mitologici diversi temi e testi veterotestamentari, anche se ammette procedimenti di storicizzazione del mito, ma pure di mitizzazione della storia. Alla nozione di mito come legittimazione dell'esistente propria di Malinowski, e a quella di Eliade che vede nel mito un modello esemplare, si rifà invece *W. Pannenberg,* per affermare la permanente vitalità della concezione mitica nel pensiero di Israele e l'impiego di soggetti mitici nella sua letteratura: non solo il mito non si oppone alla storia, ma diventa un modo per esprimere il carattere fondante di questa nei confronti del presente. C'è però anche chi, come A. *Ohler,* continua a mantenere un atteggiamento diffidente verso il mito e, pur accettando la trasposizione di elementi mitologici dall'ambiente pagano all'AT, giudica tale trasposizione come 'demitologizzante' in quanto frantuma l'unitarietà del mito e fa dei singoli motivi mitici materiali metaforici.

Ma ormai il confronto con le più recenti acquisizioni della scienza del mito è inevitabile. Già nel 1960 *H. Cazelles* notava da una parte il legame tra Bibbia e ambiente letterario dell'antico Oriente e quindi il legame con la forma mito-poetica in cui questo si esprime, e dall'altra che il mito è la forma letteraria che manifesta il bisogno dell'uomo di conoscere la divinità in forma personale e concreta; in questo senso il mito non è estraneo all'AT, anche se Cazelles invita a limitare l'uso del termine per indicare un genere letterario e di evitarlo in ambito dottrinale. L'esitazione di Cazelles è esplicitamente rimandata alle oscillazioni degli stessi etnologi nella definizione di mito. Occorre allora parlare, come alcuni propongono, ad evitare confusioni, di genere letterario "sacro-primitivo", così da salvaguardare la dimensione storica della rivelazione biblica? Ma non sono le varianti terminologiche a risolvere il problema, che così è solo rinviato.

c. *Elementi mitici e pensare mitico nell'AT* - Una volta che si accetta l'impostazione contemporanea del problema del mito, il rapporto tra questo e l'AT comporta almeno una duplice serie di domande. La prima concerne l'evidenziazione di tematiche, elementi e motivi mitologici in cui si esprime l'influsso dell'ambiente dell'antico Oriente sulla letteratura veterotestamentaria. Il panorama dei rapporti tra le mitologie sumere, accadiche, cananee, ittite e egiziane da una parte e i testi dell'AT dall'altra, a partire dagli studi di Gunkel in poi, ha ormai delineato alcuni punti acquisiti. Nell'AT rivivono elementi mitologici che dall'*Enumaelis e all'Epopea di Gilgames*, dal mito di *Enki e Ninmah* al ciclo di *Baal,* solo per ricordare alcuni dei testi più famosi, percorrono le mitologie dell'antico Oriente. I testi veterotestamentari in cui tali elementi sono presenti sono i più vari: da Gen 1-11 alle storie dei patriarchi, dal Deutero-Isaia a Ezechiele, da Giobbe ai Salmi, ancora solo per ricordare i principali. In particolare i rapporti tra AT e mito sono rilevabili in due precise sfere di contenuto: l'ambito della creazione e quello dell'escatologia. Carattere costante di tutti questi inserimenti di materiale mitologico è la purificazione da ogni riferimento politeistico e da ogni elemento di grossolano antropomorfismo. In questo si constata il distacco più netto fra la letteratura biblica e il pensiero mitico dell'ambiente circostante. C'è pure da riconoscere come più di una volta il materiale mitico subisca un processo di storicizzazione ovvero di riduzione a funzione puramente simbolica.

E tuttavia il problema del mito nell'AT non può dirsi concluso con la risposta a queste domande. Resta infatti un interrogativo più di fondo: se cioè nell'AT sia presente un "pensare mitico", inteso come drammatizzazione simbolica degli enigmi del mondo e dell'esistenza, percepita come fondante la realtà e come presa di posizione di fronte ad essa. Questi caratteri comuni alle definizioni

i

contemporanee del mito sono senza dubbio riconoscibili in diversi testi veterotestamentari, a cominciare dagli stessi "racconti delle origini", dove 'origine' non va intesa in senso temporale ma nella prospettiva appunto della fondazione interpretativa e vitale del reale. I testi di carattere mitologico riconoscibili nell'AT alla luce di questa definizione del "pensare mitico" non sarebbero in alcun caso confondibili con la fiaba o la leggenda, rappresentando semplicemente quell'espressione simbolico-drammatica che intende gettare una luce sui problemi ultimi del reale, evidenziandone l'ultima realtà come costitutiva dell'essere e del dover essere dell'esistenza.

È pure evidente che in questa prospettiva il problema del rapporto tra il mito e la storia assume un volto tutto nuovo. Il pensare mitico così inteso non è più concorrente con il pensare storico. Storiografia e mito sono due modi di rapportarsi al reale, diversi e non omologabili. Ambedue hanno riferimento alla storia, se per storia si intende accadimento reale. Ma, mentre la storia rivive nella storiografia come narrazione dell'evento, nel mito la realtà 'storica' rivive nell'esemplarità di un dramma simbolico che ne svela la perenne attualità ed efficacia nel tempo. Per questo affermare il carattere storico della rivelazione veterotestamentaria e biblica in genere non significa necessariamente dover negare la presenza in essa di un "pensare mitico". Questo si configura anzi come uno dei modi con cui la storia salvifica può essere fatta percepire come efficacemente presente nell'oggi dell'uditore.

2. IL NT E IL MITO

- a. *L'uso del termine nelle lettere pastorali e nella 2Pt* - Nella LXX il termine *mythos* si incontra unicamente in Sir 20,19 con il significato antico di 'parola', ma qualificata con l'aggettivo di "inopportuna". Di *mythológoi* parla invece Bar 3,23 definendo "dicitori di miti" i sapienti del mondo edomita, contrapposti alla vera saggezza che Dio comunica a Israele con la legge. Più interessante è l'uso del termine nel NT, dove ricorre nelle lettere pastorali (lTm 1,4; 4,7; 2Tm 4,4; Tt1,14) e in 2Pt 1,16. In tutti questi passi i *mjthoi* vengono contrapposti all'annuncio cristiano nella sua integrità, parola vera e fondata su una testimonianza storica. I miti di cui parlano questi testi vengono quindi assimilati a invenzioni fantastiche, a favole, a discorsi privi di verità e in antitesi a questa. L'accostamento in lTm 1,4 alle "genealogie", l'esplicita qualificazione di essi come "giudaici" in Tt 1,14, il contesto generale dei passi in questione lasciano intendere che il termine 'mito' sta qui ad indicare speculazioni dottrinali giudaiche o più probabilmente del giudeo-cristianesimo eretico, in cui si lasciano intravedere anche i caratteri della prima gnosi. L'uso del termine *mpthos* per indicare questa dottrina giudeo-cristiana pre-gnostica lascerebbe supporre una sua forma narrativa di esposizione. Nel definire tali narrazioni *mythoi,* in quanto dottrine non vere, si riflette ovviamente la concezione che la cultura ellenista contemporanea aveva del mito come favola pretestuosa. È quindi evidente che il rifiuto esplicito, che questi testi neotestamentari esprimono nei confronti del mito, non chiude affatto il problema del rapporto fra il mito e il NT. Ciò che qui viene esclusa è la possibilità di comporre insieme annuncio cristiano e falsità di dottrine eretiche.

b. *Strauss e l'interpretazione mitica del NT* - Sono ancora *J. G. Eìchhorn* e *J.Ph. Gabler* che, tra la fine dell'800 e gli inizi del'900, aprono la problematica moderna del rapporto tra mito e NT. Il mito, come interpretazione primitiva del meraviglioso, di ciò di cui non si comprende la causa, è presente nel NT in racconti come quelli dei miracoli e delle tentazioni di Gesù, in cui fatti in sé naturali vengono presentati in modo immaginoso. Sulla base di questo spunto la distinzione tra storico e mitico indurrà l'esegesi protestante ottocentesca a eliminare il carattere soprannaturale degli eventi neotestamentari, in particolare nei racconti di miracoli. Si deve a *D.F. Strauss* un'interpretazione sistematica dell'evento cristiano in chiave mitica. Rifiutando da una parte il razionalismo radicale e dall'altra l'interpretazione conservatrice del NT, Strauss vuole giungere a determinare il nucleo storico della vicenda di Gesù, liberandolo dalla

sovrastruttura mitica in cui esso ci viene trasmesso. Criterio di distinzione è l'attribuzione al versante mitico di tutto ciò che non è riducibile alla dimensione della conoscenza razionale della realtà e che d'altra parte è imputabile al sentimento di esaltazione leggendaria che caratterizzava la giovane comunità cristiana, influenzata dall'AT e dall'attesa messianica del popolo ebraico. I nudi eventi della vicenda storica di Gesù vengono così avvolti in veli simbolici e leggendari, mentre le idee religiose della comunità vengono espresse in racconti fantastici cointessuti al corso storico della vita di Gesù. I miti neotestamentari sono quindi rivestimenti pseudo-storici del pensiero cristiano primitivo, espressi in forma di leggenda. Occorre quindi individuare questo rivestimento mitico per liberare da una parte la storia di Gesù di Nazareth e dall'altra il mondo ideale religioso della comunità cristiana. Ciò che resta, a questo punto, è l'insieme delle "verità eterne" che rappresentano il messaggio perenne del cristianesimo. Le radici del pensiero di Strauss vanno evidentemente cercate nell'approccio romantico al mito, in particolare nella lettura poetica che di esso fa Schelling, a cui egli aggiunge la convinzione che tale attività della immaginazione appartiene a modalità ormai superate della rappresentazione.

L'influsso dell'interpretazione mitica del NT di Strauss fu notevole. Nell'ambito dell'esegesi liberale il principio mitico serviva da base per la riduzione a messaggio etico dell'annuncio neotestamentario. Dove gli autori si differenziavano era nell'estendere più o meno il nucleo storico che veniva riconosciuto sottostare al rivestimento mitico operato dalla comunità cristiana. In realtà, il concetto romantico del mito serviva da una parte assai bene allo scopo di ridurre gli spazi dell'autenticità storica, soprattutto là dove le narrazioni presentavano un agire del soprannaturale nella storia, dall'altra a salvaguardare la validità perenne del contenuto ideale che nel mito si esprimeva. Il carattere totalizzante dell'uso che se ne faceva impediva poi di fatto ogni confronto puntuale sui testi. A questo riguardo più interessanti potranno apparire alcune annotazioni di studiosi che si ispiravano al "metodo storico-religioso", come *H. Gunkel* e *W. Bousset;* è da ricordare in particolare il richiamo circa gli influssi del mito orientale del redentore sul pensiero neotestamentario. In tal modo, prescindendo dal concetto di mito qui sottostante, si ha un arretramento della problematica mitologica da modalità di espressione della fede primitiva a influsso esterno sulle espressioni di essa.

c. *Bultmann e la demitizzazione del NT* - Le due strade si incrociano nel pensiero di *R. Bultmann,* per il quale la dimensione mitica abbraccia tutto il NT, ma al tempo stesso gli è in qualche modo estranea in quanto frutto della cultura in cui esso nasce. Così il problema del mito nel NT giunge alla sua formulazione più radicale. Bultmann dice di usare il termine 'mito' nel senso comunemente inteso in sede di studi storico-religiosi e afferma che «mitologica è la concezione in cui il non-mondano, il divino appare come mondano, umano, l'al di là come l'al di qua», ovvero che «il mito parla di ciò che non è profano profanamente, degli dèi umanamente» (*Nuovo Testamento e mitologia,* 119). Quando poi egli passa a individuare i tratti mitici del NT ecco allora innanzitutto definire mitica la raffigurazione neotestamentaria dell'universo, con la sua ripartizione del mondo in tre piani (il cielo abitazione della divinità e degli angeli, la terra abitazione degli uomini ma anche teatro dell'azione delle potenze soprannaturali, l'inferno abitazione dei demoni e luogo di tormenti); ma mitica è pure ogni visione di un agire delle forze soprannaturali nella storia (miracoli, manifestazioni di Dio, comunicazione del suo Spirito all'uomo, dominio di Satana, ecc.); mitica è infine la rappresentazione dell'evento salvifico (venuta del Figlio di Dio come uomo nella storia, valore espiatorio della sua morte, risurrezione come inizio di un mondo nuovo, elevazione del risorto alla destra di Dio come 'Signore' e 'Re', suo ritorno alla fine dei tempi, inabitazione dello Spirito nei credenti, ecc.). L'origine di questa comprensione mitologica dell'universo e della salvezza è da ricercare, secondo Bultmann, fuori del cristianesimo, in particolare nella mitologia dell'apocalittica giudaica e nel mito

i

gnostico della redenzione. «Ora, in quanto discorso mitologico», quello neotestamentario, «non è credibile dagli uomini di oggi, giacché per costoro la figura mitica del mondo è dissolta» *(ibid.,* 106). La visione mitica del mondo è stata infatti sostituita da quella scientifica, alla cui luce credenze come quelle negli spiriti e nei demoni, nei miracoli, ecc., appaiono destituite di ogni fondamento. Di qui la domanda: il contenuto del messaggio neotestamentario è così solidale con la forma mitica in cui è espresso che il necessario rifiuto di questa, se si vuole essere fedeli al mondo scientifico in cui viviamo, comporta necessariamente il rifiuto in blocco del messaggio? Oppure è possibile spogliare il NT della sua veste mitica, demitizzarlo, salvandone l'annuncio? «Si può dare un'interpretazione demitizzante, che sveli la verità del *kérygma* in quanto *kérygma,* per l'uomo che non pensa in termini mitologici?» (*ibid.,* 127). Bultmann fa osservare che un processo di demitizzazione è già presente nel NT e che in ogni caso questo lo postula, in forza della contraddittorietà delle stesse rappresentazioni mitiche. Le vie di demitizzazione precedente- mente percorse, quella della teologia liberale e quella della "scuola storico-religiosa" non soddisfano Bultmann, in quanto ambedue annullano il *kérygma,* rispettivamente nell'etica e nella mistica cultuale. La demitizzazione del NT, che permette di salvare la sua natura di annuncio dell'evento salvifico, è per Bultmann quella dell'interpretazione esistenziale dei concetti mitologici. La visione neotestamentaria dell'esistenza, che emerge dall'opera di demitizzazione, si configura per Bultmann come decisione per il futuro, per raggiungere la propria autenticità. Il cristianesimo è dunque una filosofia? No di certo: mentre questa può pensare che la semplice conoscenza della propria natura sia sufficiente all'uomo per attuarsi, il NT afferma che l'uomo non può liberarsi dal suo stato di decadimento, se non in virtù di un intervento salvifico di Dio. Resta un ultimo problema: «Se sia mitico quell'evento in cui il NT vede l'azione di Dio, la rivelazione del suo amore, cioè l'evento di Cristo» (*ibid*., 158). Bultmann riconosce che il NT presenta la morte e risurrezione di Cristo come evento mitico, tuttavia in questa presentazione scorge solo una modalità con cui la fede primitiva ha inteso esprimere il significato salvifico dell'evento storico. Ma per Bultmann la salvezza non scaturisce dall'evento storico nella sua fattualità, bensì nell'annuncio di esso appunto come salvifico; e in realtà, per Bultmann, dire che Cristo è risorto significa nient'altro che annunciare la croce come salvezza.

La visione bultmanniana ha aperto un'ampia problematica e un dibattito qui non riassumibile in tutte le sue sfumature. Accenniamo soltanto ad alcune obiezioni sollevabili al progetto bultmanniano. C'è anzitutto da contestare che il concetto di mito a cui Bultmann si rifà sia quello comune alla scienza storico-religiosa. In realtà egli si riallaccia a W. Nestle e quindi alle correnti raziona- liste disprezzatrici del mito, in quanto forma inferiore di espressione della immaginazione, da contrapporre alla conoscenza intellettiva. La storia della scienza del mito mostra l'angustia di questo concetto e il suo abbandono da parte di tutte le pur varie correnti contemporanee. Altrettanto datata è la fiducia che Bultmann sembra riporre nel valore del pensiero scientifico. Qui egli sembra far eco alle tendenze positiviste e a quell'esaltazione della scienza che oggi mostra tutta la sua debolezza. È la stessa scienza che oggi riconosce la relatività della sua visione del mondo, mentre il pensare scientifico ha perduto ormai ogni pretesa di assurgere a unica forma valida del pensare umano. Ancora discutibile è il ricorso di Bultmann alla filosofia del primo Heidegger, come forma esaustiva di comprensione dell'uomo nella cultura contemporanea. In questo egli manifesta la ristrettezza di un orizzonte occidentale e in particolare 'mitteleuropeo', dimenticando tra l'altro di seguire lo stesso Heidegger che, nella seconda fase del suo itinerario filosofico, recupera il problema dell'essere, andando oltre la primitiva riduzione dell'uomo a progetto e della storia a contemporaneità esistenziale. Infine, occorre rimarcare come la teologia luterana svolga un ruolo pregiudiziale in quell'accentuazione della salvificità dell'annunzio, che colloca Bultmann in una posizione equivoca a riguardo della

realtà salvifica dell'evento che ne è il contenuto.

Se queste precisazioni sono necessarie per comprendere l'esito dell'impresa bultmanniana, occorre al tempo stesso ricordare che l'istanza da cui essa procede non perde la sua attualità. Ciò che Bultmann ultimamente vuole è ridare cittadinanza all'annuncio cristiano nel contesto della cultura contemporanea. In questo egli si riallaccia alle costanti più autentiche dell'esperienza cristiana nella storia, che sempre si sono richiamate all'esigenza dell'inculturazione del messaggio e del mostrarne la significatività per l'esistenza dell'uomo. Ma sono proprio gli equivoci presupposti sopra ricordati a rendere problematica l'attuazione che a questa esigenza Bultmann offre. Se il concetto di mito da cui occorre partire è quello presupposto da Bultmann, non si vede allora infatti come si possa sfuggire ad eliminare anche gli ultimi residui del soprannaturale e approdare così ad una rilettura completamente secolare del vangelo. Si dovrà anche sottolineare come la rilettura esistenziale del messaggio cristiano, che Bultmann propone, si caratterizzi come individualista e non incidente sul piano della prassi storica. Ma più al fondo, per quanto qui ci interessa, il progetto ermeneutico di Bultmann sembra radicalmente inficiato, come ha fatto osservare P. Ricoeur, da una riduzione del senso al significato, saltando oltre il livello di ciò che è detto per giungere direttamente alla ripresa del senso da parte del lettore. Di qui le difficoltà che Bultmann incontra nel determinare lo spessore della storicità e, quindi, il compito stesso della demitizzazione. C'è un al di là dell'essere e della stessa azione di Dio nella storia, che è irriducibile ad ogni demitizzazione in senso bultmanniano, a meno che non si voglia risolvere la salvezza in autocoscienza e il cristianesimo in filosofia. Bultmann rifiuta sdegnosamente l'accusa, appellandosi alla forza salvante dell'annuncio, ma non si vede come questo possa sostanziarsi come salvifico se non in virtù di un riferimento alla oggettività del suo contenuto. Ma la natura storico-trascendente di questo ne impedisce un approccio ultimo che non si risolva in un linguaggio simbolico. Ciò non toglie che, proprio perché indissolubilmente legato alla dimensione simbolica, esso, per seguire ancora Ricoeur, "dia a pensare", chieda cioè sempre una nuova formulazione che ripresenti l'evento fondante come qualcosa che dà a pensare, e ad agire, che è cioè salvifico. [Ermeneutica VII-IX; Cultura/Accultazione]

d. *Motivi mitici e simbolismo nel NT* - Così ricompresa, la problematica bultmanniana della demitizzazione lascia ancora intatto l'interrogativo sulla presenza del mito nel NT. Se vogliamo tornare alle equiparazioni del mito alla favola o alla leggenda, è chiaro che il NT non ha alcunché di mitico, come esso stesso esplicitamente afferma nelle lettere pastorali e nella 2Pt. Se vogliamo restare alla definizione bultmanniana, che giudica mitico ogni parlare del divino nei termini dell'umano, occorre dire che non solo il NT ma ogni discorso religioso è necessariamente mitico. Ma se ci ancoriamo con più sicurezza al fondo comune delle concezioni contemporanee del mito, quale abbiamo delineato al termine del punto I, il problema riveste un volto nuovo. Va anzitutto sottolineato che, affinché si possa verificare la presenza di un linguaggio mitico, occorre siano presenti tutti gli elementi lì ricordati. In particolare, non è lecito chiamare mitico un pensiero o un linguaggio solo in quanto si presenta come fondante la realtà presente; non si può sfuggire soprattutto a quell'elemento essenziale del mito per cui ciò che è narrato «non è mai stato in nessun luogo e in nessun tempo, ma semplicemente è». La singolarità storica dell'evento cristiano è in questo senso estranea al mito. Che poi l'evento Cristo sia compreso nella fede come fondante l'esistenza salvata del credente apre ovviamente la possibilità di una utilizzazione di categorie mitiche, il cui riferimento non è però più costituito dallo spessore ontologico dell'esistenza ma dall'evento stesso.

In quest'ottica si potrà riconoscere l'influsso del mito non solo nel riferimento neotestamentario a quegli ambiti dell'AT che, in particolare nella protologia e nell'escatologia, presentano tracce di un pensiero mitico, ma si potranno riconoscere anche influenze più specifiche. *H. Schlier* ha raccolto in tre

aree specifiche tali influenze del mito sul NT: i motivi mitici presenti già nell'apocalittica giudaica, nella quale però erano stati oggetto di un processo di demitizzazione in chiave profetico-sapienziale; il mito, di probabile provenienza giudaico-orientale, del proto-uomo redentore; i miti connessi ai culti misterici ellenistico-orientali. Lo stesso Schlier fa notare che in tutto il NT non c'è mai una narrazione completa di un mito. Si è invece di fronte all'utilizzazione sporadica, e a volte composita in modo anche contraddittorio, di motivi mitici, che vengono adoperati per esprimere la profondità salvifica della vicenda cristiana. In altri termini, ciò che viene salvato del mito è la sua valenza simbolica, che viene posta al servizio della storia, per farne emergere il significato ultimo. Ma tale significato non viene costituito dal mito, bensì dalla storia stessa. Ciò non vuol dire, ancora, che la problematica del rapporto tra mito e NT possa essere configurata come marginale. L'individuazione dei motivi mitici utilizzati come interpretativi dell'evento storico resta un compito importante, anche per la rilevanza che essi assumono nel contesto del messaggio, collegati come sono a dimensioni quali quella redentiva, escatologica, sacramentale, ecc. Diventa inoltre importante verificare quali modalità abbia assunto l'utilizzazione di quel pensare simbolico che è il pensare mitico, per divenire espressivo del significato salvifico di un evento storico senza distruggere l'oggettività di questo: è un problema ermeneutico che si ripresenta in ogni ritraduzione del messaggio neotestamentario, che voglia esprimerne la realtà "in quel tempo" e il valore "per ogni uomo".

MORTE

- LA MORTE NELLA CULTURA DI OGGI — La morte è oggi un evento molto 'chiacchierato'. Il mercato dei libri sulla morte fa ottimi affari, ma nello stesso tempo essa è diventata un tabù, come una volta il sesso. La contraddizione è sintomo di un disagio. Tanto parlare della morte sui giornali, in televisione, nei libri non è sempre segno di serietà di ricerca. A volte è una maniera per sfuggire il caso serio della 'mia' morte, chiacchierando su quella degli altri. V. Jankélévitch, che ha scritto un denso libro sulla morte, afferma: «La tanatologia così fiorente è una scienza stagnante». Come dire: si fa tanto rumore intorno alla morte per non sentirne la voce che ci chiama per nome.

Eppure tutti i grandi pensatori del nostro tempo hanno affrontato il tema della morte. Penso, per es., al romanziere L.N. Tolstoj con l'indimenticabile *La morte di Ivan Ilic* o al filosofo S. Kierkegaard con il sermone giovanile "Su una tomba" o agli studi numerosi di teologi contemporanei come K. Rahner, H.U. von Balthasar e a tanti altri.

Anche il modo di morire, oggi, ha assunto un volto nuovo, spesso anonimo e impersonale. Scrive il filosofo X. Tilliette: «Sono tipici del nostro tempo, in effetti, i grandi cimiteri del lager e del gulag, l'inferno dei forni crematori, le ecatombi delle battaglie e dei bombardamenti che hanno trasformato le città in necropoli, ed anche la morte terrorista, indifferente, la morte 'coltellaccio', come la chiama Hegel, che colpisce alla cieca e risolve l'equazione razionale dell'identità Io = Io».

Lo stesso tentativo di oblio o la volontà di dimenticare la morte o di ricacciarla tra gli argomenti sconvenienti dei quali è bene non parlare, è un sintomo di angoscia e di smarrimento dell'uomo moderno. Egli sfugge il pensiero della morte perché gli sfugge il senso ultimo della vita. La morte è diventata tabù precisamente perché essa pone inesorabilmente la domanda sul senso della vita. Si tenta perciò di far rientrare la morte tra gli eventi banali quotidiani, privandola del suo carattere drammatico ed enigmatico, descrivendola e mostrandola spudoratamente in pubblico attraverso i mezzi della comunicazione sociale.

Insieme con la Bibbia, cerchiamo di guardare in faccia alla morte, senza infingimenti o riduzionismi preconcetti, senza arretrare dinanzi al suo orribile e

misterioso aspetto. Dall'inizio alla fine della Bibbia scopriremo questo ardito tentativo di smascherare la morte.

II - PROSPETTIVA BIBLICA — Non c'è, nella Bibbia, un unico modo di pensare la morte, bensì una molteplicità di differenti prospettive. E queste diverse prospettive non sono coordinate in modo sistematico, ma riflettono le fasi progressive della rivelazione e della riflessione umana. Non troviamo nell'AT una riflessione sulla morte in sé, perché essa è negazione di relazioni e perché la Bibbia si interessa alla vita più che alla morte. Tuttavia la morte è un limite e una possibilità reale e ineludibile del vivente, una oscura potenza che prolunga i suoi artigli già dentro l'esistenza umana. Dunque, non si può non parlarne interrogandosi sulla vita. Ma la Bibbia non è interessata tanto a spiegare il 'donde' e il 'perché' della morte, quanto piuttosto il modo di affrontarla e il senso del morire.

Dio ha creato l'uomo come essere caduco e mortale: «Il Signore ha creato l'uomo dalla terra e ad essa lo fa di nuovo tornare. Gli ha concesso giorni contati e tempo definito» (Sir 17,1-2). La morte fa parte del ritmo vitale dell'esistenza umana. Tuttavia è impensabile che Dio abbia propriamente 'creato' la morte: come il cosmo, cioè l'ordine e la bellezza del mondo, è una vittoria sul caos precedente, così la vita è il trionfo sulla morte. Caos e morte non sono 'creati' da Dio, ma fanno parte dello sfondo pre-creaturale da cui Dio trae, con la sua attività creatrice, l'ordine e la vita del mondo. L'azione creatrice divina, quindi, è già un atto salvifico dal caos e dalla morte, dall'abisso informe e dal silenzio tombale. Dio crea strappando e 'salvando' dal caos e dalla morte.

Non si può dire, dunque, che Dio crei tanto la vita quanto la morte, come se fossero due elementi del mondo da lui voluto. Dio è «l'amante della vita» (Sap. 11,26) e tutta la Bibbia è persuasa che «Dio non ha fatto la morte» (Sap 1,13). E alla fine «non vi sarà più morte» (Ap 21,4). Il Dio della Bibbia è il Dio della vita: «II Signore vive» (Sal 18,47; Gs 3,10; Ger 10,10) e non muore.

In alcuni passi si dice che Dio «fa vivere e fa morire» (ISam 2,6; Dt 32,39; 2Re 5,7; Sal 30,4; Tb 13,2; Gc 4,12). Ciò vuol dire che nemmeno la morte sfugge al dominio sovrano di Dio.

Nella mitologia cananea, la morte è una divinità, il dio Mot. La Bibbia demitizza la morte, la riduce a un fatto umano e, nello stesso tempo, la pone sotto il dominio sovrano dell'unico Dio. Ciò appare chiaramente, per es., in Dt 32,39: «Ora guardate, sono io; non c'è altro dio con me. Io faccio vivere e faccio morire, ho ferito e io guarisco; nessuno salva dalla mia mano». Anche il morire rientra nell'ambito dell'agire di Jhwh, ossia è sottomesso alla sua azione vivificante. Da questa persuasione nasce la speranza: morire non significa cadere nella sfera d'influenza di un'altra divinità, sfuggire per sempre alla possibilità di relazione con Jhwh. Tuttavia Israele non sapeva pensare come fosse possibile riannodare un rapporto personale vivo tra il morto e Jhwh.

La morte non è un potere divino, una realtà assoluta. Non è nemmeno quel che diceva Nietzsche: «La morte come atto personale»; non è quello che intendeva M. Heidegger: «Morte come illuminazione dell'esistenza». Per la Bibbia, la morte non è il momento della piena realizzazione di sé: quel che conta veramente è quel che accade nella vita. La morte non è una bagatella trascurabile, ma non è nemmeno più importante della vita. La Bibbia dà rilievo soprattutto a come si vive e molto meno a come si muore: soltanto in certi casi, per es. per il martire o l'omicida, il modo in cui si muore rivela chiaramente che si tratta di un giusto o di un empio, ma anche allora è evidente il rimando al come si è vissuta l'esistenza.

La morte, per la Bibbia, è il segno della limitatezza e della caducità umana. L'uomo muore perché non è Dio, perché non è la Vita assoluta, perché è creatura. Per sé la morte fisica è vista come una necessità biologica, non come la conseguenza del peccato di Adamo. La morte 'normale' dell'uomo è semplicemente la conseguenza della sua natura finita. Soltanto in casi particolari la morte ha a che fare con i peccati del singolo o del gruppo. Ma non si può

i

affermare, in linea di principio, che la morte sia la conseguenza del peccato, il castigo per la colpa commessa.

III - TERMINOLOGIA — Su 1000 ricorrenze della radice *mwt* nell'AT, ben 630 sono nella forma verbale, 151 nella forma sostantivata: 'morire' è un'azione dell'uomo (soltanto in 20 casi si dice degli animali e solo in Gb 14,8 per le piante). Spesso anche il sostantivo *mawet* (morte) indica il 'morire' contrapposto al vivere (cf. Dt 30,19; 2Sam 15,21; Ger 8,3; Gi 4,3.8; Sai 89,49; Pr 18,21).

Anche nel NT si usa con molta frequenza il verbo 'morire' e lo stesso sostantivo *thdnatos* può indicare sia il morire sia l'essere morto. Sia nell'AT sia nel NT la morte è talvolta personificata come una potenza crudele e cieca.

La Bibbia, dunque, sembra porre l'accento più sul 'morire' come processo ed evento che sulla 'morte'. Si colloca infatti in una prospettiva esistenziale, concreta, e considera l'evento finale dell'umana esistenza come accadimento umano più che nella sua astrattezza designata dal termine morte.

La difficoltà di parlare della morte si coglie dal ricorso frequente al linguaggio simbolico, a rappresentazioni dell'immaginario. Allora la morte assume i tratti dello Sterminatore, angelo inviato da Dio per annientare (2Sam 24,16-17; 2Re 19,35; Es 12, 23); essa è un sonno (Sal 13,4), un pastore che conduce nei luoghi infernali, nello *Seol* (Sal 49,18). La morte è associata a molti simboli: tenebre, acqua profonda, abisso, notte, silenzio, ecc. (cf. Sal 88).

Altre formule indicanti il 'morire' sono interessanti per lo sfondo di pensiero che presuppongono e al quale fanno allusione. Morire vuol dire «riunirsi ai propri antenati» (Gen 49,29; cf. Gen 15,15.): il legame parentale è così forte, il complesso delle relazioni dell'individuo all'interno del clan è così essenziale alla vita che anche la morte è pensata su questo sfondo, lasciando così aperta una breccia verso una specie di sopravvivenza.

La morte è definita anche un «ritornare alla terra da cui si è tratti» (Gen 3,19; Sal 90,3; Gb 34,15; Sal 104,29; Qo 3,20; 12,7). La morte è l'anti-creazione, il momento in cui Dio ritira l'alito di vita dato con la creazione (cf. Sal 104,29; 146,4; Gb 34,14-15) e gli uomini ritornano ad essere polvere. Ma si dice pure che i morti vanno nello *seol,* la casa dove «convengono tutti i viventi» (Gb 30,23). Ancora una volta l'AT non si preoccupa di coordinare queste diverse prospettive.

La formula suddetta ("ritornare alla terra") è da connettersi con i passi dove l'uomo è definito un essere di creta (Gen 2,7; Is 29,16; Ger 18,1-6; Sir 13,13), di polvere o argilla (Gb 10,9; 34,14-15; Sal 103,14; 146,3-4) oppure è paragonato a una veste che si logora (Is 50,9; 51,8; Sal 102,27). Tutte queste formule insistono sull'essenziale caducità dell'uomo e l'inevitabilità della morte inscritte nella natura stessa dell'essere umano. [Male/Dolore]

IV - ANTICO TESTAMENTO —

1. IL DESIDERIO DI VIVERE - L'uomo è desiderio. Il desiderio è espressione caratteristica della *nefes a* anima, ossia dell'io dell'uomo. Infatti il soggetto del verbo 'desiderare' è quasi sempre *nefes.* L'ebraico usa parecchi verbi che indicano questa forza- tensione vitale della persona umana e che noi traduciamo con "sperare, bramare, volere, mirare a".

Il desiderio coincide con l'essere indigente e incompiuto dell'uomo, ma non è volontà di abolire l'alterità, bensì aspirazione a realizzare se stessi senza negare l'altro. Secondo la Bibbia, il desiderio costitutivo dell'uomo è desiderio illimitato di vivere e di accogliere l'altro nella sua stessa differenza. In altre parole, è desiderio di amare, o meglio ancora, è l'amore.

L'uomo desidera tutto ciò che fa vivere: il bene in generale (Is 26,9; Mi 7,1; Am 5,18), Dio stesso (Is 26,8-9), la sposa (Sal 45,12), mangiare carne (Dt 12,20), le ghiottonerie della buona tavola (Pr 23,3.6), ecc. Ma poiché l'uomo è malvagio e peccatore, può anche desiderare di fare il male (Pr 21,10) o avere desideri smodati e sconvenienti (Pr 23,3.6; 24,1; Dt 5,21).

Quando il verbo desiderare (in ebraico: *'awah* o *hamad)* è usato per Dio (Sai 132,13-14; Gb 23,13) e per gli animali (Ger 2,24), ha sempre un senso traslato.

Propriamente soltanto l'uomo, o il suo 'cuore' o la sua *nefeS (*cf. Sal 21,3; Is 26,8; Sal 10,3), è soggetto del desiderare. Così pure il morire è proprio soltanto dell'uomo, è una sua proprietà caratteristica e originaria.

La vita è desiderio di vivere. Quando l'uomo vecchio e sazio di giorni ha soddisfatto il suo desiderio, la morte giunge come fine naturale (cf. Gb 42,17; Ger 25,8; 35,29). Il desiderio umano ha un limite: è ovvio che si muoia. L'ideale è morire in avanzata vecchiaia, come Abramo che «mori dopo una felice vecchiaia, vecchio e sazio di giorni, e fu riunito ai suoi antenati» (Gen 25,8). L'uomo biblico prova invece sconcerto e profondo smarrimento di fronte alla morte improvvisa o a quella prematura di un giovane. Ma già le prove e le sventure della vita sono una frustrazione del desiderio, come per es. in Qo 6,2: «È il caso di quello cui Dio concede ricchezze in abbondanza e onori, senza che gli [= alla sua *nefes]* manchi nulla di tutto ciò che può desiderare, ma al quale Dio non ha concesso di poter godere dei suoi beni, perché se li gode un uomo estraneo». Con la morte si spegne ogni desiderio, perché nel mondo dei morti «non c'è né azione né pensiero, né scienza né sapienza» (Qo 9,10).

Lo stesso termine che designa la vita *(nefes)* indica anche "gola, fauci", organi connessi con il desiderio. E in certi passi *nefes* equivale a desiderio: la vita umana coincide con un essere mosso verso qualcosa, un essere attratto da qualcosa. "Con tutta l'anima" vuol dire allora "con tutto il dinamismo dell'io". "La tua *nefes* resterà in vita" significa "tutto ciò che anima e pulsa in te, tutti i tuoi desideri resteranno vivi". E il desiderio più radicale che fa vivere è quello di lodare Dio (cf. Sai 119,175: «Fammi vivere, possa lodarti»), I morti sono privati perfino di questo desiderio vitale fondamentale (cf. Sal 88,11-13). Infatti «i morti non sanno nulla», mentre i vivi hanno pur sempre un desiderio, una speranza: perciò «meglio un cane vivo che un leone morto» (Qo 9,4-5).

Il pensiero e la certezza della morte relativizza, ma non toglie, anzi rafforza e giustifica la gioia di vivere: «Dolce è la luce e bello è per l'occhio guardare il sole. Se un uomo vive anche per molti anni, tutti cerchi di goderseli» (Qo 11,7-8).

È proprio la morte a conferire all'esistenza un'ambiguità radicale, poiché l'uomo non riesce né a cogliere pienamente l'agire di Dio né a sfuggire alla morte. Egli può soltanto affidarsi fiduciosamente a Dio nella gioia del momento fuggitivo che gli è dato da vivere come dono da parte di colui che solo dispone del senso del tutto (Qo 3,11; 5,6).

2. LA LIMITAZIONE DEL DESIDERIO -1 racconti simbolici della creazione (Gen 1,1-2,4a; 2,4b-25) affermano che Dio determina, con la sua azione creatrice, il vero bene dell'uomo. Creando, Dio dispone tutto per il bene dell'uomo, fatto a sua immagine e da lui benedetto, costituito nella dualità uomo-donna, investito del compito di umanizzare il mondo. L'uomo è creato come essere vivente, libero e responsabile, perché dotato di desiderio (cf. Gen 2,7: è una *nefes* vivente).

A questa creatura di desiderio Dio dà un avvertimento amichevole per preservarla dalle deviazioni del desiderio: «Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu te ne cibassi, dovrai certamente morire» (Gen 2,17). Non si tratta di minaccia né di gelosia divina, bensì di amorosa preoccupazione di Dio per il bene dell'uomo: Dio vuole conservare l'uomo nella situazione paradisiaca. E Dio solo, non l'uomo, sa quale sia il vero bene dell'uomo.

Ma l'uomo, in quanto essere relazionale rappresentato dalla coppia uomo-donna, si lascia ingannare dal suo desiderio, ch'egli interpreta come possibilità-potere assoluto ("conoscenza del bene e del male"). Allora l'albero gli appare 'desiderabile' (Gen 3,6) ed egli ne mangia il frutto dell'illusione nel tentativo di appropriarsi del sapere-potere assoluto di Dio e liberarsi dal desiderio creaturale. L'uomo tenta di trasformarsi da destinatario a possessore, da desiderio in sorgente del dono, da uomo in Dio.

E, in realtà, rinnegando e rifiutando la propria identità, si trasforma (Gen

i

3,14-24). Tutta l'esistenza umana è ora resa più dura e difficile, continuamente messa in pericolo di essere inghiottita dalla vorace morte. Tra l'umanità e il serpente, il nemico mortale, si scatena una permanente ostilità senza vie d'uscita (Gen 3,15). La relazione uomo-donna è attraversata dalla sofferenza e dalla violenza; il lavoro è contrassegnato dalla fatica e dal dolore, dall'insuccesso. In una parola, l'esistenza umana subisce gravi e quotidiane restrizioni e impedimenti.

E, alla fine, la morte: essa non è la soddisfazione del desiderio, la sazietà, bensì un ritornare alla terra (Gen 3,19), lo spegnimento del desiderio. In Gen 2,7 l'uomo viene dalla terra ma è votato alla vita; in Gen 3,19 l'uomo viene dalla terra e ritorna, con la morte, alla terra: la morte, a causa del peccato, è il doloroso ritorno, nella direzione inversa alla creazione, alla terra che, dopo il peccato, è maledetta. Tuttavia il peccato non vanifica totalmente il desiderio di Dio creatore di vivere per l'uomo e di far vivere l'uomo. Con la promessa ad Àbramo (Gen 12,1-3), Dio fa valere il suo desiderio di far vivere l'uomo, ch'egli ha creato per la vita: «Egli infatti ha creato tutto per resistenza» (Sap 1,13).

Nella morte di Gesù, Dio stesso assumerà la sofferenza e la morte per la piena e definitiva realizzazione del suo desiderio di far vivere, che coincide con il desiderio umano di vivere. Credere che Dio è il Dio della vita vuol dire credere che il desiderio di vivere ch'egli ha messo nell'uomo non è fatalmente destinato al fallimento. La mortalità dell'uomo non è la mortalità del desiderio, il quale anzi sarà eternizzato in Dio.

3. IL DESIDERIO E L'ANGOSCIA - L'angoscia è un sentire complesso che implica smarrimento e impotenza, senso di oppressione e di derelizione. Nel senso inteso da M. Heidegger, l'angoscia è connessa con l'esperienza del nulla, il sentimento di essere 'gettati' nella vita senza un ancoraggio all'origine e senza un appoggio nell'avvenire. È difficile definire il significato di angoscia; qui noi prendiamo il termine nel senso di "sentimento di smarrimento e di impotenza".

Molti testi biblici riflettono il senso di angoscia che prende l'uomo di fronte al male e alla morte, perché veramente 'amara' è la morte (ISam 15,32). Invero, in alcuni passi si avverte un senso di tranquilla e dolente rassegnazione dinanzi alla morte, vista come «il cammino di tutti i viventi» (IRe 2,1; cf. Gs 23,14; 2Sam 12,13) e si reagisce invece violentemente di fronte alla morte dell'empio. La morte è una legge uguale per tutti, occorre rassegnarsi: «Non temere la sentenza della morte, pensa a quanti sono stati e a quanti seguiranno; se questa è la sentenza del Signore per ogni carne, perché rifiutare ciò che piace all'Altissimo?» (Sir 41,3-4). «Una generazione va e una generazione viene» (Qo 1,4): la morte è un dato ineliminabile dell'esistenza. Perciò è inutile angosciarsi.

Eppure la Bibbia non arriva fino a Indurire il cuore dell'uomo nella reazione stoica, anzi dà sfogo ampiamente a tutta l'angoscia umana di fronte alla morte, terribile e insondabile enigma. La morte, infatti, come lo *Seol* o mondo dei morti, è per definizione tenebre, separazione da Dio e lontananza dagli altri. Così si lamenta Ezechia: «Lo *seol* non ti loda (Signore) né la morte ti celebra. Non sperano nella tua fedeltà coloro che discendono nella fossa. Il vivente, il vivente è quello che ti loda» (Is 38,18-19).

L'angoscia nasce dalla triste constatazione che la morte prolunga velenosamente i suoi artigli fin dentro la vita attraverso la malattia e le sventure dell'uomo: «Flutti mortali mi circondarono, torrenti esiziali mi travolsero, mi avvolsero vincoli di *Seol,* mi avvinsero lacci di morte. Nella mia angoscia invocai il Signore» (Sal 18,5-7).

Il pericolo imminente della morte getta il salmista in uno stato di sfinitezza e smarrimento abissali, come nel Sal 88,16-17: «Sono misero e moribondo fin dalla giovinezza; porto il peso dei tuoi terrori fino a restarne smarrito. Sopra di me è passata la tua ira, i tuoi spaventi mi hanno annientato». Nota che l'aggettivo 'tuo', più volte ripetuto, si riferisce a Dio: l'angoscia è causata non dalla morte in sé, ma dalla relazione con Dio che la morte minaccia di oscurare, interrompere, vanificare. Il desiderio di vivere è sempre, per l'uomo biblico, il desiderio di

essere con Dio: la morte toglie via questa relazione viva con Dio che non è più possibile nel mondo dei morti.

Nel Sai 88 la morte è la negazione delle relazioni costitutive dell'esistenza, dei rapporti con le cose, con gli altri, con Dio. Per il salmo, sono 'io' che muoio. Morire non è un evento concepibile al di fuori del 'mio' morire: non esiste la morte in generale o in astratto, ma soltanto la concretezza e singolarità storica dell'io che muore. Di conseguenza, il salmista parla dell'io che muore, anticipa la sua fine mediante la dizione della morte e la simbolizzazione fantastica. Egli non dice "si muore", ma "io muoio".

Con i morti sono le 'ombre' *(repaim)* (cf. Sal 88,11; Is 14,9; 26, 14.19; Gb 26,5; Pr 2,18; 9,18; 21,16). I *Refaim* sono abitanti del mondo dei morti, ma forse non sono da identificare con i morti. Potrebbe trattarsi, secondo una credenza popolare, di guaritori concepiti come superuomini, ma ora defunti e ridotti anch'essi all'impotenza e ad esistenza umbratile come tutti gli altri morti.

La morte, per il Sal 88, non è, come per M. Heidegger, la più personale delle sue possibilità: pur nell'angoscia dell'essere gettato nel mondo come essere per la morte, il salmista invoca il 'suo' Dio come suprema possibilità di vita. Il grido della preghiera del salmista non è una presa di posizione intellettuale-teorica, ma espressione di una speranza, di un desiderio di essere con Dio, il cui compimento resta indisponibile al salmista stesso. L'angoscia non si traduce in affermazione del nulla; non è esperienza del nulla, ma è nostalgia e desiderio irrisolto, incompiuto di relazione con Dio. Il desiderio dell'uomo, di fronte alla morte, non può configurarsi che come speranza e abbandono alla sorgente stessa dell'essere (cf. Sal 16). E la speranza è un atto d'amore totale e solo da questo amore può nascere, nel modo che Dio vorrà, la vittoria sulla morte. Gesù è risorto perché ha amato fino alla dedizione suprema di sé! E il desiderio di Dio non è che l'empio muoia, ma si converta e viva (Ez 33,11; 18,32). Quanto più Dio desidera che i suoi fedeli condividano con lui la sua gioia di vivere!

4. IL DESIDERIO DI SOPRAVVIVERE - Morire come membro di una comunità non fa paura (cf. Gen 25,8; 35,29; 49,29; Dt 32,50). Ciò che terrorizza l'uomo biblico è la prospettiva dell'assoluto isolamento da Dio e dagli altri. Chi muore entro una comunità, che lo onora e lo ricorda, in qualche modo continua a vivere attraverso la memoria che i vivi fanno di lui. L'unguento migliore per essere imbalsamati da morti è un buon nome: «Se gli uomini fanno il lutto, è per i loro corpi, ma il nome cattivo dei peccatori sarà cancellato. Pensa al tuo nome, esso ti rimarrà più di mille grandi tesori d'oro. Anche i giorni d'una vita buona sono limitati, invece il buon nome resta per sempre» (Sir 41,11-13; cf. Pr 22,1 e la contestazione di Qo 2,16).

Gli uomini giusti e virtuosi «lasciarono un nome che è ancora ricordato con lode» (Sir 44,8); «i loro corpi sono sepolti in pace e il loro nome vive per sempre» (Sir 44,14). Sono numerosissimi, nell'AT, i testi nei quali il ricordo del buon nome è una specie di sopravvivenza tra i posteri (cf. Gen 6,4; Nm 16,2; Sir 15,6; 46,11-12; ecc.). Questa concezione si ritrova anche al di fuori della Bibbia, per es. nella *Sapienza di Achikar* e nella letteratura rabbinica.

Chi muore lasciando figli e nipoti non scompare del tutto, ma continua a sopravvivere nella sua discendenza: «Non così per questi uomini fedeli, le cui gesta non sono state dimenticate. Dal loro ceppo si propaga una preziosa eredità, i loro posteri» (Sir 44,10-11).

Nei testi citati, il problema non è quello dell'immortalità, ma di una vita saggia e felice espressa in un "nome" che dura oltre la morte. La morte, in Ben Sira, è considerata come punizione del malvagio per i suoi peccati (Sir 16,1-15); ma essa è un male soltanto per il malvagio. Per tutti gli altri uomini la morte è un fatto naturale, stabilito da Dio (cf. Sir 17,1-2). Al malvagio la morte toglie ogni speranza: «Con la morte dell'empio finisce la sua speranza» (Pr 11,7).

5. IL DESIDERIO DI IMMORTALITÀ BEATA

- a. *Salmi 16; 49;* 73 - Questi tre salmi pongono, in maniera analoga, il problema della morte e della liberazione dallo *seol.* Si tratta di testi sapienziali,

i

molto verosimilmente di epoca postesilica. Sono dominati dalla tematica della retribuzione. Ma sono anche testimonianze di una fede nella vita eterna beata dopo la morte? Gli esegeti non sono concordi: per gli uni, la prospettiva è intra-terrena; per gli altri, compare la fede nella beatitudine eterna.

Nel Sal 73,24 ricorre il discusso verbo *laqah* (prendere, assumere, rapire): «Mi guiderai con il tuo consiglio e poi in gloria tu mi prendi *(Iqh)».* È il verbo usato per il rapimento o assunzione di Enoc (Gen 5,24) e di Elia (2Re 2,11), ma anche per la vocazione di Amos (7,15). Esso ricompare in Sai 49,16: «Certo, Dio redime l'anima mia, dalla stretta dello *seol* certo mi prenderà (*Iqh*)». In Sal 16,10-11 la stessa idea è così espressa: «Sì, non consegnerai la mia anima in preda allo *seol,* non permetterai al tuo fedele di scendere nella tomba. Mi farai conoscere la via della vita: gioia in abbondanza alla tua presenza, delizia alla tua destra senza fine».

Si allude dunque alla beatitudine eterna dopo la morte? È certa l'intensità dell'esperienza di fede in Dio: il salmista sperimenta in maniera profondissima la vicinanza e l'aiuto di Dio, tanto da non poter immaginare che la morte abbia il sopravvento su Dio e il suo amore. Ma non sembra invece curarsi di affermare qualcosa sull'aldilà. Il 'rapimento' presso Dio è un modo per affermare ed esprimere la fede nell'onnipotenza del Dio vivente.

b. *Sapienza* - «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità» (Sap 2,23), cioè dotato della capacità e costituito dal desiderio di vivere per sempre la sua amicizia. L'uomo non è naturalmente immortale, tuttavia è fatto ad immagine dell'eternità di Dio (cf. Sap 2,23). Tutto si decide nella libertà umana di vivere secondo giustizia o ingiustizia, con Dio o contro Dio. E la differenza tra il giusto e l'empio si comprende precisamente in base a quanto accade nella morte.

La «giustizia è immortale» (1,15), ossia è la condizione necessaria perché l'uomo raggiunga il suo destino finale di vivere «presso Dio nell'amore» (3,9). Infatti le «anime [persone] dei giusti sono nelle mani di Dio» (3,1) e «la loro speranza di immortalità è soddisfatta» (3,4). Soltanto il giusto, dunque, può ricevere da Dio il dono di una immortalità beata. Si spiega così perché Sap eviti accuratamente di usare il verbo morire o il sostantivo morte a proposito del giusto (cf. 3,2: «Agli occhi degli stolti parve che (i giusti) morissero»).

Per *A* Sap la 'morte' non è soltanto né primariamente fine fisica dell'esistenza terrena, ma è eterna separazione da Dio (cf. 1,12-13). Di conseguenza, Dio non ha creato la morte né la vuole (1,13); ed essa non può essere il destino dei giusti. «Per invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo» (2,24): essa è, in quanto opposizione e separazione da Dio, conseguenza del peccato. Propriamente, dunque, soltanto gli empi non credenti e moralmente malvagi «ne fanno esperienza» (2,24).

Nel giudizio finale, designato come una 'visita' (3,7) divina, «gli empi riceveranno il castigo» (3,10) della totale e definitiva rovina. Essi moriranno davvero! I giusti invece faranno l'esperienza della divina esistenza d'amore (3,9), gustando la "grazia e la misericordia" di Dio e conoscendo la verità.

Se la condizione per la vita eterna beata con Dio è la giustizia, è pur vero che la giustizia è resa possibile all'uomo soltanto dal dono della sapienza. La sapienza infatti fa conoscere la volontà di Dio (9,13.17), dà all'uomo la capacità di realizzare quel che piace a Dio (9,10-12): è dunque principio interiore della vita morale giusta (7,27-28). La sapienza produce la giustizia e questa fruttifica l'immortalità beata (6,17-19). Di conseguenza, «il desiderio di sapienza conduce al regno» (6,20), a vivere con Dio. E questo desiderio, se è autentico, diventa preghiera per avere la sapienza (Sap 9). Sap è un libro di speranza, un aiuto per superare l'angoscia e la delusione profonda causata dal dover morire. La speranza dell'empio non credente è come pula portata via dal vento o come tenue schiuma sospinta dalla bufera (5,14), ma la speranza del giusto credente non delude perché è garantita da Dio stesso sperimentato esistenzialmente nella fede. In Sap si conclude un lungo cammino di speranza di vittoria sulla morte, che si era espresso già in Is 25,8 (Dio «distruggerà per sempre la morte») e in Is 26,19

(«I morti rivivranno e i loro cadaveri risorgeranno»), ma soprattutto in Dn 12,1-4 e 2Mac 7.

V - NUOVO TESTAMENTO —

1. GESÙ DI FRONTE ALLA MORTE DEGLI ALTRI

- a. *L'angoscia di morire* - Finché la morte riguarda gli altri, essa è una notizia o un fatto che addolora e atterrisce, ma lascia spazio alla capacità di riprendere a vivere e a sperare. Finché sono gli altri che muoiono, la morte non ci tocca troppo. Ma quando da *mortalis* l'uomo si scopre *moriturus* o *moribundus,* cioè vede approssimarsi l'ombra terrificante della morte e si sente preso di mira concretamente e realmente, allora è preso come di sorpresa, è colto dalla paura e dall'angoscia. Nei vangeli, due episodi rappresentano l'uomo dinanzi alla minaccia incombente della morte: la tempesta sul lago (Mc 4,35-41 e par.) e il camminare di Pietro sull'acqua (Mt 14,22-33). Durante la tempesta sul lago i discepoli furono presi dal panico e dal terrore di morire; Gesù disse loro: «Perché siete paurosi? Non avete ancora fede?» (Mc 4,40). E a Pietro impaurito perché cominciava ad affondare Gesù disse: «Uomo di poca fede, perché hai dubitato?» (Mt 14,31). Gesù è colui che può salvare dalla morte, ma è soltanto mediante la fede che gli uomini possono, per l'intervento di Gesù, sfuggire alla morte. La fede libera gli uomini dall'angoscia esistenziale profonda che li afferra nell'intimo quando vedono la morte dinanzi a sé.

b. *L'angoscia per la morte degli altri* - In tre casi Gesù incontra persone che hanno perduto dei congiunti: Giairo, la cui figlioletta è morta (Mc 5,22-24a.35-43 e par.); la vedova di Naim, alla quale è morto l'unico figlio (Lc 7,11-17); le sorelle di Lazzaro morto (Gv 11,1-46). Gesù ridà vita ai morti e così va incontro all'angoscia di Giairo, della madre di Naim e delle sorelle di Lazzaro. La morte, in quanto scissione definitiva dei legami familiari, è un male insopportabile e Gesù solidarizza con le persone colpite, freme nel suo cuore, interviene efficacemente. E ancora una volta invita alla fede quale superamento dell'angoscia-disperazione, proponendo se stesso come principio di vita e di speranza: «Io sono la risurrezione e la vita. Chi crede in me, anche se morisse, vivrà» (Gv 11,25).

Gesù non ha ridato vita a tutti quelli che erano morti, perché egli non è venuto a liberare l'uomo dalla sua condizione mortale. Egli è venuto per proclamare e inaugurare la presenza del regno di Dio, cioè la potenza amante e salvifica del Padre che dà senso e offre uno scopo alla vita mortale degli uomini, garantendo una vittoriosa riuscita finale. Gesù infatti è venuto a liberare l'uomo dall'angoscia e dalla disperazione del dover morire, non per esonerare dalla morte.

2. GESÙ DI FRONTE ALLA PROPRIA MORTE - I vangeli non sono una biografia di Gesù, tuttavia permettono una ricostruzione della sua esperienza di fronte alla morte. La morte di Gesù fu un evento unico e incomparabile, irripetibile, eppure autenticamente umano. Come Gesù ha vissuto la propria morte?

Dinanzi alla morte, ormai intravista imminente, Gesù è preso da terrore e da spavento; esclama: «L'anima mia è triste fino alla morte» (Mc 14,33-34). L'espressione è una citazione del Sal 42,6: si vuol dire che Gesù «assume l'esperienza degli angosciati dell'AT, che a loro volta davano voce ai diversi aspetti dell'angoscia umana». Gesù non ha né il conforto né il sostegno degli amici, non ha la consolazione della fedeltà dei discepoli poiché «i discepoli, abbandonandolo, fuggirono tutti» (Mc 14,50). Anche sulla croce Gesù dà espressione alla sua angoscia: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34). Tuttavia egli si abbandona, con amore filiale, alla volontà misteriosa del Padre: «Abbà, Padre! Tutto è possibile a te. Allontana da me questo calice! Tuttavia non ciò che io voglio, ma quello che tu vuoi» (Mc 14,36; cf. Lc 22,42; Mt 26,39).

Luca sviluppa soprattutto l'affidamento di Gesù al Padre e sembra attenuare l'angoscia di Gesù, che sulla croce grida a gran voce: «Padre, nelle tue mani

i

raccomando il mio spirito» (Lc 23,46). L'abbandono fiducioso nelle mani del Padre ha i tratti caratteristici della fede biblica e Gesù muore come il Giusto credente: «Il centurione, vedendo l'accaduto, glorificava Dio: "Certamente quest'uomo era giusto"» (Lc 23,47). Gesù entra nelle tenebre della morte non con la luce di una particolare rivelazione, ma nella fede-abbandono filiale al Padre. Anche per lui la morte è una notte buia, ma non senza speranza.

La lettera agli Ebrei è l'unico scritto neotestamentario, fuori dei vangeli, che abbia meditato sull'angoscia di Gesù di fronte alla morte (cf. Eb 5,7-9). Gesù si è reso totalmente solidale con la condizione umana; soffrendo, egli ha appreso l'obbedienza, divenendo autore e consumatore della fede (Eb 12,2).

I vangeli riportano anche tre annunci anticipati con i quali Gesù predisse la sua morte (Mc 8,31-32; 9,31; 10,32-34 e par.), oltre un'allusione (Mc 9,9-10) e la parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-12). Questi testi sono stati redatti dopo la risurrezione di Gesù, ma sembra innegabile che Gesù abbia previsto sempre più chiaramente, soprattutto dopo il fallimento della missione galilaica, il suo destino di morte violenta. Ma l'oscurità del futuro, e della propria morte, fa parte dell'esperienza umana di Gesù, il quale sa, anche prima della morte, che anche nell'ora dell'abbandono non sarà dimenticato dal Padre. Certamente Gesù non ha previsto la sua morte contemplandola previamente come In un film.

3. COME GESÙ HA INTESO LA SUA MORTE - Gesù ha previsto la sua morte violenta dalle reazioni che la sua persona scatenava, l'ha accettata nell'abbandono fiducioso e obbediente al Padre, senza che ciò gli impedisse di provare l'angoscia e la sofferenza, l'oscurità e la desolazione. Certamente Gesù ha compreso la sua morte intravista in base alla missione ch'egli sapeva di avere e al senso dato alla sua esistenza. Ora, Gesù è vissuto per annunciare il regno di Dio, per dare la propria vita per amore degli altri in obbedienza al Padre. Egli riassume così la sua esistenza: «Io sono in mezzo a voi come uno che serve» (Lc 22,27). La sua vita è stata e fu compresa come pro-esistenza, come dedizione d'amore. Anche se probabilmente Gesù non ha usato un linguaggio sacrificale, il dono consapevole di sé per gli altri, nell'obbedienza al Padre, portava con sé una qualche coscienza del significato salvifico della propria esistenza.

Vedendo profilarsi dinanzi il suo destino di morte violenta, Gesù ha riconosciuto in esso la volontà del Padre e ha inteso anche la propria morte, come la sua vita, quale totale dedizione di sé per la vita degli altri e, in pari tempo, come reale compimento della sua missione di rappresentante assoluto del Padre.

Questa comprensione della propria morte può riflettersi nel detto di Mc 10,45: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e per dare la propria vita in riscatto per molti» (cf. Mt 20,28; Lc 22,24-27). Il dono di sé, che è la sostanza della vita di Gesù e che lo condurrà alla morte, è la realizzazione del servizio che Gesù rende agli uomini. L'allusione al Servo di Jhwh sembra chiara (cf. Is 53,12), anche se tale riferimento al testo isaiano potrebbe essere frutto di un'esplicitazione della tradizione evangelica allo scopo di evidenziare il significato salvifico della morte di Gesù.

Un'altra serie decisiva di testi sono le parole di Gesù nell'ultima cena sul dono di sé, del suo corpo dato e del suo sangue versato per tutti (cf. Mc 14,22-24 e par.; cf. ICor 11,24-25). E il dono di sé è qui collegato con la conclusione della nuova alleanza, cioè lascia trasparire l'intenzione di vivere la propria morte nella prospettiva di istituire una solidarietà assoluta con i suoi discepoli.

Come traspare dal tema giovanneo dell'ora, l'esistenza e missione di Gesù si è dipanata non nella prospettiva di una durata illimitata, bensì come 'cammino' verso un momento conclusivo e culminante. Piano piano Gesù ha compreso che il momento conclusivo la sua "ora" era quello della morte violenta. E in essa ha compreso attuarsi il piano del Padre per la salvezza del mondo.

4. PAOLO E LA MORTE

- a. *Scandalo del Crocifisso* - La morte in croce di Gesù era uno scandalo, per i giudei (ICor 1,23). E Paolo ha sentito l'orrore tipicamente giudaico dinanzi al

«maledetto chiunque è appeso al legno» della croce (Gal 3,13). Il suo zelo giudaico contro i cristiani era espressione di tale orrore (cf. At 8,3; 9,1-2). Dopo l'incontro/esperienza del Cristo risorto, Paolo fa della croce il centro della sua predicazione: «Noi predichiamo il Cristo crocifisso» (ICor 1,23; 2,2; 2Cor 3,4; Gal 3,1; 6,14; Fil 2,1). Paolo è giunto a vedere nella morte di Gesù addirittura l'evento salvifico definitivo.

b. *Morte come dono di sé* - Cristo è morto per noi (lTs 5,10), per i nostri peccati (ICor 15,3; cf. lPt 3,18), non al nostro posto (cf. Gv 11,50.51; 18,14). Egli è «morto per tutti» (2Cor 5,14), realmente solidale con quelli che per tutta la vita sono asserviti al timore della morte (Eb 2,15). Il "morire per" è il supremo gesto d'amore: «Dio ci dà prova del suo amore per noi nel fatto che, mentre ancora eravamo peccatori, Cristo morì per noi» (Rm 5,8; cf. Gal 2,20; Ef 5,25). Cristo ha trasformato la morte vivendola come atto d'amore. Egli ha 'vissuto' la sua morte non come un rito cultuale, ma come sacrificio personale esistenziale (Rm 3,23-25).

c. *La morte liberatrice* - La morte di Gesù libera dalla legge (Gal 5,1) o dall'ambiguità della legge, dando come frutto la nuova legge che è lo Spirito vivificante (Rm 8,2). La sua morte ci ha dunque liberati (Rm 6,18.20.22; 8,2.21; 2Cor 3,17; Gal 2,4; 5,1.13), riscattati (Rm 3,24; 8,23; ICor 1,30; ecc.), ci ha sottratti al mondo malvagio (Gal 1,4), comprandoci a caro prezzo (ICor 7,23), ci ha riabilitati/giustificati (Rm 6,3-11), riconciliati con Dio (2Cor 5,18-19), ci ha dato la vita di figli in Cristo (Rm 6,16-23). La sua morte è la nostra pasqua (ICor 5,7), la nostra salvezza, che esercita i suoi effetti in noi mediante il battesimo e l'eucaristia. La morte di Gesù è, dunque, il compimento supremo di una vita di fedeltà nell'amore per Dio c per gli uomini. In sé la morte non ha valore, ma è riempita di senso dall'amore di Dio e di Gesù. Gesù ha dato al morire un senso nuovo e ha trasformato anche la morte dei suoi discepoli che muoiono come lui e con lui. La proposta di Gesù è di dare noi stessi per la vita del mondo.

d. *Vittoria di Gesù sulla morte* - Gesù, che era morto, è risorto. La morte è stata vinta, sconfitta, ha perduto il suo dominio (Rm 6,9). Gesù è la «risurrezione e la vita» (cf. Gv 11,25). Egli ha in mano «le chiavi della morte e dell'Ade» (cf. Ap 1,18), è divenuto il «primogenito dei risuscitati» (Col 1,18). Con la risurrezione di Gesù la potenza della morte è stata annientata (ICor 15,26) e «la morte è stata ingoiata nella vittoria» (ICor 15,54). Il morire con Cristo e come Cristo è aperto alla risurrezione (ICor 15). Per questo motivo, Paolo grida: «Dov'è, o morte, la tua vittoria?» (ICor 15,55).

e. *La morte e il peccato* - La tradizione biblica, alla quale Paolo attingeva, gli presentava la morte sia come una naturale conclusione dell'esistenza sia come una punizione del peccato. Paolo ha appreso, dalla morte-risurrezione di Gesù, che tutti gli uomini sono peccatori (Rm 3,9) e che noi tutti «fummo riconciliati con Dio in virtù della morte del Figlio suo» (Rm 5,10). E a causa del peccato la Morte ha fatto il suo ingresso nel mondo (Rm 5,12): poiché tutti moriamo, vuol dire che tutti pecchiamo. La morte, come fenomeno universale, è il segno di una situazione universale di peccato.

Parlando di 'morte', Paolo evidentemente intende più che un semplice fenomeno biologico di decomposizione: morte è anche separazione da Dio, è dolore, violenza radicale, sofferenza. Paolo quindi vede anche la morte nel contesto dell'umanità sottomessa al dominio del peccato. Ciò non significa che essa sia, per sé, la conseguenza o la punizione per i peccati personali.

Il morire con Cristo e come Cristo strappa dall'ambiguità pericolosa della morte connessa con il peccato: «Se noi morimmo con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui» (Rm 6,8). Come lui è risorto, anche noi risorgeremo (ICor 15).

5. LA MORTE DEL CRISTIANO - Gesù ha condiviso la condizione umana fino alla morte. Ora, la morte del cristiano è fare l'esperienza umana del morire con Gesù e come Gesù. I vangeli, centrando la loro attenzione sulla morte di Gesù, vogliono dirci anche qual è il modo in cui muore il cristiano che segue

i

Gesù. Negli altri scritti del NT la morte cristiana viene poi articolata e sviluppata in vari modi, ma sempre in riferimento alla morte di Gesù. Lo scopo, tuttavia, resta sempre il desiderio di vivere e la ricerca del superamento della morte.

a. *L'unione attuale con Cristo* - La fede unisce a Cristo, lo fa già 'vedere'; per essa egli abita nel cristiano. L'essere battezzato è l'attuazione del "morire con il Cristo" al fine di "risuscitare con lui" (Rm 6,3-11). L'eucaristia è la memoria del sacrificio redentore del Calvario per tutto il tempo dell'attesa fino a che il Signore venga (ICor 11,26; Lc 22,16). La fede, il battesimo e IV eucaristia rendono attuali per noi la passione e la morte di Gesù, ci danno lo Spirito di Cristo precisamente per farci soffrire e morire come Gesù Cristo, in modo da poter risorgere come lui. La risurrezione di Gesù Cristo non rende attuale per noi la risurrezione, dispensandoci dalla passione. Anzi, il Cristo risorto ci rende capaci di soffrire e morire con lui, ci dà lo Spirito perché sappiamo e riusciamo a patire e morire «portando sempre e dovunque la morte di Gesù nel nostro corpo, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro corpo» (2Cor 4,10).

Quel che è decisivo per il cristiano è l'attuale "essere di Cristo" (ICor 3,23), perché la morte non è che l'ingresso nell'eterno "essere con Cristo" (Fil 1,20-25). La speranza nel futuro, il superamento della disperazione e dell'angoscia di fronte alla morte, si fonda precisamente nell'esperienza attuale della vita con Cristo. Non una speculazione, di tipo greco, sull'immortalità dell'anima, ma l'attuale sperimentata unione con Cristo fonda l'attesa della dimora eterna: «Sappiamo infatti che quando si smonterà la tenda di questa abitazione terrena, riceveremo una dimora da Dio, abitazione eterna nei cieli, non costruita da mani di uomo. Perciò sospiriamo in questa tenda, desiderosi di rivestire la nostra dimora celeste, se però saremo trovati spagli, non nudi. E quanti siamo nella tenda, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti, affinché ciò che è mortale venga assunto dalla vita. È Dio che ci ha fatti per questo e ci ha dato la caparra dello Spirito!» (2Cor 5,5). Il desiderio di vivere, la tensione verso la pienezza della vita, coincide con l'intenzione libera di Dio («È Dio che ci ha fatti per questo»), il quale ci dà appunto lo Spirito di Cristo perché riusciamo a vivere e morire in modo tale da poter risorgere come Cristo. Credere in Dio, quale Gesù Cristo ce lo rivela, significa credere nel desiderio di Dio di farci vivere e nell'efficacia del desiderio di Dio: «Anche noi crediamo e perciò parliamo, convinti che colui il quale ha risuscitato il Signore Gesù, risusciterà anche noi con Gesù» (2Cor 4,13-14). L'unione attuale del cristiano con Cristo mediante il suo Spirito è già l'esperienza del desiderio di Dio di vivere per sempre e felicemente con gli uomini e, perciò, di 'soddisfare' il desiderio di vivere ch'egli ha messo in loro.

b. *La morte del giusto* - Crocifisso con Cristo e vivente con lui (Gal 2,19-20), animato dallo Spirito di Cristo (Gal 5,24-25), il cristiano muore della morte del giusto, di una morte come quella di Gesù (cf. Lc 23,47). Per lui la morte non è un puro evento biologico né una maledizione, ma è un evento cristico perché Gesù non ha abolito la morte, bensì ha radicalmente cambiato il volto della morte. Addirittura Paolo esclama: «Per me vivere è Cristo e il morire un guadagno» (Fil 1,21).

Il morire cristiano inizia già con il battesimo, con la 'morte' al peccato (Rm 6,11), all'uomo vecchio (Rm 6,6), alla carne o egoismo (IPt 3,18), al corpo del peccato o all'essere peccatore (Rm 6,6; 8,10), alla legge o pretesa di auto-salvezza (Gal 2,19), a tutti gli elementi del mondo o alle varie ideologie (Col 2,20). È, alla fine, un morire alla morte per passare dalla morte alla vita (Gv 5,24). La vita con Cristo, inaugurata con il battesimo, ci libera dal peccato e dalle forze di morte che tengono prigionieri, da tutti i poteri che limitano e oscurano la nostra libertà: ci fa vivere in modo veramente umano. Lo Spirito di Cristo ci libera dal peccato precisamente perché ci fa vivere come Cristo per farci risorgere come Cristo.

Come è vissuto, così pure il cristiano «muore per il Signore» (Rm 14,7-8; Fil 1,20). E la sua morte apre alla beatitudine senza fine: «Beati i morti che muoiono

nel Signore, sin da ora» (Ap 14,13). Nel morire con Gesù avviene il nostro definitivo incontro con Dio. Nascerà allora per noi «un cielo nuovo e una terra nuova» (Ap 21,1) e «non vi sarà più morte né lutto e grida e dolore» (Ap 21,4). Per noi finirà il 'mondo'! Con Gesù vivremo per sempre in Dio, insieme con il nostro mondo trasfigurato.

c. *Essere pronti* - II «giorno del Figlio dell'uomo» (Lc 9,26; 17,24. 26-37; Mt 16,27) è il giorno del giudizio di Dio per il quale Gesù invita ad "essere pronti" (Mt 24,42-44; Lc 12,35-48). In "quel giorno" faremo l'esperienza non soltanto del giudizio divino, ma anche e per sempre della sua misericordia e del suo amore. L'essere pronti significa vivere credendo e sperando nell'incomprensibile e ineffabile amore di Dio per noi rivelatoci in Gesù Cristo. E allora la morte sarà l'esperienza definitiva del mistero dell'Amore. Il desiderio di eternità, che si cela in ogni rapporto di autentico amore, si compirà allora in pienezza nella comunione d'amore con Dio e gli altri. L'autentico amore effettivo per i propri fratelli sboccerà nella realtà del regno: «Venite, benedetti dal Padre mio, prendete possesso del regno preparato per voi sin dall'origine del mondo» (Mt 25,34). L'amore del prossimo, espressione dell'amore di Cristo per noi, è la sostanza dell'"essere pronti" per il giorno del giudizio.

d. *Tutto l'uomo muore?* - Finora abbiamo sempre parlato della morte dell'uomo, non solo della morte del corpo, perché l'antropologia biblica non separa l'anima dal corpo: l'uomo è anima e l'uomo è corpo. Ed è certo che la risurrezione riguarda l'uomo tutto intero. Ma nella morte è tutto l'uomo che muore? Occorre tener presente che, per la Bibbia, 'anima' e 'corpo' non sono due parti o due elementi separati che vengono messi insieme per costruire l'uomo, ma due dimensioni dell'essere umano: l'uomo è 'anima' in quanto è libertà e capacità di relazione con Dio; è 'corpo' in quanto è solidale con gli altri e con il suo mondo. Non esiste, nel pensiero biblico, uno schema dualistico di anima e corpo. Perciò è necessario usare molta prudenza nel presentare la morte come separazione dell'anima dal corpo: tale linguaggio, del resto abbastanza tradizionale nella chiesa, può diventare uno strumento verbale indispensabile per annunciare, nella predicazione, la fede cristiana nella sopravvivenza dell'io dopo la morte. Precisamente in quanto 'anima', apertura a Dio creatore e salvatore, l'uomo è immortale, capace di accogliere il dono della vita divina. Ma ciò non deve far concludere che la morte è un fenomeno puramente biologico che riguarda soltanto il corpo e non tocca affatto l'anima. Tutto l'uomo, nelle dimensioni dell'anima e del corpo, è inficiato dal peccato; tutto l'uomo, anima e corpo, è redento dalla morte di Gesù Cristo.

VI - CONCLUSIONE — La Bibbia non vuole spaventare con il pensiero della morte o incutere una salutare paura, né intende banalizzare la morte, spogliandola della sua terribile serietà. Seguendo la Bibbia, si impara anzitutto a non manipolare la morte, a guardarla per quel che è. Sarebbe un grave fraintendimento comprendere la fede biblica come un'ars *moriendi,* un esercizio sul modo di morire. Il credente non è un artista del morire: l'ars *moriendi* è un futile gioco per affermare se stessi anche nella morte. Il credente accetta la vita dalle mani di Dio, quale dono del suo amore, e accetta di dove- re/potere morire con la stessa fiduciosa speranza in colui che gli ha dato di poter vivere. E la misura della fede non dipende dalla paura o non paura della morte, perché in questo caso la paura non è viltà, ma orrore di ciò che è estraneo a Dio stesso perché negazione di ogni rapporto. Perciò tutta la vita del credente è un rifiuto della morte, ma accettazione della vita al fine di vincere, con Cristo, anche la morte.

MOSÈ

- IL NOME — Il nome di Mosè, al pari di quello di altri esponenti della tribù di Levi (cf. ad es. Merari: Gen 46,11; Es 6,16; Ofni e Finees: ISam 1,3; Es 6,25; Nm 25,7), è di origine egiziana. L'ebraico *MoSeh* è considerato la

i

traslitterazione della parola egiziana *mesu:* “è nato”, “figlio” (dalla radice *msj,* partorire), che torna in nomi di faraoni come Tutmosi, Ramses, Amosi. Mosè sarebbe così un frammento del nome originario, molto probabilmente con la caduta della parte esprimente un nome di un’antica divinità egiziana (ad es. Thot o Ra).
Da parte sua l’etimologia popolare proposta dal libro dell’Es (2,10) fa derivare il nome dalla radice ebraica *msh,* trarre. La figlia del faraone «lo chiamò Mosè dicendo: “L’ho tratto *(mesjtihu)* dalle acque”». La forma quest’ambiguità di forma è stata letta la missione peculiare di Mosè: «uno che tira fuori Israele dalle acque liberandolo» (M. Buber, *Mosè,* 31; cf. *Midras hagadól* 2,14). Non a caso quel nome nella Scrittura è riservato solo a lui. [Per alcune abbreviazioni particolari: A Lettura ebraica della Bibbia VIII]

II - LE FONTI — Quanto detto sul nome e sul suo esser punto d’incrocio tra uno sfondo egizio e la memoria di vicende e significati conservatici solo dal popolo d’Israele, rappresenta un campione significativo del problema delle fonti. Come avverrà in massima parte anche per Gesù e per Maometto, le fonti della nostra conoscenza su Mosè sono tutte interne alla tradizione che a lui fa capo. In virtù di ciò in ogni particolare della figura di Mosè sono indissolubilmente presenti l’uomo e il popolo, Mosè e chi ne ha conservato memoria interpretando la sua figura e la sua missione. Ricerche archeologi- che, antichi reperti, lo studio della letteratura dell’antico Oriente aiutano a meglio collocare le vicende narrateci dalla Bibbia, ma nulla di tutto ciò si presenta come fonte diretta. Non esistono iscrizioni palestinesi su pietra, tavolette cuneiformi, testi egiziani su pietra o su papiro che nominino Mosè.

La ricostruzione della sua figura dipende, perciò, quasi esclusivamente dalle interpretazioni delle fonti conservateci lungo secoli di trasmissione orale e complessi processi redazionali dai libri del A Pentateuco. Tuttavia neppure questi ultimi, per stile e genere letterario, forniscono in proposito un quadro omogeneo. I riferimenti biblici al di fuori del Pentateuco non sono numerosi (cf. ad es. Sal 105 e 106; Ger 15,1; Mi 6,4, Ne 9,14; Sir 45,1-5; ecc.) e sono per lo più sprovvisti di particolare importanza interpretativa (se si esclude la problematicissima interpretazione di E. Sellin, 1922, a Os 12,15; 13,1-2, stando alla quale questi passi alluderebbero alla morte violenta di Mosè avvenuta nel corso di una sommossa: tesi poi divulgata da Freud).

Le altre fonti non bibliche, sia ellenistiche sia palestinesi, sono molto tarde e comunque mai indipendenti dal testo del Pentateuco. La natura delle fonti non deve però indurre a ritenere inattendibile l’esistenza storica di Mosè: senza di essa infatti l’intera successiva storia ebraica (e cristiana) risulterebbe pressoché incomprensibile. In senso ben diverso dall’originale si deve anzi ripetere con Freud che «è stato Mosè a creare l’ebreo». A chi sostiene poi che spesso le pagine del Pentateuco parlano il linguaggio della ‘saga’, si può replicare che «saga e storiografia partono dallo stesso punto: l’evento» (M. Buber, *Mosè*) [Mito].

III - LA VITA — 1. IN EGITTO - Le vicende di Mosè e il conseguente esodo dall’Egitto sono ormai in genere collocati nella prima metà del sec. XIII a.C., ma esistono anche ipotesi che tendono a spostarle nella seconda metà, mentre altre, meno frequenti e attendibili, tendono a retrodatarle; in base a 1 Re 6,1 le si dovrebbe addirittura collocare nella seconda metà del XV sec.

Spesso l’iniziale favore goduto dagli ebrei presso la corte egiziana è collegato al predominio degli Hyksos, che formarono la XV e XVI dinastia, e il successivo peggioramento della situazione (cf. Es 1,8-11) alla reazione contro di loro da parte dei faraoni della XVII dinastia. Popolazioni di origine semitica, specie quando il controllo egiziano si estese sulla terra di Canaan (XVIII-XIX dinastia), erano impiegate sia per svolgere lavori pesanti, sia, in parte, come funzionari (scribi) destinati a tenere i contatti con le province che si estendevano nella terra di Canaan (tutto ciò si attaglia bene con quanto asserito in Es 1,8-2,10).

Mosè, secondo la genealogia conservataci da Es 6,20 (attribuita a P), ebbe per padre Amram e per madre Iochebed (zia del padre: Es 6,20; Nm 26,59; genere di matrimonio che la *Tórah* proibirà, cf. Lv 18,13) e nacque all'epoca in cui un decreto regale (di cui non esistono testimonianze extrabibliche) prescriveva l'uccisione di ogni neonato ebreo maschio. Per scamparlo da morte lo si depose in una cesta lasciata sulle acque, dove fu poi trovato e salvato dalla figlia del faraone (Es 2,3-10). Il racconto ha grande somiglianza con la leggenda conservataci a proposito di Sargon (metà circa del III millennio), la cui storia è stata ritrovata, insieme ad altri reperti, a Teli el Amarna, luogo delle rovine di Akhetaton, città regale del faraone Amenofi IV (sec. XIV).

Si può ipotizzare che Mosè ricevesse l'educazione egiziana propria degli scribi (un passo neotestamentario lo dice comunque «educato secondo tutta la sapienza degli egiziani», At 7,22). «Cresciuto in età, uscì verso i suoi fratelli» (Es 2,11), scoprendo così il giogo sotto cui languivano gli ebrei, esperienza decisiva a cui ci si potrebbe riferire (anche qui in senso diverso dall'originale) con le parole freudiane: «La vita eroica dell'uomo Mosè ebbe inizio quando egli discese dalle altezze in cui si trovava e si abbassò fino ai figli d'Israele». Vendica un proprio fratello israelita uccidendo un egiziano ed è perciò costretto a fuggire a Madian (Es 2,12-15).

2. A MADIAN - La terra di Madian è ormai con certezza localizzata sulla costa orientale del golfo di Aqaba; ed è abitata da una popolazione enumerata da Gen 25,2-4 e da ICr 1,32 tra i discendenti di Abramo attraverso Chetura, mentre in Gen 37,28-36 è contata tra i discendenti di Ismaele. A Madian Mosè sposa Zippora, figlia del sacerdote Reuel ("Dio è pastore", Es 2,18; Nm 10,29, attribuito a J), altrove chiamato Ietro ("eccellenza", Es 3,1; 4,18; 18,1-12, attribuito a E); ne ebbe due figli: Gherson (fatto derivare da *ger,* straniero, ospite, Es 2,22; 18,3) ed Eliezer ("il mio Dio è aiuto", Es 18,4). A volte si è voluto vedere un'analogia tra questa vicenda e quanto si racconta a proposito di Sinuhe, nobile egiziano vissuto alcuni secoli prima, anch'egli fuggito dalla patria e anch'egli sposo di una figlia di un capotribù nella regione di Qedem in Siria.

Stando a Es 18,1-12 Ietro conosceva e benediceva il nome del Signore (Jhwh); si è avanzata persino l'ipotesi che gli israeliti ricevessero la fede in Jhwh dai madianiti (cf. *DTAT* I, 610); ma esiste anche l'ipotesi secondo cui i madianiti conservarono l'antica fede di Abramo. Mentre portava al pascolo le greggi di Ietro presso il monte di Dio (Es 3,1), Mosè ricevette la rivelazione del roveto, dove il Signore gli si presentò come Dio di suo padre e come Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe (Es 3,6; 15,16); in tale veste gli svelò il proprio nome *(ehj ehaser ehjeh*: «Io sono colui che sono», Es 3,14; il verbo 'essere', però, va liberato da una concezione statica così come espresso nel termine *ho Ōn* in Es 3,14, LXX per attribuirgli il senso di un'attività dinamica); ed ancora in tale veste il Signore mandò Mosè a liberare il suo popolo. Del resto anche il nome della madre di Mosè (Iochebed, "il Signore è grandioso") è teoforo, e si potrebbe così aggiungere che il Signore è per così dire anche Dio di "sua madre". Peraltro la tradizione veterotestamentaria (ad eccezione di Gen 4,26) collega il nome di Jhwh a Mosè e al Sinai; infatti il Signore era sì apparso ai patriarchi, ma a loro non aveva fatto conoscere il proprio nome (Es 6,3).

La chiamata di Mosè, pur avendo paralleli con altri modelli biblici di vocazione, risulta abbastanza originale. Infatti Mosè non solo si dichiara, come farà anche Geremia (Ger 1,4-10), inadeguato alla missione (Es 3,11) e non solo chiede dei segni 4,1-9), come farà anche Gedeone (Gdc 6,11-23.36-40), ma, unico, riesce a imporre a Dio stesso una condizione: l'assistenza del fratello Aronne (Es 4,10-16; cf. il contrasto con Ger 1,9). Dopo la chiamata Mosè prende moglie e figli e torna in terra d'Egitto (Es 4,19). Nel corso del viaggio avviene l'oscuro episodio (simile alla lotta di Giacobbe-Israele con Dio al guado dello Iabbok, Gen 32,25-32) in cui il Signore raggiunge Mosè e cerca di farlo morire. Mosè tuttavia è scampato in virtù della circoncisione del figlio compiuta dalla moglie Zippora (Es 4,25-26).

i

3. LE PIAGHE E LA PASQUA - La narrazione biblica fa morire il faraone dell'oppressione (secondo l'opinione un tempo più diffusa si tratterebbe di Ramses II; più di recente cf. ad es. H. Cazelles, *Alla ricerca di Mosè,* si tende a vedervi il suo predecessore Seti I) nel corso del soggiorno di Mosè a Madian (Es 2,23; 4,19). Mosè ed Aronne, presentatisi al nuovo faraone (Ramses II o Merenptah), chiedono l'autorizzazione di offrire un sacrificio in onore del Signore a tre giorni di cammino nel deserto (Es 5,3; 8,23; così come fece Abramo, Gen 22,4); il faraone respinge la richiesta e aggrava le condizioni degli ebrei (Es 5,4-18).

Il rifiuto da parte del faraone, il cui cuore era stato indurito dal Signore (Es 7,3), provoca l'avvento delle dieci piaghe (Es 7,14-11,10 e Es 12,29-34), a cui anche i critici meno radicali negano attendibilità storica. Nel corso della narrazione dell'ultima 'piaga', la morte dei primogeniti, è inserita l'istituzione della pasqua e della festa degli azzimi (Es 12,1-28,43-51; 13,3-10), presentata come memoriale (*zikkarón*, Es 12,14) della liberazione dall'Egitto (cf. Es 13,3). Con la celebrazione della A Pasqua inizia la vicenda dell'esodo. Il popolo parte muovendosi da Ramses, ma invece di seguire la via dei filistei (cioè la strada costiera che sbocca a Gaza) piega per la più aspra via del deserto (Es 13,17-18; Nm 33,5-8).

Di fronte al pericolo suscitato dall'inseguimento da parte dell'esercito egizio, Mosè stendendo la mano apre il mare per i figli d'Israele, e ugualmente stendendo la mano lo richiude per gli egiziani; ma in quella mano è il Signore a operare: «Quel giorno il Signore salvò Israele dalla mano dell'Egitto» (Es 14,20). È il Signore e solo lui il protagonista del grande canto di vittoria conservatoci dal libro dell'Es (15,2-21; di incerta datazione, si oscilla tra il XII e il V sec. a.C.), canto che nella tradizione ebraica postbiblica trova una specie corrispondente *nell'Haggadah di Pasqua* (il testo liturgico della cena pasquale) in cui Mosè non è nominato neppure una volta: il vero liberatore è sempre il Signore.

4. IL CAMMINO NEL DESERTO - Da qui inizia il quarantennale cammino del popolo nel deserto, cammino guidato dalla colonna di nubi di giorno e di fuoco la notte (cf. ad es. Es 13,21-22; 40,36-38; Nm 9,17-23; Dt 1,33) e sostenuto dalla manna che accompagnò il popolo fino alla terra di Canaan (Es 16,35; Gs 5,12) e dalla fonte scaturita dalla roccia (Es 17,4-7; Nm 20,7-11): roccia che la tradizione rabbinica considera mobile (cf. ad es. *Tanh.,* ed. Buber, 4,127), interpretazione conosciuta anche da Paolo (cf. ICor 10,1-4).

La manna è presentata come il «pane disceso dal cielo» (Es 16,4; Sal 78,24) giorno dopo giorno (solo alla vigilia del sabato si doveva raccoglierne una porzione doppia), affinché il popolo imparasse ad affidarsi al Signore: «Ti ho fatto mangiare la manna che tu non conoscevi, né conoscevano i tuoi padri, per insegnarti che non di solo pane vive l'uomo, ma di tutto quello che esce dalla bocca di Dio vive l'uomo» (Dt 8,3; Mt 4,4; Lc 4,4). Secondo il Vangelo di Giovanni Gesù, di fronte alla richiesta di ripetere il segno antico facendo scendere il "pane dal cielo" (una tradizione rabbinica affermava, attraverso un riferimento a Sal 72,16, che anche il messia farà scendere la manna, cf. *Qo Rab.* 1,28 a 1,9), si dichiara lui stesso "pane dal cielo" e "pane di vita" (Gv 6,26-51).

L'aspetto fisico della manna è descritto simile al «seme di coriandolo, bianco, con il gusto di focaccia di miele» (Es 16,31; cf. Nm 11,7; c'è però chi considera diversi i due tipi di manna descritti nei passi biblici qui indicati). A un certo punto il popolo si lamentò della sua inconsistenza e venne punito con l'invio di serpenti brucianti (Nm 21,5-6). Con lo stesso nome (arabo, *marni*; egiziano, *mennu)* si indica una specie di resina che per due mesi stilla dalla *la marix marmifera.* Il passo di Es 16,15 stando al quale i figli d'Israele, vedendo sul terreno quella specie di brina, chiesero: «*Manhù»* più che essere reso con: «Cos'è quello?» (attribuendogli così il valore di etimo della parola 'manna'), pare debba intendersi nel modo seguente: gli ebrei che già in Egitto conoscevano la manna naturale, vedendo sul terreno qualcosa di simile ad essa esclamarono: «Ma questa è manna!» o «È forse manna?» (in ebraico infatti non è mai attestato

altrove che *man* significhi “che cos’è?”) (cf. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti,* Roma 1978).

4. INTERCESSORE - Inoltratosi nel deserto, Israele si imbatte a Refidim in Amalek, tribù nomade nominata per la prima volta in Gen 14,7 e di cui non sono pervenute testimonianze extrabibliche (Es 17,8-15, cf. Dt 19). Mosè, che nella Scrittura non appare mai come capo militare, a Refidim lascia a Giosuè il comando delle operazioni belliche e, accompagnato da Aronne e Cur, sale sulla collina: solo quando alzava le mani Israele prevaleva (Es 17,11). In un’altra occasione, quando a Corma il popolo volle scontrarsi con Amalek contro il parere di Mosè, l’esito della battaglia fu infausto (Nm 14,45). Anche se nel passo relativo alla battaglia di Refidim non compare mai il verbo tipico per indicare l’atto di intercessione (si tratta della forma *hitpael* del verbo di radice *pii),* la funzione svolta da Mosè è analoga a quella effettuata in passi in cui compare il verbo suindicato, come quando Mosè intercedette per scampare il popolo dal fuoco acceso dall’ira divina (Nm 11,1-2) o dai serpenti brucianti (Nm 21,4-9). La somma intercessione però si ebbe nel caso della colpa massima: il “vitello d’oro” (Es 32,11-14.30-32; Dt 9,12-20), quando, secondo una tradizione rabbinica basata su Es 32,32, Mosè giunse fino ad offrire la propria vita in cambio di quella del popolo (cf. *Talm. B. Ber.* 32a). Mosè intercedette anche in favore del fratello Aronne (Dt 9,20; in questa stessa pericope si ricordano altri atti di intercessione in favore del popolo ribelle, cf. Dt 9,22-26) e della sorella Maria, che avendo parlato contro di lui, era stata colpita dalla lebbra (Nm 12,1-16). La funzione di intercessore propria di Mosè è strettamente collegata a due dei tratti più caratteristici della sua figura: l’intimità con Dio (cf. Es 20,21; 24,18; 32,18-19; 34,9; Nm 12,8; Dt 34,10), che giunge fino a trasformare la teofania in un dialogo: «Mosè parlava e Dio gli rispondeva nel tuono» (Es 19,9); e l’umiltà, che giunge fino a non provare alcuna gelosia per il dono profetico altrui (Nm 11,25-29); poiché «Mosè era il più umile *(anaw,* greco dei LXX *prays,* come in Zc 9,9 e Mt 11,29) di tutti gli uomini che sono sulla faccia della terra» (Nm 12,3). Mosè non può essere descritto pienamente come profeta (*nabv;* con tale termine è indicato in Os 12,14; cf. anche Dt 18,15), essendo il suo rapporto con il Signore molto più stretto di quello di qualsiasi altro profeta (Dt 34,10). Non è neppure un sacerdote (*kohen*), per quanto a volte compia funzioni sacerdotali (Es 24,6; Lv 8,6-30) e come tale sia chiamato in Sal 99,6 (mai, però, nel Pentateuco).

Mosè è un uomo capace anche di lamentarsi e persino di desiderare la morte per il peso troppo grande di portare da solo tutto un popolo (Nm 11,14-15; cf. Es 18,18); ma rimane sempre il più fedele servo (*ebed)* di Dio (Nm 12,7) e il solo tramite dell’evento unico e irripetibile che ha inserito per sempre il popolo nell’economia dell’ascolto (cf. Dt 6,14).

6. MEDIATORE DELLA TÓRAH - La liberazione dall’Egitto e il Dio che rivela la propria *Tórah* sul Sinai sono due momenti di un unico processo (cf. Es 20,2; Dt 5,6) ed in entrambe le circostanze il tramite unico tra Dio e il popolo è l’uomo Mosè. Pur non essendoci un termine ebraico per indicare mediatore/mediazione, questa dimensione è fondamentale in Israele e Mosè rappresenta il prototipo e il fondamento di tutti i successivi mediatori.

Dopo tre mesi dall’uscita dall’Egitto, giunti i figli d’Israele nel deserto del Sinai, il Signore per bocca di Mosè così parlò loro: «Voi avete visto quello che ho fatto all’Egitto: vi ho portato su ali d’aquila e vi ho condotti a me. E ora se ascoltate la mia voce e osservate la mia alleanza *(berìt*) sarete mia proprietà (*seguilah)* tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra. Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,4-6). Accanto a questo momento fondamentale si pongono le altre tappe decisive: la promulgazione del Decalogo (Es 20,1-17; Dt 5,6-21) e del cosiddetto codice dell’alleanza (Es 20,22-23,19), la stipulazione dell’alleanza nel sangue sacrificale e la lettura del libro del patto (Es 24,3-8 attribuito a E, mentre Es 24,1-2.9-11 sono attribuiti a J) e la costruzione dell’arca dell’l’alleanza *(’arón haberìt*: cf. Nm 11,33 e Es 25,10-22 attribuito a

P). Spesso si è voluto vedere un'analogia tra il susseguirsi di questi momenti e i trattati vassallatici dell'antico Oriente; ma assai più importante di ciò è comprendere che sono proprio questi atti a costituire Mosè «il maestro di *un* popolo», poiché se «in Abramo si prefigura la comunione dei popoli, in Mosè si attua l'irriducibile vocazione del popolo ebraico» (A. Neher, *Mosè*).

7. IL SOGGIORNO A KADES - L'altro luogo fondamentale dell'esodo, oltre al Sinai, è Kades (identificato con l'attuale oasi di 'Ain Qederait nel Negheb), raggiunto da Israele (guidato dai madianiti: Nm 10,29-32) attraverso il passaggio per il deserto di Paran; viaggio contraddistinto dai lamenti del popolo per la manna, dalla costituzione degli anziani, dall'arrivo delle quaglie, dalle proteste di Maria e di Aronne (cf. Nm 10,11-12,16). Prima dello stanziamento a Kades, alcuni esploratori furono inviati nella terra di Canaan. Essi fornirono resoconti diversi: Giosuè e Caleb presentarono l'ingresso in Canaan come possibile, altri dichiararono troppo forti i popoli che l'abitavano, e questa sfiducia fu punita con il prolungamento fino a quarant'anni del soggiorno nel deserto; un successivo tentativo di penetrare in Canaan da sud venne respinto (sconfitta di Corma: Nm 13). Quanto narrato in Nm 10,11-14,45 ha molte somiglianze con Es 15,22-18,27, ambientato però prima dell'arrivo al Sinai.

Il soggiorno a Kades fu, secondo la tradizione, molto lungo (stando a Dt 2,14 fu di 38 anni), e nonostante il parere contrario di alcuni studiosi e la natura molto variegata in questo punto delle tradizioni del Pentateuco [Pentateuco II-V], pare difficile privare quel soggiorno di attendibilità storica. La narrazione biblica colloca in questo contesto (Nm 16) la ribellione di Core e quella di Datan e Abiram. Il capitolo è composito e riconducibile a due diverse tradizioni: una tarda (P), che parla della rivolta del levita Core contro l'egemonia sacerdotale di Aronne (Nm 16,3; i critici le attribuiscono scarso o nullo valore storico), e una (attribuita per la maggior parte a E) che parla di Datan e del fratello Abiram, del loro opporsi al ruolo di guida di Mosè e del loro rifiuto di seguirlo in terra di Canaan (Nm 16,13-14). Alla rivolta di Datan e di Abiram (senza menzionare quella di Core) si allude in Dt 11,6 e Sal 106,7.

Secondo la narrazione biblica fu proprio a Kades che Mosè commise quella colpa che gli impedì di entrare nella terra di Canaan. Secondo Nm 20,12 il fatto avvenne alle acque di Meriba (dalla radice *rjb,* contesa): lì anche Mosè avrebbe vacillato nella sua fiducia e (a differenza che in Nm 11,21-22) l'avrebbe fatto pubblicamente. Nel Sal 106,32 quella colpa viene intesa come compartecipazione al peccato del popolo (compartecipazione che nella tradizione giudaica potrà persino assumere una connotazione espiatoria, cf. ad es. *Talm. B. Sota* 14a). Di contro in Dt 1,26-40 la colpa di Mosè è collegata al rifiuto del popolo di passare subito nella terra di Canaan; in tal senso si è proposto di collegare il suindicato passo di Nm 20,12 a Nm 14,26-35, dove il Signore condanna il popolo a pellegrinare per quarant'anni.

Qualunque sia stata la colpa di Mosè, fu con Giosuè e le tribù efraimite che Israele continuò la sua marcia verso Canaan. Anche in questo caso la narrazione biblica è ricca di varianti, in particolare a proposito del ruolo svolto da Edom nei confronti d'Israele (cf. Nm 20,14-21; Dt 2,8; 2,29). Fu ormai in Transgiordania che Israele si scontrò e vinse sui regni amorrei di Sicon (Chesbon) e di Og (Basan) (Nm 21,21-35; Dt 2,24-3,12); questi episodi però potrebbero appartenere anche a un diverso periodo della storia d'Israele.

8. NELLE STEPPE DI MOAB - La parte conclusiva del libro dei Nm (22-36) e il Dt sono ambientati nelle steppe di Moab. Là, al santuario di Baal-Peor, il conflitto con i popoli della Transgiordania assunse anche un aspetto religioso, quando si assistette alla violenta reazione dell'ambiente levitico contro il culto locale (Nm 25; cf. Dt 4,3). Nm 31 narra di un ulteriore vittorioso scontro d'Israele con i madianiti (connessi questi ultimi da una tradizione tarda a Baal-Peor e a Balaam, l'autore dei celebri oracoli risalenti a una tradizione molto più antica, cf. Nm 22,1-24,25).

L'estrema fase della vita di Mosè inizia con la nomina di Giosuè come suo

successore (Nm 27,18-22; Dt 31,1-7). La narrazione della successione è intrecciata con il preannuncio della morte, diventando anche per questo aspetto una specie di modello della pericope evangelica relativa alla investitura di Pietro (Mt 16,17-23). Mosè aveva chiesto di «vedere la terra buona al di là del Giordano» (Dt 3,25), ma il Signore gli nega il passaggio e gli ordina di morire sul monte, così come avvenne al fratello Aronne (Dt 32,50). Prima di avviarsi a morire Mosè raduna il popolo e pronuncia il cantico che va sotto il suo nome (nella datazione del cantico si oscilla tra l'XI e il VI sec. a.C.); poi benedice il popolo tribù per tribù (Dt 33,1-29), secondo una modalità che richiama molto da vicino le benedizioni di Giacobbe (Gen 49,1-27) e che sarà ripresa anche nel discorso di commiato di Giosuè (Gs 23). Ma anche su queste benedizioni paiono come pesare le previsioni di futuri tradimenti da parte del popolo (Dt 31,16-18).

9. LA MORTE - Subito dopo, Mosè sale sul monte Nebo, guarda in tutta la sua estensione la terra promessa ai padri e muore in solitudine (Dt 34, 1-5). Nel corso dei secoli si è voluto a volte dare a questa morte il significato di ascensione a una più alta forma di esistenza: così in certo giudaismo (cf. *Ascensione di Mosè*), così anche nella patristica (cf. ad es. Gregorio di Nissa, *De vita Moysis, PG* 44,428). Nella maggior parte dei casi però il giudaismo non nega la morte umana del servo di Dio. Tornano alla mente le parole che tanto tempo dopo saranno scritte da Franz Kafka: «Non perché la sua vita fu breve Mosè non raggiunse Canaan, ma perché fu vita umana». Fortemente radicato nella tradizione ebraica è altresì l'intendere l'espressione *wajjiqbor 'otò* (Dt 34,6) come "lo seppellì", facendo del Signore il soggetto sottinteso della frase, ed è anche questa la ragione per cui la tomba di Mosè rimase ignota (Dt 34,6).

10. ESTENSORE DEL PENTATEUCO - Uno dei tratti tradizionali della figura di Mosè, rimasto indiscusso fino all'epoca moderna, è la sua attività di estensore del Pentateuco. La *Tórah* fu così associata inscindibilmente a Mosè non solo in quanto egli fu il tramite della rivelazione (che secondo la tradizione ebraica ebbe anello una trasmissione orale, *"Tórah* orale"), ma anche in quanto estensore del testo scritto del Pentateuco, dalla tradizione ebraica chiamato esso pure *Tórah.* L'attività di scrittore di Mosè è attestata dallo stesso Pentateuco là dove è riportato l'ordine divino di scrivere in un libro avvenimenti o precetti (Es 17,14; 24,4; 34,27; Nm 33,2; Dt 31,9.22.24). In altre parti dell'AT è ormai manifesta l'identificazione tra gli scritti di Mosè e la *Tórah* (Gs 8,31; 23,6; lRe2,3; 2Re 14,6; 2Cr 35,12; Esd 3,2; 6,18; Ne 13,1; Dn 9,lls; Bar 2,28; Sir 24,22), posizione quest'ultima ribadita dal NT e conservatasi in tutta la tradizione successiva tanto ebraica quanto cristiana, dove al più si giunge ad attribuire alla mano di Giosuè la composizione degli ultimi otto versetti del Dt (*Talm. B. Boba Batra* 15a) o ad ipotizzare l'esistenza di un intervento risistematore da parte di Esdra (Girolamo, *Adv. Hel.,* 7, *PL* 23,199).

IV - NEL NUOVO TESTAMENTO — Mosè è il personaggio dell'AT più citato nel NT (80 volte). Per la maggior parte dei casi la convinzione che fa da sfondo all'impiego neotestamentario del suo nome è quella propria del giudaismo, secondo cui Mosè rappresenta innanzitutto il mediatore e l'estensore della *Tórah,* ovverosia dell'unica ed eterna rivelazione di Dio: tant'è che spesso il nome di Mosè è di per se stesso sinonimo di *Tórah* (cf. *GLNT* VII, 769-70): cf. ad es. Mt 8,4; 19,7-8; 22,24; 23,2; Mc 1,44; 7,10; 10,3-4; 12,19; Lc 2,22; 5,14; 20,28; Gv 1,17; 7,19.22; Rm 10,5; ICor 9,9.

Mosè, identificato ancora con le pagine del Pentateuco, è considerato anche come profeta preannunciante la venuta di Cristo (cf. Gv 1,45; 5,46; At 3,22; 7,37; 26,22; 28,23), la resurrezione dei morti (cf. Lc 20,37), la missione ai pagani (Rm 10,19) e infine l'evento pasquale (Lc 24,27).

Altro luogo importante è il riferimento al passo in cui Mosè preannuncia il futuro invio di un profeta simile a lui, che verrà ascoltato dal popolo (Dt 18,15-18). Il versetto è, esplicitamente, applicato a Gesù in At 3,22 e 7,37 e, implicitamente, nell'episodio della trasfigurazione, in cui Mosè ed Elia appaiono accanto a Gesù e in cui la voce dal cielo invita ad ascoltare il Figlio (Mt 17,5; Mc

i

9,7; Lc 9,35). Alla moltiplicazione dei pani la folla identifica Gesù con il profeta che deve venire (Gv 6,14). La figura del profeta influì anche sui samaritani che legano ad essa la loro fede nel *Taheb* (Restauratore): cf. Gv 4,25.

In Ap 11,5-6 uno dei due testimoni martiri richiama scopertamente la figura di Mosè (l'altro quella d'Elia), indicando così la necessità, ribadita più chiaramente anche altrove (Gv 1,20-21; 7,40-41), di tenere a volte separata la figura del 'profeta' da quelle di Elia e del messia.

All'inizio del NT si trova la narrazione dell'infanzia di Gesù ricalcata da vicino su quella di Mosè (Mt 2,14-21); al suo termine viene significativamente evocata ancora una volta la figura di Mosè: infatti gli eletti dell'Ap, accanto al cantico dell'Agnello, innalzano appunto quello di Mosè (Ap 15,2-3). Negli scritti di Paolo la vicenda di Mosè tende invece a diventare il 'tipo' della nuova comunità dei credenti (cf. ICor 10,1-13; 2Cor 3).

Solo raramente ci si riferisce in modo diretto alla figura e alle vicende personali di Mosè: è il caso del discorso di Stefano che precede la sua lapidazione, quando si ripercorre la storia di Mosè visto come servo di Dio non compreso dal popolo (At 7,17-44); o della lettera agli Ebrei (11,23-29), dove Mosè è collocato tra i grandi antichi esempi di fede.

Nel NT compaiono anche tratti leggendari relativi alla figura di Mosè: la tripartizione della sua vita in periodi quarantennali (Egitto, Madian, deserto): At 7,23.30; i nomi di Iannes e Iambres come suoi oppositori (2Tm 3,8); l'affermazione secondo cui la *Tòrah* fu rivelata attraverso un angelo (At 7,38; Gal 3,19); la lotta tra Michele e Satana per il possesso della salma (Gd 9).

Il Corano, oltre a nominare più volte Mosè, conserva altresì memoria di tutti gli avvenimenti fondamentali della sua vita: dalla nascita al soggiorno a Madian, dalla rivelazione del roveto alla vicenda dell'esodo (cf. ad es. *sure* 20,9-98; 26, 1-68; 28,2-48).

NAUM

I - LE COORDINATE STORICHE — La tradizionale titolatura redazionale (1,1) ci offre di questo profeta tre sole indicazioni essenziali: il nome *Nahùm,* 'consolazione'; la patria, l'ignoto villaggio di Elcos (Elkos) che Gerolamo poneva in Galilea, non si sa per quali motivazioni; il tema della profezia, Ninive. Ed effettivamente quest'ultimo dato è il più consistente anche perché è confermato dall'interno del libretto che ci offre un quadro violento della rovina di Ninive, la capitale assira, caduta nel 612 a.C. sotto i colpi congiunti di Ciassare, re dei medi, e Nabopolassar, fondatore della dinastia neobabilonese. Possiamo, perciò, collocare questo piccolo ma straordinario poema profetico in un'area cronologica affine a quella di Sofonia, sotto il regno di Giosia e con le sue istanze riformatrici. Infatti il paragrafo 1,9-2,3 sembra sostenere la grande svolta politico-religiosa inaugurata da quel sovrano nel 622 con la 'scoperta' del "libro della legge" (2Re 22; Deuteronomio I, 3). Si apre, infatti, un nuovo orizzonte per la "vigna d'Israele" (se si legge *Reperì*, 'vigna', invece del TM *geón,* 'magnificenza', in 2,2): «Il Signore restaura la vigna di Giacobbe come la vigna di Israele; i briganti l'avevano depredata».
Non manca anche un accenno al passato storico: nel 661 a.C. il re assiro Assurbanipal aveva distrutto Tebe, la grande capitale egiziana No-Amon. In 3,8-11, nel contesto del giudizio divino su Ninive, Naum evoca quella data memorabile in cui i bimbi egiziani «furono sfracellati ai crocicchi di tutte le strade» (3,10). Si ha, quindi, uno sfondo storico molto vasto, percorso da immani tragedie nazionali, con un senso vivo del giudizio divino sulla storia ma anche con spiragli di speranza: «Ecco sui monti i passi di un messaggero, un araldo di pace!» (2,1; cf. Is 52,7-10).

II - L'ELEGIA SATIRICA SU NINIVE — Il cuore poetico e tematico del libretto di Naum è costituito da una eccezionale elegia, tutta intessuta di sarcasmo, su questa potente città assira, incubo e maledizione per gli ebrei. L'elegia occupa in pratica quasi tutto il testo profetico ed è introdotta da un inno (1,2-8), da alcuni considerato posteriore: esso ha le caratteristiche di un salmo alfabetico (fino alla lettera *k*); le lettere mancanti sono forse state disperse negli oracoli successivi. Al centro campeggia la figura del «Dio geloso e vendicatore, pieno di sdegno, che serba rancore» (v. 2), che «nulla lascia impunito» (v. 3). Ma accanto al suo intervento collerico, si assiste alla sua premura per i giusti: «A quelli che confidano in lui egli offre un asilo sicuro» (vv. 7-8).
L'attacco a Ninive si dipana, invece, in una pagina brillante e potente al tempo stesso. Dopo un'apertura incerta, redazionalmente confusa a causa di un continuo contrappunto tra oracoli destinati a Giuda e oracoli riservati all'Assiria, l'elegia prende corpo in 2,3 e si snoda in un settenario di unità letterarie di grande nitore poetico e di splendida trama simbolica. Ecco innanzitutto l'assalto e l'assedio della città, ripresi quasi in un filmato con scene convulse, grida, terrori, devastazioni, stragi (2,3-11). Segue a questo punto un primo lamento ironico sul leone di Assur, così miseramente atterrato, impotente ed incapace a continuare la sua rapina (2,12-14). La terza sezione (3,1-7) mette in scena Ninive come «una prostituta, una maliarda, maestra di incanti», fonte di tentazioni idolatriche per tutti i regni della terra. Ora, però, essa giace tra le immondizie, svergognata e nuda, abbandonata dai suoi amanti (idoli e alleati).

A questo punto il pensiero corre alla capitale della superpotenza rivale, Tebe d'Egitto, che proprio l'Assiria aveva schiacciato (3,8-11): il destino della nemica ricade ora su Ninive, che dovrà bere sino alla feccia il calice della collera divina. In una specie di *flash-back* il profeta ritorna all'assedio di Ninive, a tutti i preparativi strategici per tutelare questo poderoso centro urbano, preparativi che miseramente falliscono (3,12-15a):
«Il fuoco ti divorerà, ti sterminerà la spada» (3,15a). I nemici, infatti, sono implacabili ed anche se i niniviti diventassero come cavallette, sarebbero costretti a dileguarsi dal nuovo sole che sta sorgendo. Un tempo essi erano veramente come uno sciame che offuscava il cielo di tutti i paesi, ora essi sono bloccati e inerti (3, 15b-17). Un lamento funebre finale (3,18-19) chiude il poema con un quadro surreale di forte tensione:
«Re di Assur, i tuoi pastori dormono, riposano i tuoi eroi! Il tuo popolo erra sbandato per i monti e nessuno lo raduna» (3,18).

III - GIUDIZIO E SPERANZA — La forte componente 'patriottica' della profezia di Naum si collega in realtà alla teologia isaiana: le potenze storiche si illudono di essere arbitro del loro destino e di quello delle nazioni sottomesse, mentre in realtà l'ultimo arbitro è il Signore della giustizia. Il peccato fondamentale di Ninive e di tutte le superpotenze è quello *Acwhybris* (vedi Is 14 ed Ez 28), è il farsi come Dio (Gen 3), sovrani del cosmo, della storia e del bene e del male (3,1.4). Ma Dio non resta indifferente ed irrompe col suo giudizio che si attua lungo due direttrici, il cosmo (1,3-6) e la storia. La descrizione del panico che l'arrivo del Signore crea è affidata ad un'allucinante accumulazione di verbi e di immagini fulminanti e permea quasi tutti i 47 versetti della profezia di Naum. Ma, come in Sofonia (2,15; 3,12), non manca lo spiraglio per la gioia e la speranza: «Celebra le tue feste, Giuda, sciogli i tuoi voti, perché non ti attraverserà più il malvagio» (2,1). II Signore è delicato e amoroso per coloro che confidano in lui (1,7-8); da essi l'angoscia è lontana, le persecuzioni vengono allontanate, la patria è restaurata, la gioia è intatta. La caduta dì Ninive diventa, così, il simbolo della vittoria di Jhwh sul male e della speranza in un futuro diverso.

NUMERI

1 - STRUTTURA E RACCONTO — A causa del censimento delle tribù accampate ai piedi del Sinai che occupa i primi quattro capitoli del libro, questo quarto libro del Pentateuco è stato chiamato dai LXX col titolo poco entusiasmante di *Numeri,* mentre la tradizione ebraica, come al solito, l'ha intitolato con la prima parola: *bemidbar,* "nel deserto". Ed effettivamente il deserto del Sinai costituisce quasi il fondale costante dell'opera. All'interno di questo sfondo si snoda il movimento del popolo che ha come punti di riferimento fondamentali il monte Sinai e l'oasi di Kades, posta alle soglie dell'ingresso nella terra della promessa.

Le tradizioni letterarie ben note, la jahwista, l'elohista (se la si accetta) e la sacerdotale, continuano anche qui a dipanarsi secondo le loro varie prospettive. Anzi, a proposito della loro preistoria orale, possiamo ritenere con E. Cortese che «Kadesh, per la sua ubicazione geografica e le sue caratteristiche sacre, rappresenti il crocevia in cui si sono incontrati i differenti gruppi che in seguito avrebbero costituito il popolo d'Israele e in cui si è operata una prima fusione delle tradizioni». Tuttavia dobbiamo anche riconoscere che il libro dei Nm è segnato a livello strutturale da una buona operazione redazionale che riesce a rendere il racconto abbastanza continuo e compatto. L'opera si rivela, così, costruita secondo un dosaggio calibrato di leggi e di narrazioni spesso vivaci e teologicamente significative.

1. AL SINAI (cc. 1-10) - Il Sinai si erge sui primi dieci capitoli del libro: esso è lo spartiacque che divide i due grandi versanti dell'itinerario del deserto verso la terra della libertà: dalla schiavitù d'Egitto all'intimità con Dio al Sinai (Esodo),

dal Sinai all'orizzonte tanto atteso della terra di Canaan. I cc. 1-10 rappresentano, perciò, la vigilia della partenza per la seconda tappa lungo 18 piste che dal Sinai condurranno alle soglie della terra promessa e che costituiranno il l'ilo narrativo del resto dell'opera. Queste pagine sono accuratamente segnate anche a livello cronologico: la narrazione inizia «il primo giorno del secondo mese del secondo anno» dall'uscita dall'Egitto (1,1), mentre la partenza effettiva per le steppe di Moab verso il confine con Canaan avverrà «il ventesimo giorno del secondo mese del secondo anno» dall'uscita d'Egitto (10,11), dopo aver celebrato la grande pasqua del deserto. La prima sezione occupa, perciò, un tempo di circa venti giorni e si estende da 1,1 a 10,10.

Questo blocco letterario è aperto, come si è detto, da una vasta collezione di censimenti, documentazione proveniente dagli archivi ebraici del passato (forse monarchico) ma anche testimonianza ideale della continuità dell'Israele storico attraverso la successione dei secoli (cc. 1-4). L'Israele post-esilico della tradizione sacerdotale, a cui si devono queste pagine, si sente un albero cresciuto e ramificato da quella radice fatta di tribù raccolte attorno al Dio del Sinai e alla guida visibile Mosè. L'archivio si trasforma da arido elenco in realtà viva, nella coscienza di essere particella di un corpo in crescita fin dalle antiche origini. Ai cc. 1-4 subentra l'oasi legale dei cc. 5-6 nei quali si raccolgono norme riguardanti la vita sociale dell'accampamento ai piedi del Sinai, anticipazione simbolica dell'intera vita sociale dell'Israele sedentario successivo. Su queste pagine ritorneremo più avanti.

Coi cc. 7-8 si riprende la "questione levitica e sacerdotale" (Levitico II) con particolare attenzione alle offerte per il rituale di consacrazione dell'arca (la *hanukkah* di 7,10) e al rituale della consacrazione dei leviti. Ancora una volta si rivela il gusto dell'elencazione come nei cc. 1-4, segno per il semita di pienezza, perfezione ed abbondanza. Il frammento di 9,1-10,10 chiude la prima sezione del libro. Esso si sviluppa secondo due direttrici: la celebrazione della pasqua del deserto, riedizione di quella esodica (Es 12-13) e preparazione di quella dell'ingresso nella terra (Gs 5,10-12), e gli ultimi ammonimenti ed eventi in attesa della partenza dal Sinai per le steppe desertiche sino a Moab.

1. LA MARCIA NEL DESERTO (CC. 10-21)

- Da 10,11 (P) si apre la seconda sezione dell'opera, vero e proprio corpo centrale dell'itinerario nel deserto, periodo emblematico di tentazioni e di speranze, di crescita e di sosta, di vicinanza a Dio e di rottura con lui, di solitudine e di fiducia, di ostacoli e di segni dell'amore divino. La tradizione sacerdotale costituisce il canovaccio fondamentale dell'intero racconto, sul quale si innestano brani delle tradizioni jahwista ed elohista. Sono i celebri quarant'anni del deserto, dal Sinai sino alle steppe di Moab nella Transgiordania meridionale ove si giunge in 22,1. All'interno di questa unità (10,11-22,1) possiamo isolare qualche complesso letterario non sempre molto omogeneo. Il primo è in 10, 11-12,16 ed è la narrazione del viaggio dal Sinai al deserto di Paran con vari incidenti di percorso che rivelano tensioni vive all'interno del popolo in marcia. Esemplare è il "fuoco di Tabera" che incenerisce chi 'mormora', cioè chi è in atteggiamento di sfiducia nei confronti di Dio e della sua guida Mosè (11,1-3), o anche la ribellione di Aronne e Maria contro l'autorità di Mosè (12, 1-10). Il secondo complesso è circoscritto ai cc. 13-14 con la missione degli esploratori nella terra di Canaan, l'ennesima 'mormorazione' di Israele, segno di una protesta proterva e ribelle, la clamorosa disfatta di Corma (Horma). Un terzo blocco occupa i cc. 15-19: ad una pagina di stampo giuridico-rituale (c. 15) succede il racconto di due nuovi "colpi di stato" contro la gestione mosaica (la rivolta di Core combinata con quella di Datan e Abiram nei cc. 16-17); dalla definizione del sacerdozio impersonato da Aronne (17,27-18,32) si passa ad un rituale finale di purificazione (c. 19). L'ultima scena della "grande marcia" che attraverso il deserto ha condotto Israele alle steppe di Moab e alle soglie della terra promessa è raffigurata nei cc. 20-21. In 22,1, infatti, si legge: «J figli d'Israele si accamparono nelle steppe di Moab al di là del

Giordano di Gerico». Si sta per porre la parola 'fine' alla drammatica e per certi aspetti esaltante esperienza del deserto che ha segnato una tappa decisiva nella storia e nella memoria religiosa di Israele.

2. ALLE SOGLIE DELLA TERRA (CC. 22-36) - L'ultima, ampia scena del libro dei Nm ha come cornice costante le steppe montuose di Moab che si ergono sopra la fossa del Giordano, all'altezza di Gerico. Possiamo distinguere in questa lunga sequenza due grandi quadri. Il primo abbraccia i cc. 22-24 ed è la celebrazione che ha per protagonista Balaam: le due tradizioni J ed E si intrecciano e fanno affiorare quattro splendidi carmi destinati ad esaltare la potenza di Israele sostenuto da Dio, invincibile e glorioso a causa dell'elezione divina. Su queste pagine, che ci riportano ai primordi della poesia ebraica, ritorneremo successivamente.

Il secondo blocco, di carattere antologico, corre dal c. 25 sino alla fine del volume e si rivela come una mescolanza narrativa e legislativa a prevalenza Sacerdotale. Di grande rilievo è il dittico dei cc. 25 e 31, rappresentazione emblematica della tentazione idolatrica cananea, quella che, attraverso le prostitute sacre e i riti della fecondità, costituirà il segno costante dell'apostasia d'Israele e della sua infedeltà all'alleanza con Jhwh. Testi giuridici sociali, legislazioni sacrificali, normative religiose generali sono frammisti a brandelli narrativi e a mappe territoriali della futura terra di conquista, Canaan, con le sue frontiere, le sue sei città extraterritoriali, la sua estensione e ripartizione tribale. Di particolare interesse è Nm 33,1-49 che sembra essere una carta geografica sintetica dell'intero itinerario dall'Egitto alla terra promessa. Si tratta probabilmente della fusione di due itinerari, quello del gruppo dell'esodo-espulsione (attraverso la "via del mare" lungo la costa mediterranea) e quello dell'"esodo-fuga" attraverso il Sinai Esodo, Ben 22 toponimi sono esclusivi di questa carta (vv. 18-19) e la loro identificazione è aleatoria e spesso impossibile. Si ha, però, con questa lista quasi il filo spaziale che regge l'avventura umana e spirituale di Israele dalla schiavitù alla libertà.

II - I TRE GRANDI ATTORI — Connesso all'Esodo per la sua anima storica e teologica e al Levitico per la sua legislazione, il libro dei Nm è l'esaltazione di tre grandi attori della storia esodica. Innanzitutto il *Signore* che campeggia con la sua parola fin dalla prima riga dell'opera: «Jhwh parlò a Mosè». La sintesi del valore di questa presenza aperta al dialogo e all'alleanza potrebbe essere cercata nella solenne formula finale del discorso divino di Nm 15: «Ricordatevi di tutti i miei comandi, metteteli in pratica e sarete santi per il vostro Dio. Io sono Jhwh vostro Dio» (vv. 40-41). Attraverso la sua presenza nell'arca (10,33-35) Dio è il vero protagonista della marcia: Israele non è mai solo e abbandonato in mezzo alle solitudini e alle ostilità del deserto. Il segno della nube è la raffigurazione simbolica di questa presenza salvifica permanente (9,15-23).

In questa storia, che per la presenza di Dio è santa, emerge accanto al Signore un altro personaggio fondamentale, *Mosè,* il «servo di Jhwh» (12,8), cioè il mediatore tra Dio e il popolo, appassionato fedele del Signore ma anche visceralmente legato al suo popolo. La sua presenza, spesso contestata da un Israele ribelle e ostinato, è come un indice puntato verso la salvezza operata da Dio, è come lo scudo protettivo dell'intercessore che difende Israele dalla collera giusta di Jhwh (11,10-23). Il suo ritratto, ampiamente disegnato nel libro, è mirabilmente abbozzato in una sola riga in 12,3: «Mosè era molto più mansueto di ogni uomo che è sulla terra». Eppure anch'egli partecipa della fragilità creaturale. Nel famoso episodio delle acque di Meriba (c. 20) Mosè ed Aronne sono destinatari di questa gelida condanna da parte di Jhwh: «Poiché non avete avuto fiducia in me così da dar gloria al mio santo nome agli occhi degli israeliti, voi non introdurrete questa comunità nella terra che io le do» (v. 12). La colpa delle due guide d'Israele resta oscura forse perché la tradizione sacerdotale ha cercato di sfumarla e di semplificarne le cause. Le interpretazioni ipotetiche date dalla tradizione giudaica non hanno appoggi nel testo biblico: Mosè avrebbe dubitato di Dio (cf. v. 10) oppure avrebbe colpito la roccia due volte per sfiducia

oppure avrebbe rifiutato di intraprendere la conquista di Canaan (cf. 14,12). Mosè è, quindi, fratello di Israele non solo nella gloria ma anche nel giudizio divino.

Ed infine, ecco il terzo attore, *il popolo.* Esso è innanzitutto difficile, ribelle, ostinato, come testimoniano i molti passi delle sue ‘mormorazioni’, delle sue infedeltà idolatriche, delle sue rivolte. Su di esso piomba, perciò, inesorabile il giudizio di Dio. Emblematico in questo senso è il c. 16, frutto della fusione di due narrazioni distinte, quella sacerdotale sulla ribellione di Core (vv. la.2b-11.16- 24.27a.35) e quella JE del resto del capitolo che descrive la rivolta squisitamente politica di Datan e Abiram, mentre la prima era una protesta contro il privilegio del gruppo sacerdotale. Il giudizio teofanico di Dio, espresso attraverso il terremoto e gli inferi che si spalancano ad accogliere chi si è tagliato fuori dalla comunità viva e fedele, è il sigillo divino sul peccato del popolo (vv. 31- 32). Tuttavia la supplica di Mosè e di Aronne dei vv. 4-7 tenta di introdurre il principio della responsabilità individuale più tardi teorizzato da Ezechiele (c. 18). Il peccato, se è vero che ha una risonanza e una ramificazione nell’ambito della comunità, è però innanzitutto da ricondurre al singolo, al suo peccato e alla sua libertà.

Questo Israele, accuratamente identificato come popolo anche attraverso i censimenti, è però anche l’oggetto ultimo della premura e dell’amore di Dio. Per questo l’Israele successivo ha sempre avuto la convinzione di ritrovare in quelle tribù le sue radici e la sua identità. Il tempo del deserto diventa, così, il paradigma dell’intera vicenda storica e religiosa di Israele. Al Dio che vince le resistenze cosmiche (sete, fame, serpenti), militari (le tribù beduine che assaltano Israele in marcia per i loro territori), preternaturali (il mago Balaam) si oppone solo la resistenza della libertà di Israele che si lascia conquistare dalla tentazione dello scoraggiamento, dell’idolatria e del peccato: «Il Signore disse a Mosè: “Fino a quando mi disprezzerà questo popolo? E fino a quando non avranno fede in me, dopo tutti i miracoli che ho fatto in mezzo a loro? Io lo colpirò con la peste e lo distruggerò!”» (14,11-12). Ma, alla fine, pur nel rispetto della libertà umana, l’amore di Dio vincerà e Israele raggiungerà la terra della gioia e della speranza, la terra promessa. «Chi lo benedice sarà benedetto e chi lo maledice sarà maledetto» (24,9).

III - TEOLOGIA DEL DESERTO, DELLA LEGGE, DELLA SPERANZA — Il deserto più che uno spazio nel racconto dei Nm è un tempo in cui Israele svela la sua identità e in cui Dio rivela la sua parola. Infatti durante l’itinerario sinaitico il popolo, ridotto all’essenziale, è posto continuamente davanti alle due vie, quella della fedeltà e quella dell’idolatria. È questa la scelta fondamentale della vita che nel deserto è ripetutamente tipizzata attraverso molti episodi (II; 12; 14; 16; 20; 25). Ma nell’itinerario del deserto appare anche la quotidianità di Israele attestata dai complessi legislativi che talora sono ritratti di vita sociale, di prassi e di comportamenti folkloristici e tribali. La rivelazione di Dio passa, allora, attraverso la storia, attraverso le vicende quotidiane, i segni piccoli e grandi dell’esistenza che si apre all’infinito e alla speranza.

1. LEGGI SOCIALI - Le sezioni legislative ci offrono un pittoresco spaccato della vita di Israele e spesso sono una testimonianza vivissima dell’incarnazione della parola di Dio. È curioso vedere come Israele cerchi di scoprire la presenza divina anche nella modestia delle esperienze claniche. Ecco qualche esempio significativo. L’ordalia della gelosia di Nm 5,11-31 amalgama elementi etnico-tribali con la nuova ottica teologica jahwisticalina volta che la magistratura umana ha accertato la sua incapacità ad accedere ad un giudizio reale su una questione controversa, si ricorre alla ‘cassazione’ divina attraverso l’ordalia o giudizio divino dell’“acqua santa” (v. 17), cioè lustrale, o “acqua dell’amarezza” (v. 18). Questo strumento oracolare produce sul peccatore (in questo caso, secondo la struttura maschista orientale, la donna sospettata di adulterio) una specie di radiografia morale rilevandone T'amarezza’ interiore, cioè Io stato di peccaminosità. Parallela a questa pagina è quella di Nm 19,1-10 sul rituale delle

ceneri della giovenca rossa. Naturalmente il pensiero corre al commento di Eb 9,13-14: «Se il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca, sparsi su quelli che sono contaminati, li santificano, purificandoli nella carne, quanto più il sangue di Cristo, che con uno spirito eterno offrì se stesso senza macchia, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente?».

Interessante è anche il caso giuridico contemplato in 27,1-11 e 36,1-3 in cui si affronta la situazione di una famiglia senza discendenza maschile ma solo femminile. E la soluzione è abbastanza 'progressista', considerato il contesto culturale. Si ha, quindi, lo sforzo di conservare il bene della terra e della relativa autonomia di una tribù o di una famiglia così da impedirne l'estinzione. Grandi questioni e piccoli problemi sono messi, perciò, alla luce della 'legge' divina nella certezza che la volontà di Dio è da compiere non solo nel culto (per altro accuratamente regolamentato) ma nell'intero arco dell'esistenza individuale e sociale. Talvolta queste norme concrete hanno sottili significati teologici. È il caso del nazireato, un'antica istituzione sacrale di Israele (6,1-21). *Nazir* è colui che "è messo a parte", quindi è consacrato a Dio come Sansone (Gdc 13,5), Samuele (ISam 1,11) o come il Battista (Lc 1,15) e lo stesso Paolo (At 18,18; 21,23-25). Il passo del c. 6 vuole codificare questa prassi antica di consacrazione alla divinità includendo nel v. 2 anche la donna (cf. Gdc 13,4.7) e delineando tre precisi impegni etico-sociali. Il primo è quello dell'astinenza dagli alcolici (vv. 3-4; cf. Ger 35,6-7 per i recapiti, altro gruppo religioso ebraico), il secondo è il rifiuto del taglio dei capelli (v. 5), segno della consacrazione a Dio (fin troppo celebre è la storia della capigliatura di Sansone). Il terzo impegno comprende, invece, la rigorosa osservanza delle leggi di purità soprattutto nei confronti dei cadaveri (vv. 6-7). Consacrati a Dio sono anche i leviti e i sacerdoti le cui funzioni sono ripetutamente specificate all'interno del libro. Significativa è la normativa sull'assenza di proprietà territoriale per la tribù di Levi: «Il Signore disse ad Aronne: "Tu non avrai alcun possesso nella terra e non ci sarà parte per te in mezzo al popolo. Io sono la tua parte e il tuo possesso in mezzo agli israeliti"» (18,20; cf. 26,62; Dt 10,8-9; Gs 13,14.33; 14,3-4). Il sacerdozio non dev'essere preso dalle pastoie del potere politico ed economico, ma deve riferire a Dio tutto il lavoro delle altre tribù. Il Sal 16, probabile opera di un levita, dichiara che l'"eredità" e la "parte sorteggiata" per il sacerdote non è un pezzo di terra ma Jhwh stesso, proprio come in Nm 18,20 (Sal 16,5-6). Ciò significa, al di là del valore concreto della frase (vivere con le decime e le offerte del culto), un'apertura verso una donazione profonda e interiore a Dio. [Legge/Diritto]

2. I GRANDI SIMBOLI - All'interno delle pagine narrative e legali del libro dei Nm fioriscono talvolta delle scene dai colori più vivi che hanno provocato la successiva riflessione della tradizione giudaica e cristiana. Si tratta di grandi simboli che hanno alimentato soprattutto la speranza messianica. Noi scegliamo in particolare due testi che sono stati un punto di riferimento fondamentale nella teologia biblica e nella stessa storia dell'arte cristiana. Il primo brano è sostanzialmente dovuto alla tradizione jahwista ed è presente in 21.4-9. Israele sta correndo il rischio dell'eliminazione a causa dei serpenti velenosi che si annidano tra le pietraie della steppa. La soluzione del flagello è affidata a Dio attraverso un elemento sacrale: il serpente di bronzo diventa l'antidoto contro il veleno dei serpenti in una sorta di 'transfert' simile all'ex-voto dei topi d'oro offerti dai filistei per far cessare la peste causata dall'arca (ISam 6, 4-5). Il simbolo, allora, diventa quasi il segno visibile dell'efficacia della salvezza che Dio offre al suo popolo. In questa linea si sviluppa la riflessione teologica sulla salvezza che muove i suoi passi già nell'AT. Infatti il libro della Sapienza definisce il serpente di bronzo "il simbolo della salvezza" che viene offerta a tutti i giusti dal Signore "salvatore di tutti" (Sap 16,6-7). Ma è soprattutto il Vangelo di Giovanni che cerca di tendere questo simbolo verso la salvezza perfetta donata dall'esaltazione" pasquale del Cristo in croce. Si stabilisce così un parallelo tra il serpente innalzato come segno di salvezza per chiunque vi fissasse lo sguardo e il Cristo elevato in croce, centro efficace di salvezza per

chiunque lo fissi con lo sguardo della fede: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (Gv 3,14).

Il secondo testo, altrettanto celebre nell'arte cristiana, è quello dei cc. 22-24 che ha per protagonista Balaam, un mago, arameo secondo la tradizione elohista (22,2.3b.4a. 5a.7b-10.12-16.19-21.35b-36.38.40- 41; 23,1-24,la), ammonita secondo quella jahwista, a cui si deve il resto del racconto. Il tema fondamentale di entrambe le relazioni è il superamento che il Signore sa compiere di ogni resistenza magica e preternaturale per proteggere il suo popolo, Israele sta creando il panico tra moabiti ed ammoniti che, timorosi di un insuccesso militare, ricorrono alla magia. Ma Balaam, pur accogliendo le ripetute ambasciate di Balak, re di Moab, e pur manovrando le sue tecniche magico-rituali, non sa emettere che benedizioni in luogo di maledizioni. La nostra attenzione si fissa appunto sulle quattro benedizioni pronunziate suo malgrado da Balaam. Chiamate in ebraico *masal,* genere letterario molto fluido, caratteristico della letteratura sapienziale (proverbio, parabola, allegoria, carme), queste celebrazioni di Israele benedetto da Dio sono un'antichissima testimonianza della poesia ebraica (23, 7-10; 23,18-24; 24,3-9; 24,15-24; un altro esempio di poesia arcaica biblica è citato da Nm 21,17-18, il canto degli scavatori di pozzi).

Ma la tradizione ha fissato il suo interesse su un versetto del quarto oracolo: «Una stella spunta da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele» (24,17), e l'ha trasformato in un luogo classico della teologia messianica. Infatti, se noi leggiamo la traduzione aramaica del *Targum* di Onqelos, ci incontriamo con questa resa interpretativa: «Un *re* spunta da Giacobbe, un *masiah* (messia-consacrato) sorge da Israele». Sulla base di questa libera interpretazione la stella del v. 17 è divenuta il simbolo del messia, anche se all'origine era solo un segno regale ben noto in tutto l'Oriente (Is 14,12: il re di Babel è chiamato "lucifero", la stella del mattino). In questa linea è una stella che guida i Magi al riconoscimento messianico di Gesù (Mt 2,9-11) e l'Apocalisse chiama il Cristo «la stella del mattino» (Ap 2,28; 22,16). La luce era, infatti, lo sfondo di ogni apparizione messianica come aveva cantato Isaia nel suo splendido inno all'Emmanuele nel c. 9. Anche lo scettro, simbolo del potere regale, era stato reinterpretato dalla tradizione come insegna messianica (vedi la benedizione di Giuda in Gen 49,10). [Messianismo III, 1 c]. C'è, quindi, una spiritualità che nasce dal deserto, dai segni dell'amore di Jhwh, dall'elezione d'Israele e che si basa su passi dei Nm. C'è anche una spiritualità che si sviluppa all'interno del testo stesso c che esalta spesso la fiducia in Dio e la fedeltà alla sua parola. La testimonianza più folgorante di questa spiritualità è da ricercare nella benedizione sacerdotale di Nm 6,22-27, parzialmente ripresa da alcuni salmi (121,7-8; cf. 4,7; 31,17; 122,6-7); «Ti benedica Jhwh e ti protegga. Jhwh faccia brillare il suo volto su di te e ti sia propizio. Jhwh rivolga su di te il suo volto e ti conceda pace». Ancor oggi usata nella liturgia sinagogale ed introdotta anche nel lezionario liturgico cattolico di Capodanno, questa benedizione è insegnata da Dio stesso che l'affida ai suoi sacerdoti. In tal modo se ne conferma la validità e l'efficacia. I sacerdoti hanno quasi la funzione di 'consacrare' gli israeliti ponendoli all'ombra della benedizione divina (v. 27). Si realizza così la solenne dichiarazione del Sinai: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,6).

OPERE

I - TERMINOLOGIA — Prendiamo in considerazione il concetto di "opera/operare", da una parte come segno della salvezza realizzata da Dio con «gesti e parole intimamente connessi» *(DV* 2) e dall'altra come segno della salvezza accettata, rifiutata o non raggiunta da parte dell'uomo. Questi, infatti, per la sua natura corporea e dialogico-terrena ha bisogno di rendere autentica la sua scelta interiore, il suo 'sentimento', in un'oggettivazione che gli permetta di uscire da sé, ritrovandosi così pienamente.

Il significato indefinito generale e astratto dell'opera con le connotazioni negative è reso da *pràsso* (LXX: Pr 10,23; 14,17; 30,20; Sir 10,6; Gb 27,6; 36,23), che esprime un'azione riprovevole (Lc 22,23; Gv 3,20; 5,29; At 3,17; 19,19; Rm 1,32), talvolta neutra (At 5,35; Rm 9,11; 2Cor 5,10; lTs 4,11), raramente buona e comunque in modo debole (2Mac 12,43; At 26,20).

Positivo, più dinamico, concreto, frequentissimo (3200 volte nei LXX e 565 nel NT) è invece *poiéò* (fare), usuale traduzione di *'asah* ed eccezionalmente di *bara'* (creare; in Gen e in Is 41-45): rende l'attività divina della creazione (Gen 1,1-2,4a), la salvezza nei riguardi del popolo (Es 19,11; Gs 3,5; Sal 72,18), talvolta verso singole persone (ISam 12,6), così che "le opere" *(poièmata*) o "l'opera", si identificano con razione di Dio (Sal 63,10 LXX; 142,5; Qo 3,11; 7,13; 8,17; 11,5), che giudica (Dt 20,15; Ez 5,10.15) inappellabilmente (Gb 11,10) e salva (Es 14,13; 20,6) operando segni e prodigi (Dt 11,3). Anche nel NT il verbo è usato per la creazione (Mc 10,6; Eb 1,2), per la redenzione (Lc 1,68), per la misericordia (Lc 1,72), la realizzazione della parola divina (Rm 9,28), per il compimento della promessa (Rm 4,21), per i segni e prodigi (At 15,12). Il Padre mediante Gesù (At 2,22), trattato come un peccatore (2Cor 5,21) e quindi considerato Signore e messia (At 2,36), compie le sue opere (Gv 14,10), fino a «fare nuove tutte le cose» (Ap 21,5). Nella "concentrazione cristologica" giovannea, Gesù compie le identiche opere del Padre (Gv 5,19; 6,38; 8,53; 10,37-38), essendo con lui una cosa sola (Gv 10,30-33), e rende gli uomini opera di Dio (Ef 2,10).

L'uomo a sua volta è tenuto a fare quanto gli è comandato (Gen 30,31; Es 20,24), specialmente nei riguardi del prossimo (Gen 20,13; 47,29; Gs 2,12; Mi 6,8), ad eseguire la volontà di Dio senza ricercare sicurezza in superficiali opere di espiazione cultuali e morali (cf. Is 1,11.16; Am
. Il 'fare' dell'uomo nel NT, che ne restringe l'uso profano, è obbedienza alla volontà di Dio (Me 3,35; Mt 7,21; Gv 7,17; Ef 6,6; Eb 10,36) che si rivela un bene per il prossimo (cf. Mt 5,9.46-47; 6,2-3; Lc 3,10-11; At 11,30; ICor 16,1; Gal 6,9). Nel nome di Gesù diventa un compiere miracoli (Mc 9,39; Mt 7,22), segni e prodigi (At 6,8; 7,36), come Pietro e Giovanni (At 3,12), Filippo (At 8,6) e Paolo (At 14,11).

La dimensione personale dell'operare in opposizione alla pigrizia è espressa dal verbo *ergàzomaì* (operare) e dal più frequente sostantivo *érgon* (opera) che trova riscontro negli ebraici *'asah* (fare), *paal* (agire), *'abad* (lavorare), in un rapporto di particolare obbedienza e obbligazione verso Dio spesso sinonimo del gruppo *poiéò*. Opere sono pertanto la natura e l'uomo come dipendenti da Dio (Gen 2,2.3), le gesta 'prodigiose' della storia (cf. Dt

19,3; Sir 48,14), rivelatrici della fedeltà divina all'alleanza (cf. Eb 3,9), segni di una interiorità umana orientata verso il bene o verso il male.

II - LE OPERE DI DIO E DELL'UOMO A CONFRONTO — L'uomo ha conosciuto Dio dapprima in opere storiche ineguagliabili (Dt 3,24): dalla liberazione dall'Egitto [Esodo] alla conduzione nel deserto verso la terra (Dt 11,2-7; Gs 24,31). La loro 'visione' (Sal 95,9), capace di suscitare entusiasmo (Sai 66,3-6), mirava anche all'obiettivo di fare scoprire all'uomo l'opera attuale (Is 5,19; Sal 28,5) e lasciargli intuire quella futura, sia punitrice come la deportazione (Ab 1,5), sia liberatrice come il ritorno dall'esilio (Is 43,19). Sempre benefica e perfetta (Dt 32,4), fedele e vera (Sal 33,4), profonda (Sal 92,5-6), piena di amore e di bontà (Sal 145,9.17; 138,8), apportatrice di gioia (Sal 107,22), essa si dirige all'intero popolo, ad individui qualificati, come Mosè ed Àbramo (ISam 12,6), ai profeti e ad ogni uomo (Is 29,23). Anche la creazione, da sempre ammirata come opera di Dio (Gen 14,19; Am 5,8) e più riflessamente considerata nell'esilio, lascia intravedere l'agire divino nei cieli (Sal 19,2), nella terra (102,26) e particolarmente nell'uomo (8,4-7). Eppure, invece di essere spinto alla fiducia in Dio (che «non può disprezzare l'opera delle sue mani»: Gb 10,3) e all'umiltà (che impedisce «all'opera di dire a chi l'ha fatta: "Non mi hai fatto"»: Is 29,16; 45,9; Rm 9,20-21), l'uomo è diventato stolto, confondendo l'artista con le sue opere (Sap 13,1), che restano nascoste a uno sguardo superficiale (Sir 11,4b). In forza del proprio peccato ha percepito lo stesso lavoro, anziché continuazione dell'attività creatrice di Dio, come fatica, peso, maledizione (cf. Gen 3,17) e si è sentito costretto a nascondere nelle tenebre le proprie azioni (Is 29,15), «perché le opere [dell'uomo] sono opere di iniquità» (Is 59,6). Ha profanato (cf. Rm 1,26-27) la stessa fecondità (Gen 1,28) al pari del lavoro, che costruisce idoli muti (cf. ICor 12,2).

All'opera divina della salvezza l'uomo avrebbe dovuto corrispondere con l'osservanza della legge. Tuttavia, per le continue infedeltà al patto, l'uomo che sarà in grado di operare il bene quando un negro cambierà la sua pelle (cf. Ger 13,23) rende necessaria una nuova alleanza (Ger 31,33), poiché risulta corrotta anche un'opera fatta in armonia con la legge, come il culto riprovato da Dio (Is 1,11; Am 4,4). Un'azione legalmente ineccepibile era diventata infatti un diritto presso Dio, un merito da far valere, una pretesa di giustizia interiore: l'osservanza della legge si trasforma così nell'opera più malefica dell'uomo, un vanto orgoglioso, segno e conseguenza di un peccato.

È il NT a rivelare questa natura corrotta delle opere umane, qualificate come tenebrose (Rm 13,12; cf. Ef 5,11), carnali (Gal 5,19), malvagie (Gv 3,19; 7,7; lGv 3,12; 2Gv 11; 2Tm 4,18; Gal 1,21), diaboliche (cf. lGv 3,8; Gv 8,41), empie (Gd 15), inique (2Pt 2,8), morte (Eb 6,1: la negatività è particolarmente evidente in determinate situazioni (Mt 23,3; Lc 11,48; Tt 1,16). Quanto è comandato resta valido, poiché «la legge è santa e il comandamento è santo, giusto e buono» (Rm 7,12), ma, eseguito dall'uomo peccatore, da opera di Dio (Gv 6,28) diventa opera di carne (Gal 5,19). Questo giudizio negativo sulle opere umane non può essere limitato alle sole azioni della legge giudaica, ma vale per ogni attività umana che presuma di raggiungere Dio. Solo Cristo può purificare la sorgente perché non faccia più sgorgare acque velenose, solo lui può innestare l'albero cattivo in una pianta nuova perché dia buoni frutti.

III - L'OPERA DI GESÙ — Gesù riassume, sublimandola, la creazione, quale suo "primogenito" (Col 1,15), e gli interventi salvifici (portando a compimento l'azione del Padre: cf. Gv 5,17), quale «mediatore e pienezza dell'intera rivelazione» (DK 2). Con la sua esistenza egli dà senso alle singole realtà dell'AT, dalla vita nel deserto al tempio, al culto, alla sapienza. Il suo agire, raramente riferito a disegni futuri (cf. Gv 14,23; Ap 3,9.12; 5,10), riguarda prodigi (Mt 21,15), miracoli (Mc 6,5), l'investitura dei discepoli (Mc 1,17;

3,14), la volontà del Padre, quanto ha visto presso di lui (Gv 5,19.30.36; 6,38; 8,29.38), il giudizio (Gv 5,27), la riconciliazione tra giudei e pagani (Ef 2,14-15). Le opere di Gesù sono particolarmente sottolineate negli scritti giovannei: sono un dono del Padre (Gv 5,36), adempiono la sua missione (9,4; 10,25), la sigillano (6,27), manifestano che il Padre opera attraverso il Figlio (14,9-11), si condensano nell'unica grande opera (17,4): la salvezza degli uomini che glorifica il Padre. Cristo, conoscitore dell'uomo (2,25), quale luce del mondo (8,12) fa apparire la vera natura delle sue opere. «Gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie» (3,19). In questo modo Gesù porta a compimento l'opera del Padre (4,34), rende inescusabili i giudei (15,24), comprova la verità della sua missione (10,32), concede ai discepoli di compiere opere anche più grandi delle sue (14,12). L'opera per eccellenza compiuta dal Padre attraverso Cristo (cf. 6,30) è «che crediate in colui che egli ha mandato» (6,29). È per la fede che egli compie le opere (10,38), perché credano nell'immanenza del Padre nel Figlio (14,11). In forza della fede, prodotta da un'attrazione del Padre, l'uomo viene a Gesù (6,44-45), ne ascolta la voce (10,16), lo conosce (10,14), così da rimanere in lui come il tralcio nella vite (15,4), diventando con lui un'unica realtà, come il Padre con il Figlio (17,21-23): allora l'opera dell'uomo si trasforma in frutto divino, perché prodotto direttamente dalla vite che è Cristo (15,1).

IV - L'OPERARE CRISTIANO — Esso si qualifica per motivazioni cristologiche e specialmente per il legame con l'attività rivelatrice di Gesù. «Colui che fa la verità viene alla luce, perché si riveli che le sue opere sono operate in Dio» (Gv 3,21). In seguito alla giustificazione mediante la fede (Rm 3,28; Fede VI, 2), in forza del battesimo che fa del cristiano un solo essere con Cristo (cf. Rm 6.3.5) come il tralcio con la vite (Gv 15.5), tutte le opere dell'uomo sono in realtà opere di Dio compiute attraverso l'uomo. Se è «Dio che opera tutto in tutti» (ICor 12,6), non sussistono più opere semplicemente umane, ma tutto è grazia. Scompare così la nozione di opera, tanto combattuta da Paolo («le opere della legge»), quale presunta autosufficienza umana di fronte alla salvezza, quasi un credito davanti a Dio: non si hanno più opere morte (Eb 6,1; 9,14), che non derivano dalla fede e non sono compiute in servizio al Dio vivente. Se la salvezza è grazia e dono tramite la fede, l'uomo, auto-compresosi come opera di Dio, è conseguentemente invitato a compiere «le opere buone che Dio ha predisposto che noi facessimo» (Ef 2,10). Alla luce dell'assoluta gratuità della salvezza, attestata fino nelle ultime lettere (2Tm 1,9; Tt 3,5), diventa non già contraddittoria, ma pienamente conseguente l'esortazione «ad avere un comportamento di vita del tutto nuovo» (Rm 6,4), a «camminare sotto l'influsso dello Spirito» (Gal 5,16), «come figli della luce» (Ef 5,8), a «comportarsi in maniera degna del Signore e piacergli in tutto dando frutti in ogni genere di opera buona» (Col 1,10), «a praticare il bene verso tutti» (9,14). L'opera dell'uomo, da ripiegamento su di sé, diventa edificazione del corpo di Cristo che è la chiesa (cf. Ef 1,22-23).

In assenza di una polemica antigiudaica che aveva corrotto la genuina nozione di "opera buona", diventa ovvio l'invito a operare anche in presenza altrui. «Risplenda la vostra luce davanti agli uomini, affinché, vedendo le vostre opere buone, glorifichino il Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,16). È necessario tener accesa la lampada (Mt 25,1-13), far fruttificare i talenti (25,14-30). L'inoperosità è decisamente condannata: «Ogni albero che non dà buoni frutti viene tagliato e gettato nel fuoco» (Mt 7,19); «Ogni tralcio che in me non porta frutto, il Padre lo recide, e ogni tralcio che porta frutto, lo monda, perché porti più frutto» (Gv 15,2). Ciò è particolarmente evidente nell'epistolario tardivo che accentua l'invito alle buone opere. «Abbia una vedova in suo favore la testimonianza delle buone opere: se educò i figli, se praticò l'ospitalità, se lavò i piedi ai santi, se venne in soccorso ai tribolati, se si dedicò a ogni opera

buona... Si raccomanda ai ricchi di fare del bene, di arricchirsi di opere buone, di essere generosi nel dare, disposti a partecipare agli altri i loro beni, mettendosi da parte un bel capitale per il futuro, onde acquistare la vera vita» (lTm 5,10; 6,18; cf. Tt 1,16; 2,7.14; 3,8.14). Proseguendo in questa linea, dinanzi all'inattività dei credenti, eredi forse di un'erronea ed estremista interpretazione della dottrina paolina (cf. Rm 3,8), Giacomo insiste sulle opere quale emanazione di un credere vivo, tanto diverso da una fede puramente intellettualistica (Gc 2,14): «La fede, se non ha le opere, di per se stessa è senza vita» (2,17). Se su questa espressione anche Paolo può trovarsi d'accordo, una certa difficoltà permane nell'affermazione che «l'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede» (2,24). Una soluzione soddisfacente non deriva tanto dalla distinzione agostiniana di opere, anteriori alla giustificazione per Paolo, posteriori per Giacomo, dal momento che anche *dopo* l'uomo deve ritenersi incapace di continuare un cammino spirituale iniziato da Dio (cf. altrimenti Rm 10,2-4). È vero che Giacomo intende per opere il frutto prodotto dalla fede e non l'emanazione di una gloriosa autosufficienza umana. Tuttavia la sua affermazione di una pur parziale "giustificazione per le opere" deve essere considerata alla luce di una diversa prospettiva e concezione della giustificazione, cioè della salvezza considerata in un secondo momento, dopo l'unione a Cristo ne) battesimo, alla luce della tradizione sapienziale, sensibile all'esaltazione dell'azione dell'uomo, e ancora alla luce di una cristologia al servizio dell'etica. Solo così l'unica fede neotestamentaria risulta espressa in formulazioni di contrapposizione e di lotta che, pur diverse, non risultano contraddittorie. L'operare cristiano si qualifica poi e trova il suo centro nell'agape, cioè in una donazione sincera, intensa, perseverante e accogliente, intesa sia come partecipazione all'amore di Dio, sia come imitazione della persona di Gesù Cristo, rivelatosi carità vivente nei suoi gesti consegnati nel vangelo (Gv 13,15; ICor 11,1; Ef 4, 32-5,2; lPt 2,1): è Gesù Cristo la norma suprema, perfettamente obiettiva, «l'imperativo categorico concreto» (H.U. von Balthasar). L'operare cristiano trova il suo giusto indirizzo nell'ispirarsi al come Gesù agì in situazioni simili. Originato e modellato sull'amore di Dio rivelatosi in Cristo, l'operare cristiano non è mosso dalla prospettiva della reciprocità o del compenso; partecipando della creatività e libertà divine, esso sostituisce all'amore di sé il prendere la propria croce (Lc 14,27 par.), fino ad amare il nemico (Mt 5,44), assumendo come criterio d'azione il bisogno dell'altro e non il proprio sentimento. Agape è l'amore di colui che, «non essendo più obbligato a cercare se stesso per trovarsi, si ritrova per ciò stesso libero per servire il prossimo in modo totalmente disinteressato» (F. Refoulé, *Gesù come riferimento dell'agire dei cristiani,* 59). L'amore quale assoluto per l'agire cristiano, come risalta dall'ultima riflessione giovannea, corrisponde al primo annuncio di Gesù sulla conversione, sulla purificazione del cuore, sulla sequela e la ricerca del regno di Dio.

Fede e amore non sono due realtà indipendenti, ma come l'inizio e il termine di un unico processo: la fede introduce l'uomo in un nuovo modo di esistere e lo dispone a lasciare agire 1' amore. È un fare spazio nell'io a questo amore conformando resistenza personale a quella del Crocifisso. «La fede che riceve e l'amore che dona sono due momenti che non bisogna separare, ma solo distinguere, dell'unico e medesimo movimento vitale che caratterizza l'esistenza cristiana» (K. Barth). «Crede davvero colui che mette in pratica con la vita la verità in cui crede» (s. Gregorio Magno). «Nel suo massimo livello di realizzazione l'opera dell'uomo coincide con l'oggetto della sua fede. L'etica si sublima in ciò che la trascende, mentre il fondamento stesso della teologia cristiana, la definizione della natura di Dio, non può essere espressa che in termini etici: "Dio è amore"» (C.H. Dodd, *Evangelo e Legge,* 58). Se «al ricevere mediante la fede l'amore con cui si è amati corrisponde l'amore con

cui si ama, allora la crisi della fede cristiana in Dio è sempre simultaneamente una crisi dell'amore» (R. Bultmann). Ritroviamo così la sintetica espressione paolina della «fede che opera mediante la carità» (Gal 5,6).

L'amore che è servizio concreto al prossimo sull'esempio di Cristo, una spinta ad agire disinteressatamente, ricapitolazione, unificazione, compimento di quanto prescritto dalla legge, è un traguardo che l'uomo non può presumere di realizzare con facilità nella sua opera. Proprio perché è tutto, ha bisogno di essere continua- mente richiamato nelle varie situazioni. «Ama e fa' ciò che vuoi..., se ami abbastanza per agire in tutto secondo il tuo amore, se sai attingere dal tuo amore, la cui sorgente non è in te, tutta la luce che nasconde... Ma non credere troppo presto di sapere che cos'è amare» (H. De Lubac). Conosciuta la mèta cui tendere, il cristiano ha bisogno di essere continuamente esortato a raggiungerla attraverso le varie strade che sono le situazioni diverse della vita.

V - VIRTÙ — L'operare cristiano deve tradursi in abitudini che perfezionano l'uomo, in atteggiamenti che lo inclinano a fare il bene.

1. SENSO GENERALE - La Bibbia, tanto ricca di indicazioni concrete e di descrizioni di atteggiamenti pratici virtuosi, è carente di terminologia che esponga la nozione universale contenuta nel vocabolo 'virtù'. Manca infatti in ebraico un termine corrispondente al greco *areté,* che, quando rende l'azione gloriosa di Dio (Is 42,8.12; 43,21; 63,7) e la maestà dell'uomo, opera uno slittamento di significato verso una concezione antropocentrica greca che evidenzia il merito a scapito del dono. D'altra parte i numerosi sensi greci (eccellenza, coraggio, valore militare, merito, felicità, prosperità, gloria), nonostante un graduale prevalere della concezione socratica di virtù come qualità dell'anima, non favorivano un accostamento tra pensiero biblico e pensiero greco.

Nell'AT la nozione più vicina è quella di giustizia (Gen 15,6; Dt 9,6; Qo 7,15; cf. Mt 1,19; Lc 1,6) che varia da una dimensione sociale (come in Amos e Isaia) a una dimensione prevalentemente giuridica (come in Ezechiele), a una identificazione con salvezza (come nel Secondo Isaia) cui maggiormente è legato Paolo. «Ti è stato annunziato, o uomo, ciò che è bene: compiere la giustizia, amare con tenerezza, camminare umilmente con il tuo Dio» (Mi 6,8). Virtù è la fortezza di Eleazaro (2Mac 6,31), la quale nell'ultimo scritto dell'AT si trova unita alle altre virtù dette 'cardinali'. «Se qualcuno ama la giustizia, i suoi frutti sono le virtù: essa infatti insegna temperanza e prudenza, giustizia e fortezza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita» (Sap 8,7).

La virtù non è tanto frutto di un impegno ascetico quanto conseguenza della partecipazione al mistero pasquale, come le tre virtù 'teologali' (fede, speranza e carità: lTs 1,3-4; Rm 15,13; ICor 13,13) o il frutto dello Spirito. «Riposerà sopra di lui lo Spirito del Signore, spirito di sapienza e di discernimento, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore» (Is 11,2). «Infatti noi, sotto l'influsso dello Spirito, aspettiamo la speranza della giustificazione per mezzo della fede. In Cristo Gesù, infatti, né la circoncisione né l'incirconcisione hanno alcun effetto, ma la fede operante mediante la carità» (Gal 5,5-7). L'uso del termine virtù nel NT 4 volte soltanto indica le opere meravigliose di Dio (lPt 2,9), le qualità delle perfezioni divine (2Pt 1,3) e un buon comportamento, come parte di un elenco di virtù. «Mettendo in atto tutta la vostra diligenza, aggiungete la virtù alla fede, la conoscenza alla virtù, l'autodominio alla conoscenza, la costanza all'autodominio, la pietà alla costanza, la carità fraterna alla pietà, l'amore alla carità fraterna» (2Pt 1,5-7; cf. Fil 4,8). La perfezione, insita nel possesso della virtù, equivale per la Bibbia al ricercare Dio, a camminare con lui, ad obbedire ai suoi voleri, a orientarsi in modo stabile e profondo verso di lui: virtù non è tanto ripetizione di atti buoni, quanto docilità e fedeltà alla chiamata divina di ogni giorno.

2. ELEMOSINA - Concretizzazione della ‘giustizia’ sono, oltre alla preghiera (Mt 6,5-14), l’elemosina (6,2-4) e il digiuno (6,16-18). Da atteggiamento di misericordia e bontà di Dio (Sai 24,5; Is 59,16) e dell’uomo (Gen 47,29), l’elemosina è passata a significare alla fine dell’AT un aiuto materiale per i bisognosi. La realtà dell’elemosina, pur essendo ignoto il termine alla lingua ebraica, è riconoscibile in gesti quali il lasciar cadere qualcosa dai raccolti (Lv 19,9; 23,22; Dt 24,20-21; Rut 2) o l’offrire la decima per i nullatenenti (Dt 14,28-29). Essa ottiene il perdono dei peccati (Dn 4,24; Sir 3,30), è sacrificio gradito a Dio (Sir 35,2), è vantaggiosa (Pr 28,27), è come un prestito fatto al Signore (Pr 19,17) ed è tanto raccomandata nella difficile situazione della diaspora: «Fa’ l’elemosina di ciò che possiedi. Il tuo occhio non sia sprezzante nel fare l’elemosina. Non distogliere lo sguardo dal povero e Dio non distoglierà il suo sguardo da te. Fa’ l’elemosina in proporzione di ciò che possiedi; se hai poco, non temere di dare l’elemosina secondo quel poco, così ti metti in serbo un buon tesoro per il giorno in cui sarai nella strettezza, poiché l’elemosina libera dalla morte e impedisce di cadere nelle tenebre. Per tutti quelli che la compiono, l’elemosina è una bella offerta agli occhi dell’Altissimo» (Tb 4,7-11).

L’elemosina è gradita a Dio se disinteressata (Lc 6,35; 14,14), senza ostentazione (Mt 6,1.4), commisurata sulle richieste e il bisogno del prossimo (Lc 6,30; Mt 5,42) che si identifica con Gesù (Mt 25,31-46): chi dà tutto (Lc 11,41; 18,22) rivela l’amore di Dio (lGv 3,17), che «ama il donatore gioioso» (2Cor 9,6). Il valore teologico dell’elemosina è desumibile particolarmente dalla colletta organizzata da Paolo in favore della comunità di Gerusalemme. Capace di ristabilire una comunione (*koinèma)* tra fratelli e tra comunità (2Cor 8,4.13; 9,1.12-13), considerata un servizio sacro (*diakoma*: Rm 15,21; 2Cor 8,4; 9,12-13), un atto di culto a Dio (*leitourghia*: 2Cor 9,12), una benedizione (*euloghfa*: 9,5.7), l’elemosina diventa grazia *(chdris:* 8,7) in quanto partecipa della spinta che proviene da Dio e si trasforma in un ringraziamento da parte dei beneficiati. La quantità dell’elemosina è misurabile al grado di partecipazione all’amore di Cristo, che, «da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi della sua povertà» (2Cor 8,9). Materia di giudizio (Mt 25,35-36), impreziosita dalla parola amichevole che l’accompagna (Sir 18,15-18; 4,1-6), l’elemosina trova un largo spazio anche in società organizzate che tendono a renderla superflua (cf. Mt 26,11).

3. DIGIUNO - L’astinenza dal cibo, dono di Dio (Dt 8,3), imposta nel solo giorno dell’espiazione (Lv 23,29) come segno di appartenenza al popolo eletto o per un periodo indeterminato (Gi 3,7) quale preparazione all’incontro con Dio (Dn 9,3), è richiesta in circostanze difficili (Gdc 20,36; ISam 7,6; Zc 7,3-5; 8,19; Bar 1,5; Gl 2,13-17; Est 4,16), per implorare perdono (IRe 21,27), per ricevere luce da Dio (Dn 10,3). Il digiuno, praticato per tutta la vita (Gdt 8,6) o per devozione personale (Lc 2,37) due volte la settimana (Lc 18,12), deve essere alieno da ogni formalismo (Ger 14,12; Mt 6,16) e ha valore se accompagnato dalle opere di giustizia. «È forse questo il digiuno che preferisco, il giorno in cui l’uomo si affligge? Piegare il capo come un giunco e distendersi su un letto di sacco e di cenere? Chiami questo forse digiuno e giorno gradito al Signore? Non è piuttosto questo il digiuno che preferisco: spezzare le catene inique, sciogliere i legami del giogo, rimandare liberi gli oppressi e rompere ogni giogo? Non forse questo: spezzare il pane all’affamato, introdurre in casa i poveri senza tetto, coprire colui che hai visto nudo, senza trascurare quelli della tua carne?» (Is 58,5-7).

L’esempio di Gesù prima dell’inaugurazione della sua missione (Mt 4,1-4), continuato nella chiesa (At 13,2-3; 14,23), sebbene più pressante risulti l’invito al distacco da se stessi (Mt 10,38-39) e dalle ricchezze (Mt 19,21) e nonostante l’assenza del tema in Giovanni e nell’epistolario (eccetto 2Cor 6,5; 11,27), fa

concludere a un valore del digiuno anche per l'oggi. Poiché «il regno di Dio non è cibo o bevanda, ma giustificazione, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17), il digiuno acquista valore in rapporto alla motivazione che lo ispira. Oltre ai vantaggi che la ragione può trovare in una sana ascesi per un equilibrio psico-fisico, il digiuno può facilitare un atteggiamento di totale apertura alla grazia di Dio (cf. Mt 6,18), esterna la tristezza per l'assenza di Cristo (Mc 2,20), contribuisce a superare la tentazione e l'influsso del demonio (cf. Mt 17,21) e soprattutto diventa segno tangibile di amore nel donare a chi ha bisogno quanto non consumato.

VI - DOVERI — Per ulteriori concretizzazioni dell'operare cristiano i sinottici rimandano per lo più ai comandamenti (Mc 10,19 par.) o si esprimono, come nel discorso della montagna, in frasi scultoree e drammatiche («porgi l'altra guancia», «riconciliati col fratello prima dell'offerta») per esortare efficacemente all'imitazione della carità di Cristo; l'epistolario invece fornisce delle concretizzazioni etiche in elenchi.

1. CATALOGHI DELLE VIRTÙ E DEI VIZI - Contrapposte a otto gruppi di virtù (2Cor 5,6-8; Col 3,12; Ef 4,2; 5,9; Gal 5,22; lTm 4,12; 6,11; 2Pt 1,5-7) si trovano diciotto liste di vizi (Mc 7,21-22; Rm 1,29-32; 13,13; ICor 5,10-11; 6,9-10; 2Cor 12,20-21; Gal 5,19-21; Ef 5,3-5; Col 3,5.8-9; lTm 1,9-10; 2Tm 3,2-5; Tt 3,3; lPt 2,1; 4,3; Ap 21,8; 22,15). Mentre per le prime risulta unificante il sincero amore fraterno che scaturisce dagli impegni battesimali ed è segno del cambiamento di vita, la radice dei vizi è ritrovata nella sostituzione di un idolo a Dio o nella riduzione del Signore a un idolo. Frequente è la menzione della fornicazione *(porneia)* con il libertinaggio e l'immoralità, collegata all'avidità *(pleonexia)* e all'idolatria. Un secondo gruppo riguarda le conseguenze dell'irascibilità, come la collera, la superbia, la gelosia, l'inimicizia, la discordia, la calunnia e infine gli eccessi della tavola, come ubriachezza e orge.

Tra gli elenchi brevi e lunghi (Rm 1 enumera addirittura 21 vizi) spicca il testo incisivo e personale di Paolo nella lettera ai Galati, che pone in parallelo le opere fatte dall'egoistica debolezza umana, incline al peccato ("carne": 5,19-21a), e quelle compiute da chi si lascia muovere dalla interiore potenza divina ("spirito": 5,22a-23). L'elenco delle opere contrapposte segue all'energica difesa della giustificazione per la sola fede (2,16; 5,5), è collocato in un contesto di viva esortazione a servire il prossimo nella carità (5,13), a camminare sotto l'influsso dello Spirito (5,16), a praticare il bene verso tutti (6,10). Uno sviluppo chiastico evidenzia come le opposte opere rivelino una duplice possibilità per l'uomo nei confronti dell'autorealizzazione (5,16 e 24-25), della libertà (5,18 e 23b) e dell'accesso al regno (5,21b). «Le opere proprie della carne sono manifeste: fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, magia, inimicizia, lite, gelosia, ira, ambizioni, discordie, divisioni, invidie, ubriachezza, orge e opere simili a queste» (5,19-2la). Al centro sta il pervertimento dell'istinto religioso ("idolatria-magia") che porta a una nuova valutazione della realtà. La sessualità, da linguaggio di comunione, diventa egoistico ripiegamento su di sé; i cibi, le bevande e le feste sono finalizzate alla propria soddisfazione, mentre il fratello è visto come un concorrente da combattere in tutti i modi per eliminarlo; l'ambizione (cf. Rm 1,29) trova fondamento nella sete di denaro o avarizia, paragonata a un'idolatria (Ef 5,5; Col 3,5) e considerata una divinità (Mt 6,24). Senza cadere nella pedante casistica delle scuole rabbiniche, l'elenco paolino dei vizi, anche se difficilmente definibili nelle singole espressioni, offre un quadro sufficiente di una vita in cui l'io sostituisce 'Dio'.

La simmetrica delineazione positiva della morale cristiana è qualificata come dono. «Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, longanimità, bontà, benevolenza, fedeltà, mitezza, padronanza di sé» (5,22-23a). Ha il suo centro

nell'amore/agape, in «quella bontà d'animo attiva e benefica che non si arresta davanti ad alcunché, pur di assicurare il bene alla persona amata» (C.H. Dodd, *Evangelo e Legge,* 56). Essa genera la 'gioia' coesistente anche con le sofferenze (cf. ITs 1,6) e supera, senza escluderla, l'allegria. La 'pace' unita spesso a grazia in Paolo e derivante dall'alleanza e dall'intimità di progetti con Dio, conseguenza di una riconciliazione (Rm 5,1-11) vuol far camminare insieme i credenti nel superamento di ogni divisione e tende a intrecciare legami con tutti.

Da queste tre fondamentali note dell'operare cristiano (amore, gioia, pace), provenienti dalla fede giustificante, nasce quel cuore grande che passa sopra a sgarbi, offese e ingratitudine ('longanimità'), capace non solo di evitare il male, ma di raggiungere le delicatezze di un amore attento, tenero e premuroso ('bontà-benevolenza'), senza venire meno alla parola e agli impegni presi ('fedeltà'). Rispettoso dei tempi di maturazione di ognuno, il cristiano accetta disagi, incomprensioni ('mitezza') e quindi domina le spontanee reazioni dinanzi ai soprusi, dice di no a sé in vista di un sì agli altri ('padronanza di sé').

Cataloghi simili, composti di brevi sentenze contrapposte, in forma imperativa, aperti all'indicazione delle persone interessate, esplicitano i doveri dei membri della famiglia (*Haustafelri)* in base al loro ruolo e posizione. Nei sei gruppi dell'epistolario (Ef 5,22-6,9; Col 3,18-4,1; lTm 2,11-15; 6,1-2; Tt 2,1-10; lPt 2,13-3,7), ripresi in scritti del II sec. - da Ignazio *(Lettera a Policarpo* 5,1) alla *Didaché* (4,9-11), a Clemente Romano *(lClem* 21,6-9), a Policarpo *(Ad Fil* 4,2-6,3), a Barnaba (*Epistola* 19,5-7) predomina la categoria della 'sottomissione'. «Sottomettetevi ad ogni istituzione umana in grazia del Signore, sia all'imperatore per la sua autorità suprema, sia ai governanti, perché sono inviati da lui per punire i malfattori e a lode di chi opera il bene. Voi, schiavi domestici, siate sottomessi, con tutto il senso di Dio, ai padroni, non solo a quelli onesti e comprensivi, ma anche a quelli che sono perversi. Egualmente le mogli siano sottomesse i mariti in modo che, se alcuni di loro non obbediscono alla parola, siano guadagnati per mezzo della condotta delle donne anche senza la parola. Egualmente voi uomini, abitando insieme alla donna con intelligenza, rendete il debito onore alla persona più debole della donna. Infine siate tutti unanimi, comprensivi, amanti dei fratelli, ben disposti, umili» (lPt 2,13-14.18; 3,1.8).

Quando la sottomissione vicendevole esprime il mutuo servizio cristiano, diventa chiave di lettura delle altre esortazioni. Così l'invito: «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (Ef 5,21), orienta il senso della sottomissione della moglie (5,22), dell'amore dei mariti (5,25), dell'obbedienza dei figli e degli schiavi (6,1.5) e di un analogo comportamento dei padroni (6,9); non si esclude tuttavia che una simile esortazione alle categorie più umili e sottoposte come donne, schiavi, figli, dipendenti dalle autorità sia fatta in vista di una possibile insubordinazione, tanto più che nella lettera di Pietro è assente un simile invito ai padroni.

2. PROBLEMATICA EMERGENTE A PROPOSITO DEI CATALOGHI - Tre interrogativi non possono essere elusi sull'origine, la novità cristiana e l'aspetto morale di questi cataloghi.

a. *Origine* - Per i doveri familiari si sarebbe spinti a ricercarne l'origine in quell'ambiente popolare che conosceva analoghe esortazioni fin dal IV sec. a.C., riflesse poi in quell'enunciazione di obblighi simili sul ruolo e la condizione di ogni persona, che era abituale nella scuola stoica, specialmente in Seneca e in Epitteto. Tuttavia il carattere generico di queste formulazioni (agire secondo convenienza, sapienza e prudenza) e l'assenza in esse di reciprocità (mogli verso mariti e viceversa) spingono a identificare l'origine dei nostri cataloghi in ambienti giudeo-ellenistici vicini alla sinagoga o comunque influenzati dal proselitismo ebraico. In Giuseppe Flavio troviamo lo schema

tripartito di esortazioni a donne, bambini e schiavi; in Filone una lista di atteggiamenti quali il rispetto dei genitori, la cura della moglie e della casa, l'educazione dei figli, un equilibrato trattamento degli schiavi senza escludere la benignità e la dolcezza, l'attenzione ai vecchi, l'osservanza dei buoni costumi è presentata come mezzo per superare una concezione egoistica della vita. Il ricorso a questo materiale preesistente può essere forse motivato dal desiderio di mostrare come la vita cristiana fosse possibile e si uniformasse esternamente all'ambiente circostante, condividendone il 'meglio' in campo etico. Per i cataloghi delle virtù e dei vizi sono possibili tre fonti. Se un qualche contatto è avvenuto con quell'ellenismo, filtrato dal pensiero giudaico, che ha il massimo rappresentante in Filone (cf. *Sacrificio di Abele e Caino* con l'elenco delle virtù: par. 27, e dei 146 vizi: par. 32), un maggiore influsso è da attribuire agli scritti apocalittici sia precristiani (come i *Testamenti dei dodici Patriarchi: T. Rub* 3,2; *T. Is* 16,1; *T. Gius* 5,1; *T. As* 2,5; *T. Ben* 6,4) sia di epoca neotestamentaria (quali *Apocalisse di Baruc* 4,16; 8,5; cf. *Assunz. diMosè* 7). L'assenza di rispettive liste di virtù negli apocalittici, segno dell'accentuazione del 'negativo' in morale, fa identificare in Qumran la fonte principale delle liste neotestamentarie. La *Regola della Comunità,* infatti, elenca le azioni dei figli della luce (quali umiltà, longanimità, misericordia, bontà, prudenza) e dei figli delle tenebre (quali superbia, empietà, menzogna, adulterio, ira, gelosia) (1QS IV, 2-6.9-11; cf. 1QS III, 20-21).

b. *Novità cristiana* - Nella Bibbia i doveri familiari acquistano un orientamento e una luce nuova, perché compiuti «come si conviene nel Signore» (Col 3,18): le donne, ad es., sono sì soggette ai loro mariti, ma «come al Signore» (Ef 5,22b). Ogni relazione tra gli uomini e particolarmente all'interno della famiglia deve ispirarsi sempre a una verità più generale, rivelata da Paolo: «Non c'è più greco o giudeo, circonciso o incirconciso, barbaro o scita, schiavo o libero» (Col 3,11), «uomo o donna» aggiunge la lettera ai Galati (3,28). Il frequente appello alla reciprocità dei doveri (cf. Ef 5,21), per cui, ad es., all'obbligo della donna di sottomettersi corrisponde un non meno impegnativo amore da parte del marito (Col 3,19; Ef 5,25), è un apporto cristiano; anche il padrone quando tratta con lo schiavo deve ricordarsi che esiste un unico Signore (Col 3,24b; 4,1; Ef 6,5-6.9), cui ognuno dovrà rendere conto.

Per i cataloghi la novità cristiana consiste sia nell'unificazione di tutte le prescrizioni nell'agape, sia in una dimensione comunitaria e sociale che supera il ristretto individualismo dell'etica stoica e la prospettiva del castigo prevalente nell'apocalittica. Se il cristianesimo non porta contenuti morali nuovi, ma condivide quelli scoperti da una illuminata e retta ragione, li vive tuttavia non più come costrizione, ma quale concretizzazione dell'amore. Cambia la modalità dell'operare per il cristiano che, liberato ormai dalla legge, è spinto dallo Spirito, come per connaturalità, a seguire ciò che è buono: vivere moralmente, aspirazione irraggiungibile in precedenza, diventa per lui gioiosa realtà. La forza unificante dell'agape non risolve soltanto le relazioni tra le singole persone, ma attingendo alla "memoria sovversiva" della passione e risurrezione di Cristo, pone in crisi anche le strutture, diventa forza per risolvere, attraverso le necessarie mediazioni, i problemi politici, sociali e internazionali.

c. *Valore normativo* - Per un orientamento in questa dibattuta questione è necessario premettere due osservazioni sul graduale formarsi delle indicazioni etiche neotestamentarie e sulla natura dei cataloghi. La morale cristiana come risposta individuale e comunitaria alla presa di coscienza dell'azione salvifica di Dio in Cristo ha esibito all'inizio l'abbandono dei modi sconvenienti propri dei pagani; ha indicato poi comportamenti distintivi dell'uomo nuovo", quali la sobrietà, l'umiltà, la generosità, passando quindi a considerazioni sui rapporti sociali all'interno della famiglia, della comunità cristiana, dello stato, per

terminare con l'invito ai cristiani ad essere prudenti, a mantenere la pace con i vicini pagani, a sottomettersi all'autorità e a tenersi pronti ad affrontare la persecuzione nel caso di una costrizione all'apostasia. I cataloghi, come gran parte del materiale etico della Bibbia, appartengono al genere parenetico in quanto presuppongono non giustificano la valutazione di un comportamento e intendono inculcare non istruire su questi doveri. Sono cioè una esortazione a fare il bene e a fuggire il male dando per scontato ciò che è tale: costituiscono pressante invito ad agire sempre e dovunque per quell'amore disinteressato che non ha una soluzione prestabilita, ma costringe a discernere in ogni momento quale sia il concreto servizio al prossimo. Così, ad es., data per scontata l'immoralità di un'unione con la prostituta, Paolo (ICor 6,9.13) esorta il cristiano a non rompere l'amore con Cristo cui è intimamente unito fin dal battesimo: tutta la vita di Gesù parole e fatti sono da considerare come parenesi.

I cataloghi perciò non costituiscono un codice di leggi, quasi un quadro completo di regole e prescrizioni da prendere come guida assoluta in tutte le situazioni. Paolo ha solo riconosciuto «nella precettistica morale del suo ambiente indicazioni positive che si allineano e armonizzano con le indicazioni trascendentali del *kérygma*, e in più le puntualizzano e specificano in senso categoriale, modulando i singoli atti dell'esistenza». Non sono cioè 'norma' o 'precetto' cui la coscienza debba riferirsi come ad ultimo confronto prima di decidersi ad agire: ciò non solo perché nessuna norma è recepibile passivamente dalla coscienza, ma anche nel senso che la natura dei cataloghi è di orientare alla ricerca della stessa norma, con l'apporto della comunità cristiana e col confronto con gli uomini di buona volontà. Tali elenchi non sono cioè normativi per il contenuto materiale delle singole prescrizioni, ma in quanto legittimano e postulano la ricerca di norme o precetti come concretizzazione dell'agape. I cataloghi pertanto non direttamente normativi sono esempi, modelli e appelli all'agape.

In questo senso essi contengono valori non trascurabili. Costituiscono infatti segnalazioni e indicazioni per identificare lo spirito che guida il cristiano. Se egli è mosso da Dio, l'elenco delle virtù diventa come specchio della sua vita; mentre quando è la carne a spingerlo, la lista dei vizi è lì ad ammonirlo a intraprendere un'opera di conversione: si parla di segnalazioni, poiché può esistere un comportamento temporaneamente irreprensibile non animato dallo Spirito e un atteggiamento esternamente vituperabile coesistente con un operare divino in espansione. La dimensione vincolante contenuta nei cataloghi, come in ogni esortazione biblica, purché resti secondaria, è in armonia con la psicologia dell'amore, che per quanto gioioso sente il bisogno di legarsi e diventa libero in una felice dipendenza, fugando così il pericolo del cambiamento e della mutabilità.

Gli elenchi dunque, per il loro carattere di relativa mutevolezza, analogamente ai divieti sulla carne immolata agli idoli (cf. ICor 8-10) o alle prescrizioni del concilio di Gerusalemme (cf. At 15) non più ricordate, postulano formulazioni diverse per ambienti culturali differenti e richiedono quell'impegno fondamentale del cristiano che è il 'discernimento' (Rm 12,2), «chiave della morale neotestamentaria» (O. Cullmann).

OSEA

I - UNO SFONDO STORICO — La profezia di Osea è contemporaneamente la testimonianza di un'esperienza personale e l'affresco di un'epoca storica, il tutto orientato verso una nuova, originale impostazione teologica. Il profeta appartiene al regno settentrionale d'Israele: in 7,5 chiama "nostro re" il sovrano di Samaria. Lo sfondo storico è lo stesso da cui è emersa la protesta-appello di Amos. Qualche dettaglio appare nella stessa sequenza degli oracoli. In 5,8-14 e in 7,8-9 sembra si faccia riferimento alla guerra siro-efraimitica del 734 a.C. che vide Samaria stabilire un asse politico-militare con Damasco contro Gerusalemme in attesa di denunciare ogni trattato con la stessa Assiria. Ma in 7,7 e 8,4 la cornice storica è ancor più antica e sembra rimandare alla metà dell'VIII sec., alla morte di Geroboamo II e ai relativi colpi di stato. Le incertezze e i dissidi tra i due partiti, quello filo-assiro e quello filo-egiziano, sono registrati in 7,1.11, mentre il peso opprimente dell'Assiria è dichiarato in 5,13 e 8,9-10 col tributo a cui è obbligato il re Menachem (743-738 a.C.). I cc. 9-12 sembrano supporre le ultime ore di Samaria; stesi forse quando all'orizzonte incombeva Salmanassar V, sono ormai un'ultima testimonianza alle soglie dell'assedio e della soluzione finale per Samaria (722 a.C.). La predicazione profetica di Osea si snoda, quindi, tra il 750 e il 722 o poco prima. Ormai «gli stranieri divorano la forza di Israele ed egli non se ne accorge, la canizie gli copre la testa ed egli non se ne accorge» (7,9). Lo splendore economico, fonte di tante sperequazioni, dell'epoca di Geroboamo II ormai sta svanendo e Israele è pronto ad essere divorato «come una focaccia non ancora rivoltata» (7,8).

Accanto a questa drammatica situazione politica la parola di Osea testimonia la crisi religiosa imperversante in tutto il regno. I santuari del nord, che all'inizio dovevano essere il contro-altare rispetto al tempio di Gerusalemme, si trasformano in centri cultuali cananei e pagani. In essi fiorisce la prostituzione sacra col suo apparato di riti orgiastici, con il suo fascino per una cultura agricola che vede nella fertilità la più alta manifestazione della divinità. I libri dei Re sono intessuti da una continua denunzia: dal peccato 'originale' del fondatore del regno settentrionale, Geroboamo I, che «preparò due vitelli d'oro e ne collocò uno a Betel e l'altro lo pose a Dan» (IRe 12, 28-29), lungo la lista dei suoi successori che « fecero ciò che è male agli occhi del Signore imitando la condotta dei loro padri e il peccato che essi avevano fatto commettere ad Israele» (IRe 15,26), fino al crollo del regno « avvenuto perché gli israeliti avevano peccato contro il Signore loro Dio seguendo le pratiche delle popolazioni distrutte dal Signore al- l'arrivo degli israeliti e quelle introdotte dai re di Israele» (2Re 17,7-8).

La sacralizzazione della sessualità nei culti di Baal è visibile in filigrana nell'inquietante esperienza personale che è documentata nel volume di Osea. Un libro per certi aspetti autobiografico, vicino quindi alle successive 'confessioni' di Geremia, un libro però anche 'oggettivo', attento a giudicare le vicende storiche e sociali alla luce della parola di Dio. La struttura del libro conosce sostanzialmente una sola linea di demarcazione tra i cc. 1-3, quelli più personali e autobiografici, e i cc. 4-14, più nazionali. Difficile è identificare un preciso piano di lettura nonostante i molti tentativi che sono stati esperiti dall'esegesi. I cc. 4-14 sembrano essere, infatti, una raccolta di oracoli eterogenei in cui predomina la minaccia ma in cui si aprono anche squarci di luce (11,1-11 e 14,2-10). La parte, però, che da sempre ha suscitato maggior interesse e che costituisce la testimonianza più originale della predicazione di Osea resta la sezione dei cc. 1-3, centrata sul simbolismo nuziale.

II - OSEA PROFETA DELL'AMORE — Un ascolto anche solo immediato della poesia di Osea rivela subito un lessico particolare, quello dell'amore. Amare, sedurre, sposa, matrimonio, marito mio, parlare al cuore, fidanzamento, doni d'amore, abbandonare, dimenticare, tradire, mentire, adulterio, odiare, coprirsi di

vergogna, scoprire la nudità, inseguire gli amanti, cercare, generare illegittimi, prostituirsi, avere uno spirito di prostituzione: è il soliloquio e lo sfogo sofferto di un innamorato tradito che però non sa non amare. Il profeta sviluppa la sua confessione in terza persona nel c. 1 e in prima persona nel c. 3 e la rende emblematica per tutto Israele nello splendido capitolo-cantico 2. La presenza di due relazioni ha fatto pensare ad alcuni esegeti che il profeta abbia vissuto due esperienze matrimoniali negative con due o con la stessa donna; per altri, invece, si tratterebbe di due narrazioni dello stesso evento raccolte qui redazionalmente. Altrettanto difficile è decidere se Gomer Diblaim, la moglie infedele ed amata, fosse già una prostituta sacra o lo fosse diventata dopo il matrimonio. Si tratta, però, di questioni secondarie rispetto al cuore del messaggio che è limpido e coinvolgente. Improbabile, invece, è l'interpretazione avanzata già da Gerolamo e seguita anche da qualche esegeta (P. Humbert, A. Vaccari, R. Gordis) secondo cui tutto il racconto sarebbe semplicemente una parabola o un'allegoria del tradimento di Israele nei confronti di Jhwh attraverso i culti baalici.

1. L'AUTOBIOGRAFIA DEI CC. I-3 - Questo frammento autobiografico vede in Gomer un simbolo vivo della dialettica amore-infedeltà. Ma anche i nomi dei figli (1,2-9) del profeta, secondo un procedimento caro anche ad Isaia (7,3; 8,14; 10,21), diventano un simbolo parlante del messaggio che Dio attraverso la vicenda di Osea indirizza al suo popolo. I tre nomi risuonano come tre atti di accusa contro l'infedeltà d'Israele nei confronti dei grandi impegni dell'alleanza (Es 19-24 e Gs 24). Nella carne viva di questi bambini si vuole riassumere la storia di idolatrie, di rifiuti e di peccati del popolo dell'elezione. *Lo rùhamah,* "Non amata", rievoca l'amore di Dio che, come dice la parola ebraica usata (*rhm*), è "viscerale" proprio come quello di una madre che «non dimentica il suo bambino e si commuove per il figlio delle sue viscere» (Is 49,15). Israele ha invece raggelato questo amore. *Lo ammì,* "Non-popolo-mio", è la negazione della formula classica dell'alleanza tra Dio e Israele: «Sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Lv 26,12; Ger 7,23; Ez 11,20; Zc 8,8). Dio ritorna ad essere un estraneo che «non è più per voi» (v. 9 ed Es 3,14). Anche il terzo bambino col suo nome *Jizreel* mette a fuoco un ricordo lugubre, quello del massacro operato proprio nell'omonima città settentrionale dal colpo di stato di Ieu (2Re 10,1-11). La famiglia del profeta è, così, il compendio cifrato di una lunga storia di peccati, il racconto di un'esperienza personale si trasforma in «un segno e presagio per Israele da parte del Signore degli eserciti» (Is 8,18).

Osea, attraverso la sua vicenda personale, sottopone la classica categoria sinaitica dell'alleanza ad un'originale reinterpretazione. Al Sinai e nella retroproiezione dei patriarchi, ma anche nello stesso schema deuteronomico, la relazione d'alleanza privilegiava una simbolica di tipo 'politico'. Al di là della discussione sull'uso o meno degli schemi dei trattati vassallatici orientali, è evidente però che il rapporto Dio-Israele era visto come un contratto solenne, quasi 'politico'. Con Osea questo rapporto viene interpretato sulla base di un'analogia psicologica: è come se fosse la tenera relazione di due innamorati che si cercano nella gioia e nell'intimità. L'amore umano diventa il paradigma per parlare dell'amore di Dio per l'uomo e della risposta umana al Dio che è amore (Lv 4,8.16). Il punto di partenza è terrestre ed umano: «La gioia che il marito trova con la sposa, con te la incontrerà il Signore» (Is 62,5; cf. il Cantico). Lo splendido carme di Os 2, lettura teologica dell'esperienza descritta nel c. 1 (e nel c. 3), ne è una dimostrazione incisiva. In un crescendo appassionato la lirica, da una scena di oscurità (vv. 4-15) in cui si concretizza il peccato di Israele come adulterio compiuto nei riti della fertilità, si sposta verso una scena di luce (vv. 16-25) in cui Israele apre la nuova pagina della conversione: «Ritornerò al mio marito di prima, perché ero più felice di ora» (2,9). Al tradimento della sposa, colma di doni, che insegue l'illusione di altri amori, corrisponde la fedeltà del Signore che rimane in attesa accanto al focolare ormai vuoto. Egli sa che un giorno i passi della donna amata nuovamente risuoneranno ed egli la ricollocherà al suo posto.

Tutto allora si trasformerà in una nuova, esaltante primavera. Il deserto arido, risultato dell'invocazione agli dèi della fertilità, viene ricuperato come il luogo dell'intimità e dell'amore di due innamorati che si cercano e si desiderano (v. 16). Il paesaggio che li circonda si trasforma in una riedizione del giardino dell'Eden (vv. 20.23). Con un giuoco di parole intraducibile legato al termine *Baal* che significa contemporaneamente 'idolo' cananeo, 'padrone', 'marito', Osea esclama: «Mi chiamerai "marito mio" e non mi chiamerai più "mio *Baal*//padrone"» (v. 18).
I figli del profeta che portavano in sé la testimonianza della rottura d'Israele con Dio ("Non-amata", "Non-popolo-mio", Izreel), diventano ora i simboli della comunione con Dio trasformandosi in *Rùhamah*, "Amata", in *'Ammì,* "Popolo-mio", in *Jizreel* il cui valore etimologico è "seme di Dio", cioè seme fecondo e benedetto (v. 25). E con la formula solenne dell'alleanza la separazione si annulla per divenire il 'sì' di un matrimonio d'amore: "Popolo mio - Dio mio" (v. 25).

2. IL SIMBOLISMO NUZIALE E PATERNO - Come si è visto, Osea ha offerto una nuova chiave ermeneutica per il rapporto Dio-uomo. Questo schema teologico 'nuziale' entrerà trionfalmente nella teologia dell'alleanza di Israele. Toccato dall'arte barocca di Ezechiele, si trasformerà in una complessa allegoria (Ez 16) che traccia tutto l'itinerario di peccato della storia di Israele. Quella bambina selvaggia e abbandonata come una trovatella non ha dato altra risposta all'amore di chi l'ha raccolta sul ciglio della strada se non in una frenesia di tradimenti e di infedeltà: «superbia, ingordigia, ozio indolente, rifiutare la mano al povero e all'indigente» (v. 49). Tuttavia Dio, il cui amore non è limitato come quello umano, ha il coraggio di spezzare la catena delle perversioni umane. E chiama ancora la sua sposa per un'alleanza "eterna" (v. 60) che nasce dalla misericordia gratuita e amorevole di Dio (v. 44). Anche Geremia, il profeta celibe (c. 16), raccoglierà Io spunto di Osea e scriverà: «Mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in una terra non seminata» (2,2). Anche il Secondo Isaia approfondisce il rapporto Israele-Dio usando lo stesso schema (c. 54), mentre il Terzo Isaia in 62,1-5 lo applica alla relazione tra Sion "metropoli", "città-madre", e il suo re e Signore. E sarà proprio la dimensione nuziale che regge tutto il Cantico dei Cantici a renderlo una delle pagine più esaltanti della teologia d'Israele.

Ma Osea scopre nel volto di Dio un'altra fisionomia 'psicologica', quella *paterna* teneramente descritta in 11,1-9: «Israele era giovane e io lo amai e dall'Egitto chiamai mio figlio mi piegavo su di lui per dargli cibo» (vv. 1.4). C'è, quindi, una sicurezza: sul disco uniforme degli eventi e degli interrogativi della storia l'uomo non è solitario e sperduto perché Dio è presente e attento come un padre. Ed anche se l'uomo è malato di infedeltà, Dio «non sfogherà il bollore della sua ira e non distruggerà (il figlio) Efraim, perché egli è Dio e non un uomo, è il Santo che non ama distruggere» (v. 9).

3. GIUDIZIO E SPERANZA - Quantitativamente parlando, gli oracoli di Osea sono soprattutto testi di giudizio e di condanna. Le esigenze dell'amore non possono ignorare quelle della giustizia, anzi le rendono più intense. La denunzia dell'idolatria, del ritualismo magico (il celebre «misericordia io voglio e non sacrificio» di Os 6,6, caro anche a Gesù, Mt 9,13; 12,7), delle ingiustizie riflette lo sdegno del contemporaneo A Amos. Il *hesed* amoroso di Dio (2,21-22; 3,1; 9,15; 11,1-2; 14,5) è messo alla prova da un'infedeltà pertinace che percorre tutto il testo oseano dedicato ad Israele. Ma Il trionfo dell'amore è la certezza costante del profeta. Anche l'ultima pagina della sua profezia è un patetico appello alla conversione, carico di commozione (riecheggia ripetutamente il verbo della conversione e del 'ritorno' a Jhwh, *sub).* L'oracolo del c. 14 presenta infatti il peccato come una pietra d'inciampo che fa piombare a terra (v. 2), è la negazione di quella sicurezza che solo un'altra pietra può dare, cioè il Signore, nostra rupe. Ma lo sguardo deve rivolgersi al futuro, le labbra devono pronunziare le parole

della liturgia penitenziale: «Perdona ogni iniquità» (v. 3). Dio risponderà con la sua grazia e il suo amore (v. 5). La gioia della liberazione allora inonderà tutta l'umanità e contagerà anche la terra. Dio, che è simile ad un cipresso sempre verde (v. 9), ci donerà la vera vita che invano lontano da lui Israele ha cercato.

P

PACE

I - LA "PACE" E LA SUA TERMINOLOGIA NELLA BIBBIA — Il tema biblico delia pace è ricco e complesso, mentre la terminologia che l'esprime è piuttosto povera, pur ricoprendo un'area semantica molto vasta e differenziata. Lo stesso nome ebraico *saldm* assume nei testi una portata che trascende per più versi, soprattutto negli aspetti religiosi, quella dei corrispondenti nomi nelle letterature classiche (*eiréns, pax).* Le versioni bibliche, assumendo questi altri vocaboli, caricano la nozione di "pace" di nuovi sfumature, ampiamente presenti nelle nostre lingue.

1. LA PACE NELLE LINGUE BIBLICHE

- I due Testamenti, invero, hanno conosciuto e conoscono un percorso linguistico destinato a continuare nei secoli. Per limitarci alle sue prime tappe, alle tre forme testuali che quanto a noi restano fondamentali, l'ebraica, la greca e la latina, diremo che in esse il vocabolario della pace, passando per il filtro della traduzione, fini con il fondere insieme sfumature semantiche risalenti a etimologie disparate. E così la progressiva entrata in contatto della dottrina biblica con ambienti, culture e lingue nuove favori l'esplicitazione di una plurivalenza semantica, di cui non si può non tener conto in vista di una definizione quanto è possibile oggettiva dei contenuti dottrinali dei testi, e in particolare della multiforme realtà che nella Bibbia va sotto l'unico nome di "pace": una realtà che tocca la sostanza stessa del messaggio biblico di salvezza, che è appunto annuncio di pace.

a. *Tre aspetti della pace* - L'osservazione prima da fare in proposito è che i tre nomi *saldm, eirénè* e *pax,* considerati nella loro nativa portata etimologica, mettono in evidenza tre aspetti della realtà "pace", che, già presenti nell'AT ebraico e successivamente esplicitati nella versione greca e nel NT, e ripresi poi dalla riflessione ecclesiale cristiana, illuminano da tre punti di vista caratteristici, connaturali rispettivamente alla mentalità ebraica, greca e latina, la densità della realtà alla quale si riferiscono: la totalità integra del benessere oggettivo e soggettivo (*saldm*), la condizione propria dello stato e del tempo in cui non c'è guerra *(eirsne)* e la certezza basata sugli accordi stipulati e accettati *(pax).*

Si tratta di un'osservazione che, nello studio comparativo delle versioni bibliche antiche, si dimostra applicabile con frutto all'approfondimento di numerosi temi: si pensi a "legge", "giustizia", "santità", "penitenza" riconciliazione, ecc.

Ebraico e greco - La versione dei LXX, in particolare, rende di norma il nome *saldm* con *eiréne* e i termini affini: circa 250 occorrenze, contro meno di 25 che impiegano, in modo isolato e saltuario, una quindicina d'altri termini. È un indizio della preminenza del senso di "stato consolidato di pace" identificato da quei traduttori nel nome *saldm,* checché sia da dire della sua etimologia.

Pare infatti assodato che la radice *Slm,* nel suo significato originario, Indichi anzitutto l'atto del "completamento" o della "condotta a pienezza" di una realtà

per qualunque verso mancante, si tratti del completamento del tempio (IRe 9,25), o del risarcimento d'un danno (Es 21,27), o dell'adempimento d'un voto (Dt 23,22 e più volte). La stessa versione favorisce, di fatto, per la rad. verbale *Slm* il senso "restituire" (un 50 volte) e "riparare" (un 30 volte), usando per gli altri circa 40 casi ben 30 termini diversi. Qualcosa d'analogo avviene per l'aggettivo *Salem*, tradotto di preferenza con "completato, condotto a pienezza", mentre per il sostantivo *Selem/selamim,* d'uso esclusivamente rituale, prevale la versione *sòtérion* "(sacrificio) salutare" (cf. Lv 3).

2. IL SENSO BIBLICO DI "PACE" - Sembra dunque assodato che i LXX abbiano colto nel nome *Saldm* un riferimento preferenziale alla condizione stabile complessiva che risulta dall'atto espresso dalla rad. *Slm,* vale a dire un riferimento preferenziale tanto allo stato oggettivo di una realtà che è quale dev'essere (paradossalmente, perfino la guerra, nel suo andamento favorevole, entrerà nella categoria *Saldm*: 2Sm 11,7), quanto alla condizione soggettiva di soddisfazione o appagamento di chi non manca di nulla: *Saldm,* cioè, dice "bene" e dice "benessere".

È evidente che il contenuto semantico di un termine così caratterizzato è vastissimo. Non si limita, perciò, né alla sola certezza dell'accordo che garantisce la *pax* in senso latino, né all'esclusione stabile dello stato di guerra propria *WeirenS* greca, ma associa a questi aspetti il benessere totale, l'armonia del gruppo umano e del singolo individuo con Dio, con il mondo materiale, con gli altri gruppi ed individui e con se stesso, nell'abbondanza e nella certezza della salute, della ricchezza, della tranquillità, dell'onore umano, della benedizione divina o, in una parola, della "vita".

Si può tentare di proporre una definizione breve della pace così intesa; e potrebbe essere, sullo stile della definizione che Boezio dà dell'eternità: «Omnium bonorum cumulata et secura possessio». Ma più che una discutibile definizione, importa sottolineare che una tale pace, anche quando fa riferimento diretto a beni materiali, non lo fa però mai in modo esclusivo, né restringe mai la sua portata al solo ambito del tempo. Se alla vita si riferisce in modo primario, si tratta della vita nella sua significazione biblica totale, che riempie sì tutta l'esistenza terrena, ma che, almeno tendenzialmente, la trascende in dimensione d'eternità. Per questo la nozione dì pace ha nella dottrina biblica un posto e un'importanza certamente centrale.

II - ASPETTI DELLA PACE SECONDO L'AT — Coinvolgendo pertanto la totalità della persona e del gruppo, in sé e nei loro rapporti, a livello umano e in relazione con Dio, nel tempo e al di là del tempo, la nozione biblica di pace si dimostra talmente vasta e onnicomprensiva, che la sua stessa densità potrà talora lasciare perplesso sul senso preciso di determinati testi chi tendesse ad analizzarli per via di "idee chiare e distinte". Gli agiografi infatti, per la loro origine e la loro mentalità nativa, non procedono in modo primario per "idee chiare e distinte"; ma in forza anzitutto dell'intuizione poetica che coglie d'istinto l'unità nella pluralità, e in forza, inoltre e soprattutto, della divina ispirazione che fa intravedere nessi superiori, al di là della semplice capacità dell'intellezione naturale, essi ricorrono con tutta naturalezza e libertà alla polivalenza semantica dei termini in uso nella loro lingua, trovando in essa uno strumento meno inadeguato per conferire al loro messaggio un'espressione più immediata, efficace e ricca, fedele quanto è possibile alla realtà che intendono comunicare.

Ora il fatto elementare che unifica tra loro i disparati, ma convergenti, valori compresi nella nozione biblica di pace è, senza dubbio, l'essere tale pace sentita, in primo luogo, come un dono essenziale di Dio; proprio come la vita, con la quale essa è inscindibilmente connessa. Il riferimento, esplicito o implicito, a Dio è l'unica chiave di lettura che apra al senso biblico genuino del tema della pace, nelle diverse direzioni e sui diversi piani in cui esso è sviluppato.

1. LA PACE NELLA SFERA INDIVIDUALE - A livello d'esperienza individuale e quotidiana la pace, oltre alla tranquillità e alla concordia,

abbraccia specialmente il duplice bene della salute fisica e del benessere familiare. Che una tale condizione sia frutto di benedizione divina è dottrina classica nell'AT, che nella pace individuale e domestica vede il riflesso della più grande "pace su Israele" (Sal 128). Tanto che il venir meno di questa pace sarà sentito come scandalo, e solleverà il problema lungamente dibattuto e sofferto della tribolazione del giusto [Giobbe III]. Di queste e di analoghe risonanze religiose è senza dubbio carica l'usuale e casalinga formula di saluto *salóni*, la quale certamente non è distante, nella sua ispirazione, dall'altra formula «Il Signore con te/voi» (Gdc 6,12; Rt 2,4; cf. Sal 129,7-8). Con la stessa implicazione di fondo ci s'informa sullo stato altrui, «se è in pace» (Gen 43,27; 2Sm 18,32). Né portata diversa ha il saluto di congedo: «Va'andate in pace» (Es 4,18; Gdc 18,6; ISm 1,17). Anzi una sfumatura religiosa del tutto analoga ha perfino il morire e l'essere seppelliti "in pace" (Gen 15,15; 2Re 22,20), cioè accompagnati dalla benedizione e protezione divina fino all'estremo termine dell'esistenza terrena. Infatti, mentre «non vi è pace per gli empi» (Is 48,22), il giusto ha "pace in abbondanza", per se stesso e per la sua discendenza (Sal 37,11.37).

2. LA PACE POLITICA E SOCIALE - Non il solo individuo e il suo gruppo familiare, ma l'insieme della tribù o l'intero popolo possono essere favoriti di uno stato di pace od esserne privati. La pace verso l'esterno del popolo implica naturalmente non solo l'assenza della guerra guerreggiata, ma anche del pericolo imminente di essa. Questa è la condizione raggiunta ad un certo punto da Israele ad opera del re guerriero per eccellenza, Davide (2Sm 7,1), condizione che, secondo il quadro ideale trasmesso dalla tradizione, fu caratteristica distintiva del regno di Salomone (lCr 22,9: pace all'interno e all'esterno, cf. IRe 5,1-8). Si noti tuttavia che i testi non equiparano l'assenza della guerra semplicemente alla pace, ma la considerano piuttosto come una sua condizione indispensabile, non di rado garantita dalla stipulazione di un patto *(berit:* Ire 5,26).

La sicurezza esteriore però non è sufficiente, e la pace nel suo più autentico valore globale può venire compromessa sostanzialmente dal disordine interno al popolo, generalmente denunciato come mancanza di giustizia [II, 5-7], Qui s'inserisce a pieno diritto l'apporto rilevantissimo del profetismo al tema della pace, in tutte le sue dimensioni, secondo la più pura dottrina dell'AT.

3. I PROFETI E LA PACE - I profeti d'Israele non separano mai il politico e il sociale dal religioso. Il loro modo di considerare la pace, bene primariamente religioso, è complessivo, partendo necessariamente dall'affermazione della signoria di Dio e della necessità di accoglierla in piena dedizione. Essi perciò denunciano quasi di un solo fiato e le fallaci alleanze internazionali, con cui si vorrebbe puntellare uno stato di cose incerto, e l'assenza di giustizia nei rapporti interni tra i membri del popolo, e la vuotezza sacrilega di un culto privo di contenuti e affidato solo alla solennità esteriore. Si pensi all'episodio di Michea (IRe 22), o all'inizio del libro di Amos (Am 1,3-2,16), o ai primi capitoli d'I- saia, o alle ripetute denunce di Geremia e di Ezechiele. [Giustizia II,6-7] La battaglia profetica incontra fiera resistenza da ogni lato: da parte dei dirigenti politici perduti nei loro calcoli umani (Isaia con Acaz: Is 7; Geremia con Sedecia: Ger 37-39), dei ricchi avidi solo di possedere, dei sacerdoti aggiogati al carro dei potenti (Ger 20,1-6), dello stesso popolo facile preda di beni illusori, ma in particolare dei profeti della falsa pace. È il caso di Michea ben Imla (IRe 22), del suo omonimo Michea di Moreset (Mi 3,5-8), di Geremia (continuamente, ma soprattutto nello scontro con Anania ben Azzur: Ger 28) e di Ezechiele. Sono i profeti che predicano il bene quando tutto pare andar bene e la sventura quando c'è la punizione. Essi vanno «dicendo: "Pace! Pace!" e pace non c'è» (Ger 6.14). I veri profeti, al contrario, sanno senza alcun dubbio che Dio ha per il suo popolo «piani di pace e non di sventura» (Ger 29,11); non però, come tutti i loro avversari sembrano tacitamente supporre, con un impensabile divorzio tra pace e giustizia. La connessione tra "cercare il bene" e ottenere la

"vita" (cf. Am 5.14) verrà esplicitamente proposta come connessione tra "giustizia" e "pace": «Effetto della giustizia sarà la pace» (Is 32,17). Il tema si trova svolto ampiamente soprattutto nel Secondo e Terzo Isaia. Ma per questa strada si è già effettuato un essenziale salto di qualità. La pace della quale si parla non è più né la sola sicurezza, per quanto certa, né il solo benessere, per quanto splendido. È invece un bene talmente eccelso, che la sua realizzazione non potrà assolutamente più venire aspettata, e come costretta, entro i limiti angusti del tempo dell'umanità.

4. LA PACE NELL'ATTESA ESCATOLOGICA - La pace vera, in quanto è dono essenziale di Dio, non può essere, nella sua pienezza, che dono finale di Dio. La fede dell'uomo porta germinalmente in sé fin dalle epoche più arcaiche, come punto recondito di appoggio, la certezza, reale anche quando sia solo implicita, che Dio ha potere di promettere e di realizzare «oltre tutto quel che noi riusciamo a chiedere e a ideare» (cf. Ef 3,20). Solo su questa base è comprensibile e valido il ragionamento di Paolo sulla fede d'Abramo in quanto fede nella risurrezione dai morti (Rm 4,16-22).

a. *Pace finale e sua descrizione* - A partire di là, il lungo e accidentato percorso della storia religiosa d'Israele, tra vicende non di rado amaramente deludenti, va esplicitando a poco a poco, soprattutto per opera dei profeti, una dimensione di fede e d'attesa che soltanto "alla fine" potrà trovare riscontro nei fatti. Proprio perché la realtà concreta di questa pace definitiva sfugge alla presa dell'esperienza diretta, essa non è esattamente esprimibile, e perciò il quadro che i testi ne offrono è fondamentalmente allusivo, e può parere disarticolato nei singoli particolari, mentre rimane misterioso nel suo insieme.

Ne fa parte certamente anche l'attesa della cessazione totale della guerra tra le genti (Is 2,1-5; Mi 4,1-4; cf. Is 9,1-6). Questo non è però che il lato negativo. La sostanza dell'aspetto positivo è l'unificazione religiosa dei popoli attorno a Gerusalemme, sede di Dio in mezzo a Israele. Oltre che nei primi due passi appena citati, questo tema domina nel Terzo Isaia, enunciato com'è all'inizio e alla fine dello scritto (Is 56,1-9; 66,18-21), quale base del rinnovamento finale anche dell'intero cosmo (Is 66,22-24), e trovando ampio e splendido svolgimento nel poema che forma il cuore del libretto (Is 60-62).

Quando poi si tratta di presentare in modo visivo la pace definitiva, o si fa ricorso alla pienezza della pace domestica (Mi 4,5-6), o si congiunge l'annuncio della restaurazione del regno distrutto con l'immagine dell'abbondanza agricola in una ritrovata «terra che stilla latte e miele» (Am 9,11-15), o si ripiega sul simbolo arcaico della pace nel paradiso terrestre (Is 11,6-9). Il materiale figurativo non deve però far velo all'innegabile portata dottrinale dei testi.

Pace finale come pace messianica - Particolare attenzione merita la dottrina che collega questa pace finale con la persona e l'opera del messia. Già Mi 5,4, secondo il modo d'intendere il passo di cui fa fede Paolo (Ef 2,14), dice del messia: «E sarà lui la pace». Ma il rapporto stretto tra messia e pace appare soprattutto nella letteratura isaiana. Il messia, il cui nome, ossia la cui realtà profonda, è nell'affermazione di fede "Dio con noi" (Is 7,8), annovera come culminante tra le qualifiche costituenti il suo solenne titolo regale quella di "Principe di pace" il cui "dominio grande" è caratterizzato da una "pace senza fine" (Is 9,5-6: ove, probabilmente, riecheggia Mi 5,4). Egli, inverando nella propria persona, in forza della permanenza su di lui dello "spirito del Signore", la realtà completa prefigurata nei maggiori personaggi del passato, stabilirà definitivamente nel popolo la giustizia, donde verrà pace piena (Is 11,1-9); e nella sua funzione di "Servo del Signore", per l'effusione dello stesso "spirito", estenderà la giustizia tra le genti (Is 42,1-4), dilatando la salvezza fino all'estremità della terra (Is 49,6). Opererà ciò con una sottomissione a Dio che richiederà il suo completo sacrificio, significativamente definito come "il castigo per la nostra pace" (Is 53,5). Egli ancora (ed è la perla racchiusa nel centro del poema d'Is 60-62), per la presenza dello "spirito del Signore" sopra

di sé, e cioè in forza di una superiore "unzione" (verbo *masah,* donde *masiah,* "messia"), sarà consacrato "evangelizzatore dei poveri" (Is 61,1). È l'abbozzo vigoroso del tema dell'"evangelo della pace", che risuona anche altrove (Na 2,1; Is 52,7). [Gesù Cristo III]

b. *Pace finale e riflessione sapienziale* - Nella direzione dell'attesa escatologica un contributo proprio è fornito dalla riflessione sapienziale sulla dibattuta questione della sofferenza del giusto, nella quale confluiscono numerosi problemi di portata vitale: quello del bene e del male, della giustizia divina nel tempo e oltre il tempo, della vita terrena e oltre la morte, della retribuzione. Se l'interrogativo posto dalla "pace degli empi" fa scandalo (Sal 73,2-3), il superamento di questo verrà scoperto nella comunione del giusto con il bene di Dio, anzi con il bene che è Dio (Sal 73,23-24). In Dio e nella sua volontà il giusto trova "pace molteplice" (Sal 119,165): la pace vera e definitiva. Da parte sua il libro della Sapienza indica la stessa prospettiva per la sorte finale del giusto, proprio in quanto oggetto di tribolazione e di persecuzione: «Le anime dei giusti sono nella mano di Dio. Essi sono nella pace» (Sap 3,1-3). Contro l'affermazione secondo cui nel tema della pace l'AT non conoscerebbe l'aspetto intimo e personale della "pace interiore", perché in esso prevarrebbe unicamente il lato pubblico (comunitario) ed esteriore (del benessere), si deve osservare che probabilmente anche su questo punto il criterio di un'analisi esclusivamente intellettuale ha fatto perdere di vista la sostanza. Proprio perché il giusto è "nella pace", si potrà affermare ch'egli al momento dell'ultimo giudizio «starà con grande franchezza [*parrhesia*] di fronte a quanti l'hanno oppresso» (Sap 5,1). Questa "grande franchezza" implica un'assoluta sicurezza soggettiva, fondata, senza dubbio, sulla comunione piena con Dio, e che non può quindi non coinvolgere una totale pace dell'anima. In ciò la situazione escatologica, cui il testo direttamente si rifà, non è che conclusione matura del primato della fiducia che il giusto ripose in Dio nel tempo della sua vita terrena, fiducia che anche allora non poteva non produrre un'autentica pace dell'anima.

III - LA PACE NEL NT FRA CONTINUITÀ E SVILUPPO — L'opera con cui Dio, mediante Gesù Cristo, instaura il rinnovato ordine religioso nel rapporto con gli uomini, che noi chiamiamo NT, è definita negli Atti come «evangelizzare la pace» (At 10,36); e del medesimo Cristo Paolo afferma ch'egli, «venendo, evangelizzò pace» a lontani e vicini (Ef 2,17); anche il messaggio cristiano, alla cui proclamazione i fedeli devono mantenersi costantemente preparati, è definito da Paolo "l'evangelo della pace" (Ef 6,15). Dunque il tema della pace, che già nell'AT ha certo una rilevanza non marginale, diviene nettamente centrale nel NT. Ciò riesce tanto più evidente per chi considera che nel NT la tematica veterotestamentaria della pace non trova solo una coerente continuazione sulle linee tradizionali del bene/benessere o della liberazione/retribuzione/salvezza, ma riceve anche un sostanziale approfondimento in forza di un preciso cambio di livello, con l'esplicitazione completa della portata primariamente spirituale della stessa pace.

Non soltanto si troverà che l'angelo dell'annunzio ai pastori, associandosi al quale gli altri angeli alla nascita di Gesù cantano "gloria nei cieli" e "pace sulla terra" (Lc 2,14), «evangelizza una gioia grande», cioè che «è nato un salvatore» (Lc 2,9-11); ma si troverà che già nell'annuncio primitivo l'opera della salvezza, implicata dal nome stesso di Gesù, è specificata dicendo ch'egli «salverà il popolo dai suoi peccati» (Mt 1,21). Pace, quindi, senz'alcun dubbio, ma pace anzitutto come "giustificazione" operata da Dio nella "riconciliazione" degli uomini con sé.

Tutto il resto del tema della pace nel NT ruota attorno a quest'asse, pur restando vero che, a rigore, in certi testi si può ritrovare, tra i significati attribuiti ad *eiréne,* qualcuno di quelli che il nome ha nella lingua corrente: ad es. nell'affermazione di Gesù di non essere venuto «a portare pace sulla terra» (pace come assenza di guerra: Mt 10,34; Lc 12,51); o nell'affermazione di Paolo a proposito del buon ordine nelle adunanze cristiane: « Dio non è Dio del

disordine, ma della pace» (ICor 14,33); o quando “pace” ripete semplicemente la trita formula di saluto. Si ricordi tuttavia che almeno una sfumatura religiosa è sempre presente. Quanto alla formula di saluto, in particolare, è necessario, a seconda dei testi, fare attenzione ad un processo diffuso nel NT, per il quale non poche espressioni usuali o strutture letterarie stereotipate si riempiono di significati e funzioni nuove, rinascendo, per così dire, e uscendo con ciò stesso dallo stereotipo: si pensi anche al solo “praescriptum” (o indirizzo iniziale) proprio del formulario epistolare, e all’importanza ch’esso assume in Paolo, soprattutto in alcune epistole (e là entra *e ire né* come formula di saluto, ma alla quale l’associazione con *chóris,* “grazia”, dà nuova forza); o si pensi ancora alle formule di preghiera per i destinatari che ordinariamente aprono il corpo delle lettere del tempo, e alla dilatazione e ai contenuti ch’esse assumono nel NT.

IV - ASPETTI DELLA PACE NEL NT — Si può sintetizzare la materia e se ne tocca indubbiamente il centro affermando che la portata più comune e fondamentale di *eìrène* nel NT è quella che connette il termine con il dono globale, definitivo e supremo fatto da Dio all’uomo per mezzo di Gesù Cristo. In conseguenza di esso tanto Dio quanto il Cristo vengono, in certo modo, definiti con le espressioni “il Dio della pace” (Rm 15,33 e altre 6 volte in Paolo; Eb 13,20), e “il Signore della pace” (2Ts 3,14). Più icasticamente ancora, di Cristo, con allusione a Mi 5,4, si dirà: «Egli infatti è la nostra pace» (Ef 2,14); e nello stesso contesto lo si chiamerà «colui che opera (o realizza) pace», affermando che egli «evangelizzò pace» (Ef 2,15.17).

1. LA PACE TOTALE E FINALE - I testi citati sono una piccola silloge, ma mostrano a sufficienza il carattere plenario della pace, secondo il profilo fondamentale che ne è tracciato nell’intero NT. Essa non si pone a livello politico, o semplicemente esteriore. Su questo livello, anzi, la lotta prosegue nel tempo (Mt 10,34). Cristo stesso assicura chiaramente che la “sua pace” non toglie la tribolazione che i suoi incontreranno nel mondo: è infatti la pace ch’essi hanno unicamente “in lui” (Gv 16,33). Ed è appunto la pace che racchiude in sé la certezza perfetta di quella salvezza, che non si può avere “nel mondo”, ma che attinge la propria sicurezza dalla certezza stessa di Dio, e che è talmente grande da congiungere la terra (canto angelico: Lc 2,14) con il cielo (acclamazione dei discepoli all’entrata di Gesù in Gerusalemme, dove Lc 19,38 sostituisce all’esclamazione ebraica «Osanna negli altissimi cieli», riportata dagli altri vangeli, la versione e parafrasi greca: « Nel cielo pace e gloria negli altissimi cieli».

Di significato pregnante, come mostrano i testi, e di straordinaria efficacia si carica il saluto “pace” sulla bocca di Gesù, più volte ricordato nei vangeli: dal «Va’ in pace» detto all’emorroissa (Mc 5,24 par.) e alla donna peccatrice (Lc 7,50), al «Pace a voi» del Risorto ai discepoli (Lc 24,36; Gv 20,19.21.26). La stessa forza di annunzio e di comunicazione della salvezza si ritrova nell’identico saluto posto da Gesù sulla bocca dei discepoli nel loro ministero di evangelizzatori: non è un augurio vuoto, ma la proclamazione e l’offerta del bene che è la pace messianica. La quale di fatti è tanto concreta da “andare a posarsi” sopra chi è disposto ad accoglierla, mentre si ritira, “tornando” sui discepoli, di fronte a chi la rifiuta (Mt 10,13; Lc 10,5-6).

Questa è la «pace di Dio che sorpassa ogni intendimento» e che «veglierà a difesa dei cuori e delle menti» dei fedeli, «conservandoli in Cristo Gesù» (Fil 4,4), ossia “la pace di Cristo” che deve «avere il primato nei cuori cristiani» (Col 3,15).

Essa, in Rm 8,6, è significativamente associata con la “vita”*,* in quanto è salvezza portata a compimento, opposta quindi alla “morte” (*thànatos*). Per essa infatti rifluisce nell’uomo cristiano la vera vita che scaturisce dallo “Spirito”. Su questa linea sarà da leggere la menzione, ripetuta nella conclusione di varie lettere, del “Dio della pace”. Notevole è in particolare Rm 16,20, dove Paolo afferma che “il Dio della pace” darà “con rapidità” la vittoria totale e ultima («schiaccerà sotto i vostri piedi») su Satana. Essa è la pace che comprende

"tutto il bene" (Eb 13,20-21) e "tutti i beni" (lTs 5,23). Nella stessa direzione e con lo stesso peso andrà allora intesa la menzione della "pace" associata alla "grazia" nei "praescripta" delle epistole, come d'altronde conferma l'aggiunta in alcuni di essi della "misericordia" (lTm 1,2; 2Tm 1,2; lPt 1,3; 2Gv 2; Gd 2).

2. PACE CON DIO E CON GLI UOMINI - Con la struttura e la dinamica della pace, quali il NT le propone, è strettamente congiunto un altro elemento essenziale, che da un punto di vista formale e letterario è legato ad altri temi: ed è il fatto che il bene della pace viene elargito da Dio, ad opera di Cristo, distruggendo anzitutto l'ostacolo del peccato e quanto ad esso è congiunto.

a. *La giustificazione* - Per il peccato gli uomini divengono "disobbedienti" a Dio e "ribelli" contro di lui (Rm 11,30; Ef 2,2; Col 3,6), oggetto della sua "ira" (Rm l,18ss), e conseguentemente "nemici" di Dio (Rm 5,10; Col 1,21). Questa è la loro condizione generale, tanto dei pagani (Rm 1,18-32) quanto dei giudei (Rm 2,1-3,20). Cosicché non vi è altra via di scampo per l'umanità che la comunicazione della nuova "giustizia" operata da Dio in Cristo, alla quale si può aver accesso soltanto attraverso la fede (Rm 3,21-26). Questa giustificazione mette l'uomo in stato di «pace verso Dio mediante il Signore nostro Gesù Cristo» (Rm 5,1). Non è una condizione statica, ma una progressione di donazione e di vita, dalla fede alla speranza alla carità, la cui fonte è «lo Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5).

b. *La riconciliazione* - L'opera deleteria del peccato non altera solo il rapporto degli uomini con Dio, ma investe anche i rapporti vicendevoli tra gli uomini (Rm 1,26-32), al punto che perfino quanto Dio realizzò per avviare il processo di salvezza in Israele, cioè la sua legge, per la forza corruttrice del peccato non solo diventa per chi è sotto la legge causa di morte (Rm 7,13), ma diventa pure per chi è fuori dalla legge barriera divisoria nei riguardi d'Israele e causa d'"inimicizia" (Ef 2,14-15). La rimozione del peccato ad opera di Cristo rimuove anche la barriera della legge, ed ha come oggetto la "riconciliazione" degli uomini con Dio e tra di loro, cioè la "pace": pace con Dio, attraverso la "giustificazione" (Rm 5,1), e pace complessiva con Dio e tra gli uomini nell'universale "riconciliazione" (Rm 5,10; 2Cor 5,18; Ef 2,16; Col 1,20-22). Il testo che più sinteticamente espone questa dottrina è probabilmente Ef 2, dove, dopo la menzione dell'opera universale di salvezza dal peccato, fino alla vita, alla risurrezione e alla gloria (2,1-10), è ricordata la riconciliazione degli uomini con Dio e tra loro (dei pagani con i giudei: 2,11-18), nella pace (vv. 14-17), per cui siamo tutti diventati "un unico uomo nuovo" (v. 15), per formare l'unico edificio "nello Spirito" in cui Dio prende stabile dimora (vv. 19-22).

Tale riconciliazione, il cui ministero è affidato da Dio ai discepoli di Cristo (2Cor 5,18-19), suppone però la collaborazione, ossia la corrispondenza, di coloro che devono essere riconciliati (2Cor 5,20), sia nei riguardi di Dio, sia all'interno della comunità. E si concretizza nella «sollecitudine di conservare l'unità dello Spirito nel vincolo della pace» (Ef 4,37). Per questa via, dimessa e casalinga (il contesto nomina "umiltà, mitezza, longanimità, sopportazione reciproca"), è introdotto l'inno all'unità ecclesiale (Ef 4,4-6), specchio umano dell'intima unità di Dio, che viene poi completato dal tema della diversificazione organica dell'unico corpo che è la chiesa (Ef 4,7-16), dove traspaiono le dimensioni sorprendenti della portata della pace nella struttura stessa della comunità cristiana. L'identica dottrina sull'"unità dello Spirito" trova conferma nel celebre testo sul "frutto dello Spirito" (Gal 5,22), che mette in chiara luce il fatto che la stessa pace interiore del cristiano non è un bene intimistico, ma è tramite di vera e integrale comunione fraterna; il che appare anche altrove, e particolarmente in Col 2,12-15. Il cristiano, cioè, non è solo fruitore del dono divino della pace, ma dev'esserne anche il promotore od "operatore", secondo la linea tracciata da Gc 3,17-18: «La sapienza che viene dall'alto è anzitutto incontaminata, poi è pacifica *[eirenikè]*, benevola, docile, colma di misericordia e di buoni frutti: e il frutto della giustizia viene seminato nella pace per coloro che operano pace».

i

c. *L'opera della pace* - La realizzazione della pace nella condotta cristiana ha in primo luogo un aspetto interno alla vita del cristiano, consistente nel comportamento personale conseguente alla volontà di vivere in pace con gli altri. Quest'atteggiamento è espresso in alcuni testi con *eirgneùo*. Il verbo ricorre in un *lóghion* proprio di Mc 9,50, nel contesto sul "sale" che richiama il detto più noto di Mt 5,13 («Voi siete il sale della terra»): «Abbiate in voi sale e vivete in pace vicendevole». La stessa esortazione con lo stesso verbo ricorre nella dottrina apostolica, sia quanto alla vita della comunità cristiana (lTs 5,13; 2Cor 13,11), sia quanto ai rapporti con gli uomini in generale (Rm 12,18).
L'altro aspetto, più costruttivo, già rilevato in Gc 3,18 (con l'espressione *eirénsn poiéó),* consiste nel "promuovere la pace" (*eirenopoiéo*). Esso è stato già realizzato sostanzialmente da Cristo nella sua opera di riconciliazione universale (Col 1,19-20; cf. Ef 2,14-18, che ha *eirenopoiéò).* Su questo modello, senza dubbio, è da intendere la beatitudine di Mt 5,9: «Beati gli operatori di pace *(eìrgnopoioi),* perché saranno chiamati figli di Dio»; dov'è anticipato, in qualche modo, il contenuto dell'esortazione all'amore totale e alla totale perfezione in esso (amore anche dei nemici), «affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli... Voi dunque sarete perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,45.48). La prospettiva escatologica nel quadro completo sulla pace che il NT delinea è sì presente, ma non in quel modo ansioso che talora si suppone: *Véschaton* infatti è già in atto, anche se la sua perfetta realizzazione è ancora, per i viventi nel tempo, oggetto di attesa.

PAOLO

LETTERE DI SAN PAOLO
Sette di esse, cioè la prima ai Tessalonicesi, la prima e la seconda ai Corinzi, quelle ai Galati, ai Romani, ai Filippesi e a Filemone, ritenute all'unanimità dai critici scritte personalmente da lui, riferiscono il timbro della sua voce. Di altre, cioè della seconda ai Tessalonicesi, di quelle agli Efesini, ai Colossesi, delle due a Timoteo e di quella a Tito si dubita da molti se si debbano ascrivere direttamente a Paolo o a qualcuno dei suoi collaboratori e discepoli.

Accanto alle lettere stanno gli Atti degli Apostoli, dove Paolo succede a Pietro nella funzione di protagonista a partire dal c. 13 fino alla fine. È difficile mettere in dubbio le notizie offerte dagli "Atti sulle vicende di Paolo, ma tenendo presente il carattere letterario e teologico dell'opera è certo che devono essere sottoposte al vaglio; in particolare viene diffidato dai critici il metodo concordistico di abbinare materialmente i dati delle due fonti. Scrive per esempio G. Bornkamm: «Non è possibile prendere senza riserve gli Atti come filo conduttore su cui inserire di volta in volta le lettere come graditi complementi o illustrazioni, ma non è neanche consentito riempire le lacune lasciate dalle lettere servendosi indiscriminatamente delle abbondanti notizie ricavabili dagli Atti».

2. CRONOLOGIA - È abbastanza facile delineare il quadro generale della vita di Paolo. Nato verso gli inizi dell'era cristiana, circa l'anno 35 d.C. si converte ed entra a far parte dei seguaci di Cristo; sale ripetutamente a Gerusalemme, dove incontra Pietro e partecipa al concilio degli apostoli; un'intensa attività missionaria lo rende pellegrino in tutto l'arco del Mediterraneo orientale, con soste prolungate ad Antiochia di Siria, a Corinto, a Efeso e a Roma, dove muore martire sotto Nerone.

Riesce difficile invece indicare cronologicamente gli episodi della vita, i viaggi e la stessa morte, che viene collocata da alcuni verso gli inizi dell'impero di Nerone, da altri verso la fine. Il punto di riferimento più sicuro e importante per la biografia di Paolo è l'iscrizione di Delfi, da cui risulta che il proconsole romano Gallione nel 50/51 (o al più tardi nel 51/52) risiedeva a Corinto. Ora secondo Atti 18,12ss Paolo incontrò Gallione a Corinto, non si può dire se all'inizio o alla fine del proconsolato. In ogni caso si può dire che verso l'anno 50 Paolo era a Corinto. A partire da questa data si lavora per ordinare cronologicamente la biografia di Paolo.

Negli ultimi anni il problema della cronologia paolina è stato molto vagliato, con ipotesi e risultati sorprendenti. Non potendo entrare nei particolari ci si limita ad accennare qui a due schemi cronologici della sua vita, quello tradizionale classico che si basa soprattutto sugli Atti degli Apostoli, e quello critico che privilegia i dati offerti dalle lettere. Il primo scandisce la missione di Paolo in tre grandi viaggi, pone il concilio di Gerusalemme (anni 49-50) dopo il primo viaggio, la prigionia a Cesarea nel "biennio" 58-60, nel 60-62 il "biennio" di prigionia a Roma, nel 64 o 67 il secondo arresto e la morte. Il secondo colloca il concilio di Gerusalemme verso il 50-51 dopo il secondo viaggio missionario che ha portato Paolo in Grecia, nel 52-55 il soggiorno a Efeso, nel 56 l'arresto a Gerusalemme e la prigionia a Cesarea, nell'inverno 57/58 il viaggio a Roma, nel 58/60 il domicilio coatto nella capitale dell'impero, e nel 60 il martirio sotto Nerone.

3. LA CONVERSIONE - Che Paolo sia stato un fiero avversario della comunità cristiana nascente lo si ricava sia dagli Atti che dalle lettere. «Oltre ogni misura perseguitavo la chiesa di Dio cercando di distruggerla», confessa egli stesso nella lettera ai Galati (1,13). Gli Atti annotano: «Saulo era compiaciuto della soppressione di Stefano» (8,1). Dagli uni e dalle altre risulta però che nella vita di Paolo ci fu un cataclisma improvviso che lo trasformò da persecutore in apostolo e missionario. L'autore degli Atti presenta l'evento per tre volte: nel c. 9 si dà il racconto in terza persona, nel c. 22 Paolo stesso ne

riferisce in maniera autobiografica davanti alla folla ostile di Gerusalemme, nel c. 26 è ancora Paolo a parlarne nella deposizione davanti a Festo e ad Agrippa. Le tre narrazioni attestano con grande rilievo la cristofania sulla via di Damasco, il tu per tu di Cristo con Paolo, la nuova percezione che Paolo ha di Gesù di Nazareth e di se stesso, la missione straordinaria che gli viene affidata tra i pagani, missione che ha segnato la grande svolta del cristianesimo nascente.

Nelle lettere Paolo vi ritorna in modo ora apologetico ora polemico, per difendere se stesso dagli avversari e indicare il nodo profondo su cui si regge la sua vita. Così nella prima lettera ai Corinzi: «È apparso anche a me come a un feto abortito» (15,18); nella lettera ai Galati per rivendicare l'investitura divina della sua missione e l'origine autentica del suo vangelo: «Si degnò di rivelare a me il suo Figlio perché l'annunciassi tra i pagani» (1,15-16); nella lettera ai Filippesi, in polemica con gli avversari giudaizzanti e rovesciando l'ideale della autogiustificazione: «Sono stato io stesso afferrato da Cristo Gesù» (3,12). Nonostante il carattere autobiografico, sia le tre narrazioni degli Atti, sia i tre riferimenti delle lettere appaiono sensibilmente teologizzati e riflettono una lettura retrospettiva dell'evento alla luce di tutta la vita dell'Apostolo e del cammino della chiesa. Ma lungi dall'infirmare il valore storico, ciò evidenzia il carattere epocale dell'avvenimento.

4. UOMO DI TRE CULTURE - Paolo è stato definito da A. Deissmann “un cosmopolita”; in realtà si incrociano nella sua persona e nella sua opera tre mondi e tre culture: ebreo per nascita e per religione, si esprime nella lingua e nelle forme dell'ellenismo, ed è un cittadino romano che si inquadra lealmente nel quadro politico-amministrativo dell'impero.

L'ebraismo lo segna indelebilmente fin dalla nascita. «Sono un ebreo di Tarso, in Cilicia» dichiara al tribuno romano che gli chiede le generalità all'arresto in Gerusalemme (At 21,39), indicando così di appartenere alla diaspora ebraica sparsa nel mondo ellenizzato. Di fronte ai detrattori di Corinto che ne contestano l'autorità apostolica rivendica polemicamente l'ascendenza ebraica: «Sono essi ebrei? Anch'io. Sono israeliti? Anch'io. Sono stirpe di Abramo? Anch'io» (2Cor 2,11). «Circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, fariseo secondo la legge», così ai Filippesi (3,5-6), calcando la mano per dare risalto al nuovo stato in cui si trova dopo essere stato afferrato da Cristo. Nella lettera ai Romani appare la lucida consapevolezza teologica di appartenere per nascita al popolo chiamato da Dio per un disegno di salvezza a favore di tutta l'umanità: «Vorrei essere io stesso maledetto da Dio, separato da Cristo per i miei fratelli, della mia stirpe, che sono israeliti, possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legge, il culto, le promesse, i patriarchi, e dai quali è nato Cristo secondo la carne» (9,3-5). In un passo addirittura affiora l'orgoglio separatista: «per natura ebrei e non come le genti peccatori» (Gal 2,15).

Pur sentendosi radicalmente convertito a Cristo, Paolo vive in un clima spirituale ebraico: quando fissa date o scadenze di tempo lo fa in termini di calendario ebraico (cf. ICor 16,8); due volte gli Atti lo presentano impegnato nel voto di nazireato (At 18,18; 21,17-26). La Bibbia è il suo libro, che egli usa e tratta alla maniera dei rabbini, seguendone i metodi di lettura e di interpretazione (*midrasim*, cf. ICor 10,1-10). Gli Atti contengono la notizia della sua “crescita” a Gerusalemme e della sua “formazione” *(pepaideuménos)* «alla scuola di Gamaliele, nelle più rigide norme della legge dei padri» (22,3). Si deve anche alla tradizione ebraica l'avere appreso un mestiere, per motivi etici oltre che utilitaristici, che nel caso di Paolo era quello di “fabbricatore di tende” (*sksnopoiós),* termine generico che dà adito a diverse interpretazioni: tessitore di peli di capre per formare stoffe ruvide a vario uso, come il *cilicium,* così detto dalla regione di Cilicia ove era confezionato, oppure lavoratore delle pelli e del cuoio per fabbricare tende di varia destinazione?

Ma questo ebreo era di lingua greca e tarsiota, cioè di Tarso «non oscura città della Cilicia», come egli stesso con compiaciuta litote la denomina (At

21,39). Tarso, sul fiume Cidno, era a quel tempo all'apogeo del suo splendore di città ellenistica e cosmopolita. Era una delle patrie dello stoicismo. Paolo conobbe certamente questo tipo di pensiero e ne assimilò tratti etici, come l'ideale dell'autosufficienza (cf. Fil 4,11: *autàrkls),* e filosofico-religiosi, come la trasparenza di Dio nel mondo (cf. Rm 1,19-20).

Tutto il quadro della sua attività si colloca in una temperie culturale ellenistica; usa il greco con disinvoltura e in maniera personale; non gli sono estranee né le forme della diatriba, né le figure della retorica contemporanea e si rivela linguisticamente creativo: basti pensare ai verbi formati con una o più preposizioni (cf. Rm 5,20; 8,26; 2Cor 7,4), tra cui sono tipici i composti con *syn* (= con) per indicare la simbiosi con i collaboratori e gli amici nella comunicazione vitale con Cristo, nella morte, nella risurrezione e nella gloria (cf. Rm 6,4s; 8,17; Gal 2,19; Fil 3,10; Ef 2,6; Col 2,12; 3,lss). Non sono rari i casi in cui i vocaboli in uso nella cultura greca contemporanea vengono piegati sotto la sua penna a esprimere contenuti e significati nuovi, conformi al suo pensiero teologico: basti pensare alla dilatazione e trasformazione semantica da lui impressa a termini chiave come carne *(sàrx)* e spirito *(pneùma*), peccato *(hamartia)* e salvezza *(seteria),* amore *(agape)* e giustizia *(dikaìosyne),* libertà *(eleutheria)* e servitù *(doulótes).* In particolare il suo pensiero è sollecitato dalla situazione esistenziale e culturale che incontra, al punto che si può parlare in lui di una vera e propria "inculturazione" della fede in contesti diversi da quello ebraico-gerosolimitano in cui era nata. Le due lettere ai Corinzi e quelle agli Efesini e ai Colossesi ne offrono testimonianza in maniera propria e differenziata.

Ma quest'uomo ebreo e greco si autopresenta in tutte le lettere con lo schietto nome latino di Paolo, che portava quasi certamente dalla nascita insieme all'appellativo Saulo, che i genitori gli avevano attribuito a ricordo del primo re della tribù di Beniamino. Da notare che nella cristofania di Damasco la voce misteriosa, secondo gli Atti, lo chiama alla maniera ebraica: «*Saul, Saul*» (9,4). Le autorità dell'impero rispondono, ai suoi occhi, a una disposizione divina: sono «a servizio di Dio in tuo favore», perciò meritano rispetto e obbedienza «a motivo della coscienza» (Rm 13,4-5). Secondo l'autore degli Atti, si è confrontato serenamente con proconsoli e procuratori romani a Cipro, a Corinto, a Cesarea, ed ha rivendicato non una volta sola le garanzie giuridiche che gli spettavano in forza del diritto di cittadinanza romana che possedeva per nascita (At 22,28). Nei suoi programmi missionari Roma figura al vertice, quale centro e base di una più grande evangelizzazione, che avrebbe dovuto portarlo fin nella Spagna (Rm 15,22-24), nell'arco occidentale del Mediterraneo, dopo avere tanto operato nell'arco orientale. Non si conosce con sicurezza se il grande sogno si sia avverato, ma certo ai romani scrisse la lettera più impegnativa, sintesi del suo vangelo, e a Roma coronò la sua attività con il martirio.

5. IL PIÙ GRANDE MISSIONARIO CRISTIANO - Il libro degli Atti offre una narrazione ordinata dell'opera missionaria di Paolo. Essa si svolge prevalentemente in quella parte costiera del Mediterraneo che Deissmann chiama "l'ellisse dell'ulivo", toccando le città di Damasco, Tarso, Antiochia di Siria, Cipro e l'Anatolia sudorientale; vengono quindi le città di Filippi, Tessalonica, Berea, Atene, Corinto in Europa; Efeso capitale della provincia romana di Asia, e Roma capitale dell'impero. I dati delle lettere confermano tale quadro, anche se non permettono di seguirne la linearità e di ancorarlo sullo schema di una triplice spedizione, quale viene delineato negli Atti.

Sceglieva intenzionalmente i grandi agglomerati urbani, soprattutto quelli non ancora toccati dal vangelo, dove cercava di far sorgere almeno una piccola comunità cristiana che veniva animata e presieduta da persone particolarmente dedite e generose (cf. lTs 5,12-13; ICor 16,15-16). Tutto fa pensare che la metodologia missionaria di Paolo, a differenza dei predicatori ambulanti del suo tempo, ha di mira i popoli più che non i singoli individui; per questo appare

i

veramente singolare che Paolo non abbia mai preso in considerazione una città popolosa e significativa come Alessandria d'Egitto. Ha la coscienza fin dagli inizi di essere chiamato ad evangelizzare i gentili (Gal 1,16) e questa vocazione gli viene ratificata da Pietro e dagli apostoli (Gal 2,9-10).

I suo metodo di comunicare il vangelo si compendia nella parola, nell'esempio e nell'amore: una parola che non è semplice trasmissione verbale, ma è permeata dallo Spirito e dalla potenza di Dio che interpella gli uomini per mezzo dei suoi inviati, «come se Dio esortasse per mezzo nostro» (2Cor 5,20). Alla comunità di Tessalonica scrive: «Nel ricevere la parola di Dio da noi predicata, non l'accoglieste come parola d'uomini, ma come parola di Dio, che dispiega la sua energia in voi che avete creduto» (lTs 2,13); il vangelo infatti è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16). La parola viene corroborata con la forza del «modello umano che trae origine nell'umanità di Cristo ed è così importante per Paolo», come notava Bonhoeffer nel suo *Schema per un saggio* scritto in carcere. Poiché il vangelo non è una teoria ma un modo di esistere, Paolo sa di doverlo trasmettere con l'esistere stesso, "nell'esercizio" di ciò che comporta. I due termini maggiori che vengono usati in questo contesto sono "modello" e "imitatore": «Fatevi miei imitatori, come io lo sono di Cristo» (ICor 4,16; cf. lTs 1,6; Fil 4,9; 2Ts 3,7).

La parola però parte dall'amore e tende alla "edificazione", cioè alla costruzione e alla crescita spirituale dei singoli e della comunità. Paolo lo ricorda ripetutamente, ai Tessalonicesi (lTs 2,7-8.12), ai Corinzi (2Cor 4,15; 5,14; 6,12), ai Galati (4,15). Essa è pronunciata in fedeltà e lealtà di spirito davanti a Dio e agli uomini (cf. lTs 2,1-12), con la franchezza (*parrhèsia*, 2Cor 3,12; Fil 1,20; Ef 3,12) e la limpidezza cristallina (*eilikrìneia,* 2Cor 2,17) che si addice ai ministri della nuova alleanza. Per poter giungere al cuore dei suoi interlocutori Paolo sa farsi greco con i greci, giudeo con i giudei, «debole con i deboli», «tutto a tutti», «servo di tutti, per guadagnare il maggior numero» (ICor 9,12-23).

Il contenuto essenziale del suo messaggio è quello della "tradizione" *(paràdosis)* apostolica: Gesù di Nazareth morto e risuscitato per la salvezza di tutti gli uomini (ICor 15,1-5). A tale "verità del vangelo" nulla può essere tolto, così come nulla può surrogarla: «Se anche noi stessi o un angelo venuto dal cielo vi annunciasse un vangelo diverso da quello che noi vi abbiamo predicato, sia votato alla maledizione di Dio» (Gal 1,6-8; 2,5.14). Ma cotesto messaggio esigeva di essere tradotto in uno stile di vita ed era destinato a produrre una "creatura nuova" (2Cor 5,17); per questo Paolo si fa educatore e pastore, e moltiplica le sue risorse.

Sono state raccolte e analizzate le forme verbali che Paolo adopera per descrivere la sua azione missionaria: egli "dice", "evangelizza", "annunzia", "esorta", "prega", "desidera", "incoraggia", "scongiura", "ammonisce", "dà istruzioni", "ingiunge", "dispone", "insegna", "rende noto", "persuade", "conforta" (cf. G. Barbaglio, *o.c.,* p. 125), e non esita a inculcare l'apertura verso tutti i valori etici della tradizione classica: «Per il resto, fratelli, tutto ciò che c'è di vero, nobile, giusto, puro, amabile, lodevole, virtuoso e onorato sia oggetto dei vostri pensieri» (Fil 4,8). «Provate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (*kalón,* lett. "bello"; lTs 5,21). «Tutte le cose sono per voi», scrive ai Corinzi, «ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (ICor 3,22-23).

6. I RIVALI DI PAOLO - Il campo missionario di Paolo appare, si può dire, sempre infestato da presenze moleste che spesso rivelano il volto di veri e propri avversari, con i quali egli è costretto a misurarsi appassionatamente. Chi sono questi nemici di Paolo e in che cosa lo contrastano?

La maggior parte degli studiosi vede in essi dei giudeo-cristiani integralisti che gli rimproveravano di aver rinnegato l'eredità ebraica, non imponendo i dettami della legge mosaica; quindi senza valore sarebbe la sua pretesa autorità apostolica. Si nota però una grande varietà in questo fronte anti-paolino. Le indicazioni che si ricavano dalla descrizione che Paolo ne dà, e sono per noi

l'unica fonte, autorizzano a pensare che gli avversari operanti a Corinto non sono gli stessi di quelli presentati nella lettera ai Galati, e che quelli che lo contraddicono in Galazia non coincidono con quelli di Filippi. Di più è difficile dire.

La reazione di Paolo avviene sul terreno dei princìpi e dell'apologia personale. Egli si batte anzitutto per «la verità del vangelo» (Gal 2,5.14), cioè che la salvezza è data gratuitamente da Dio a tutti semplice- mente per la fede in Cristo morto e risorto, e poi rivendica senza mezzi termini il suo carisma apostolico: inviato direttamente da Dio alle genti (Gal 1,1.15-16), legittimato come gli apostoli dall'apparizione del Risorto (ICor 15,3ss), comprovato dall'efficacia della sua azione (ICor 9,1-2), riconosciuto dalle "colonne" della chiesa di Gerusalemme (Gal 2,9: Pietro, Giovanni, Giacomo) e, come se ciò non bastasse, si dichiara "ebreo" di alta ascendenza (Fil 3,4-6).

II - LE LETTERE — Anche se avessimo soltanto le lettere di Paolo, esse basterebbero già a collocarlo tra i grandi scrittori dell'antichità. Più che la quantità colpisce l'intelligenza, l'acutezza del pensiero e l'immediatezza esistenziale. Sono nate a servizio della missione e come sua integrazione. «Un frammento di missione» le ha chiamate W. Wrede, e ben si addice loro la definizione della lettera che dà lo scrittore greco Demetrio, probabilmente contemporaneo di Paolo: «l'altra parte del dialogo» già instaurato con i destinatari.

Tredici lettere recano nell'indirizzo il nome di Paolo, e una quattordicesima, la lettera agli Ebrei, gli è stata attribuita fin dal II secolo, pur non essendo scritta da lui, anche se l'autore discretamente si mette nei suoi panni (cf. 13,23-25). Delle tredici lettere, sette sono ritenute da tutti autentiche (lTs; 1 e 2 Cor; Gal; Rm; Fil; Fm): scritte tra gli anni 50 e 60, esse sono gli scritti più antichi del cristianesimo. Nelle altre lettere la maggioranza dei critici è incline a ravvisare la mano di qualche discepolo, se non addirittura la pseudo-epigrafia, secondo un'usanza in voga in quei secoli.

Vengono raccolte in determinati gruppi: sono dette "lettere principali" le quattro lettere più ampie (Rm, 1 e 2 Cor, Gal), "lettere della prigionia" quelle che, secondo la loro stessa testimonianza, sono state scritte in prigione (Fil, Ef, Col, Fm, 2Tm); e poiché le lettere a Tito e Timoteo si caratterizzano come un gruppo a sé e trattano argomenti attinenti alla pratica, vengono denominate "lettere pastorali". [Colossesi, Corinzi, I e II; Ebrei; Efesini; Filemone; Filippesi; Galati; Romani; Tessalonicesi, I e II; Timoteo; Tito]

Dopo A. Deissmann, che le ha messe a confronto con la grande quantità di lettere papiracee scoperte in Egitto, si pone la questione se siano lettere reali oppure "epistole", cioè lettere fittizie, come per esempio quella di Orazio *ad Pisones, de arte poetica*. La lettera serve al dialogo di uomini separati, l'epistola è un'esercitazione letteraria, destinata al gran pubblico.

Ora non c'è dubbio che in Paolo si tratta di lettere vere e proprie, che si rivolgono a un destinatario preciso e non a un pubblico generico, sono dovute a determinate ragioni, affrontano questioni che riguardano situazioni concrete, contengono comunicazioni e saluti personali. Ma anche quando tratta argomenti di attualità, egli li investe con argomentazioni teologiche. Inoltre le sue lettere contengono vere e proprie sezioni dottrinali che vanno al di là delle questioni contingenti: cosi lTs 4,13ss, dove dal caso concreto dei tessalonicesi passa a trattare dell'escatologia cristiana; lo stesso in ICor 10.13.15 ove la situazione della comunità dà spunto a considerazioni teologico-pastorali sulla situazione "esodica" della vita cristiana, sul primato della carità *(agape)* e sulla speranza della risurrezione.

Le lettere ai Galati e ai Romani sono trattazioni teologiche, ma conservano il carattere di vere lettere alle rispettive comunità. Lettere occasionali dunque, nate dalle esigenze della missione, ma nel contempo lettere pastorali e apostoliche destinate a costruire le comunità. Il loro modulo espositivo è ampiamente dialogico; spesso egli fa esporre obiezioni da un presunto

interlocutore o gli rivolge domande retoriche per avere modo di presentare la risposta (cf. Rm 2,1.21; ICor 15,29-35). È lo stile classico della diatriba, in uso nella tradizione e nella prassi pedagogica cinico-stoica contemporanea. Colpisce a prima vista l'uso frequente delle antitesi e delle contrapposizioni (luce-tenebre, morte-vita, schiavitù-libertà, peccato-giustizia, perdizione-salvezza, carne-spirito, debolezza-forza, vecchio-nuovo, ecc.), indice di una personalità vivace, operativa e senza mezzi termini.

Risulta con sicurezza che le comunità leggevano le lettere (cf. lTs 5,27) e se le scambiavano tra loro (cf. Col 4,16). Ci si domanda se qualcuna sia andata perduta; in ICor 5,9 Paolo cita una precedente missiva che non ci è rimasta. Lo stesso si deve dire della cosiddetta "lettera delle lacrime", citata in 2Cor 2,4; ma vi sono motivi di ritenere che alcune lettere da noi possedute contengano e fondano insieme più lettere o frammenti di lettere; in particolare la seconda lettera ai Corinzi viene ritenuta da alcuni, non senza fondamento, una compilazione di vari scritti più brevi inviati alla stessa comunità.

Una raccolta degli scritti di Paolo deve essere cominciata assai presto. La seconda lettera di Pietro attesta l'esistenza, verso la fine del primo secolo, di un *corpus* di lettere paoline, che viene paragonato alle altre Scritture sacre (si trattava di quelle ebraiche, fatte proprie dai cristiani); di esse si dice che hanno bisogno di essere interpretate correttamente, per non essere indotti nell'errore: « La magnanimità del nostro Signore giudicatela come salvezza, come anche il nostro carissimo fratello Paolo vi ha scritto, secondo la sapienza che gli è stata data; così egli fa in tutte le lettere, in cui tratta di queste cose. In esse ci sono alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano, al pari delle altre Scritture, per la propria rovina» (3,15-16). Chi abbia promosso tale raccolta, a quali lettere si estendesse e quali scopi perseguisse non è dato saperlo. Verso la metà del II secolo Marcione definì di propria iniziativa un catalogo di sacre Scritture, con dieci lettere di s. Paolo, escluse le pastorali a Timoteo e a Tito.

Il Papiro 46, del 200 circa, riporta ancora dieci lettere, inclusa quella agli Ebrei, escluse Filemone e le pastorali. Il cosiddetto Frammento Muratoriano, del 180 circa, cataloga tredici lettere, esclusa quella agli Ebrei. I martiri di Scilium (180 d.C.), interrogati dal proconsole Saturnino circa i libri che portano con sé, rispondono: «Libri e le lettere di Paolo, uomo giusto». Non è dato conoscere il numero delle lettere. Ma tutte le lettere di Paolo, fatta eccezione per il breve biglietto a Filemone, si trovano citate in Ireneo di Lione, verso la fine del II secolo: ciò fa supporre che abbia avuto tra le mani una raccolta delle lettere dell'Apostolo. Ma qui si entra nella storia del "canone". [Scrittura]

Gli autografi delle lettere, vergate certamente su papiro, sono andati irrimediabilmente perduti; si possiedono tuttavia oltre 5.000 copie manoscritte, un patrimonio eccezionalmente ricco. Spiccano tra esse 10 papiri del III secolo, frammentari, che precedono i grandi codici unciali completi, il Sinaitico e il Vaticano, del IV secolo. Il manoscritto più antico e autorevole è il già citato Papiro 46 della collezione Chester Beatty, databile al 200 circa, giunto a noi quasi completo.

II - IL VANGELO DI PAOLO — C'è del vero nell'affermazione di Bultmann secondo la quale l'importanza storica di Paolo sta nel fatto che egli fu teologo.

Tuttavia Paolo non è stato un pensatore sistematico e in ogni caso la forma frammentaria e occasionale nella quale ci è giunto il suo pensiero non permette di organizzarlo compiutamente.

Nelle singole lettere il patrimonio concettuale teologico è più presupposto che illustrato, onde non fa meraviglia che da oltre un secolo storici ed esegeti vadano alla ricerca degli elementi costitutivi del "paolinismo". Si è oscillato agli inizi di questo secolo tra la scuola religionistica (Wrede, Bousset, Reitzenstein) e la scuola escatologica (A. Schweitzer), per cui Paolo sarebbe l'autore di un mistero e di un culto nuovo fortemente influenzato dalla Grecia, oppure un sognatore che attendeva prossima la venuta del Figlio dell'uomo.

Ma tali interpretazioni perdettero ben presto il loro fascino. Nacquero successivamente da parte cattolica tentativi di esporre in modo sistematico il pensiero di Paolo sulla falsariga dei manuali di teologia (Prat, Bonsirven), mentre su un'altra sponda si collocavano altri autori, primi tra tutti R. Bultmann e K. Barth, che riportavano il nucleo centrale del pensiero di Paolo alla contrapposizione tra fede e legge, riferendosi alla polemica dell'Apostolo contro i suoi avversari giudaizzanti. Forse si discuterà ancora sull'articolazione interna del pensiero di Paolo, ma intanto è diventato chiaro che egli si pone rigorosamente in un quadro dottrinale già proprio del cristianesimo primitivo, del quale sottolinea e sviluppa alcuni aspetti sulla base della sua esperienza personale e della sua particolare vocazione apostolica.

Si è discusso molto sui rapporti di Paolo con l'ebraismo e sul suo distacco dal ceppo della tradizione ebraica; certo vi sono e rimangono concordanze fondamentali riguardo al disegno di Dio, all'alleanza, alla fede, al messianismo, ma vi è una differenza radicale che è la fede in Gesù Cristo morto e risorto, il quale segna la fine della "legge" (Rm 10,4) e inaugura una alleanza universale alla quale tutti possono partecipare mediante la fede. Il quadro del pensiero di Paolo sembra dunque potersi delineare così: *In un grande disegno salvifico Dio offre la salvezza a tutti, ebrei e gentili, in Gesù Cristo morto e risorto* (ed ha chiamato Paolo ad essere apostolo dei gentili). *Si diventa partecipi della salvezza unendosi a Cristo mediante la fede, morendo con lui al peccato e partecipando alla forza della sua risurrezione. La salvezza tuttavia non è ancora completa finché egli venga; nel frattempo colui che è in Cristo è stato affrancato dal potere del peccato e della legge, diventa un uomo nuovo per opera dello Spirito e la sua condotta dev'essere ispirata dalla nuova situazione in cui è venuto a trovarsi per la chiamata divina.* Tale sembra essere il centro del pensiero di Paolo, quello che egli chiama «il suo vangelo» (cf. Rm 2,16; 16,25; 2Cor 4,3), che gioverà analizzare nei suoi elementi particolari.

1. IL DISEGNO SALVIFICO DEL PADRE - All'origine di tutto sta il disegno salvifico del Padre ispirato da un amore eterno e comunicativo, il quale chiama tutti gli uomini alla grazia e alla gloria.

Spesso nelle lettere Paolo fa appello a questa iniziativa divina: «Dio vi ha scelto fin dall'inizio [o come primizia] per la salvezza nella santificazione dello Spirito e nella fede della verità, chiamandovi a questo con il nostro vangelo, per il possesso della gloria del nostro Signore Gesù Cristo» (2Ts 2,13-14). È in conseguenza di questa scelta "fin dall'inizio", "ab eterno" che Dio chiama nel tempo. Un altro passo dichiara che «Dio non ci ha destinati all'ira ma al possesso della salvezza per il Signore nostro Gesù Cristo, il quale è morto per noi, affinché sia che vegliamo sia che dormiamo possiamo vivere con lui» (lTs 5,9-10). Di questo "disegno" *(próthesis*) salvifico eterno si fa menzione spesso nelle lettere (Ef 1,9.11; 3,11; Rm 8,28; 9,11). Grandi testi come Rm 5,8-11, Rm 8,28-30 e Ef 1,3-14 dimostrano che tutto procede dall'amore di Dio, il quale, mentre eravamo ancora "nemici" e "peccatori" (Rm 5,8.10), ci ha amato "nel Cristo" (Rm 8,38), "nel suo Figlio diletto" (Ef 1,6).

Insieme all'amore fontale del Padre vengono messe in causa da s. Paolo la sapienza, la potenza e la giustizia divina. Nelle due dossologie della lettera ai Romani si fa appello alla «profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio» (11,33), a «Dio che solo è sapiente» (16,27) ed ha manifestato il «Mistero taciuto per secoli» riguardante la salvezza di tutto il genere umano. Nella tradizione dell'AT la giustizia salvifica di Dio rappresenta per l'umanità il bene supremo e l'aurora della salvezza. S. Paolo si connette a questa tradizione al punto che per lui Dio che chiama alla grazia e alla gloria è anche il Dio che "giustifica" (cf. Gal 3,8; Rm 3,26.30; 4,5; 8, 30.33). In quest'opera di giustificazione salvifica il Cristo opera la funzione essenziale di mediatore: «Dio è datore della giustizia a colui che ha la fede in Gesù Cristo» (Rm 3,26). Noi siamo «giustificati gratuitamente per la sua grazia, per la redenzione avvenuta in Gesù Cristo» (Rm 3,24).

i

2. L'OPERA DI CRISTO REDENTORE - Vediamo ora più attentamente in che cosa consiste l'opera mediatrice di Cristo nel disegno della salvezza attuato dal Padre. Dev'essere ancora notata una volta l'attività del Padre. È lui che ha mandato il Figlio nel nostro mondo di peccatori per salvarlo (Gal 4,4; Rm 8,3), è lui che ci ha riconciliati a sé mediante Cristo (2Cor 5,18), lui che lo ha esposto come un propiziatorio asperso del suo sangue (Rm 3.25) per giustificare i credenti (Rm 3.25), lui che lo ha risuscitato dai morti per la nostra giustificazione (Rm 4,25): tutto procede da Dio che ci ha amati mentre eravamo ancora peccatori (Rm 5,8; 8,35.39).

«Ma l'insistenza con cui Paolo sottolinea l'iniziativa del Padre non deve in nessun modo offuscare il ruolo di Cristo e il posto assoluta- mente centrale che la sua persona tiene nella mente dell'Apostolo. Se Paolo dichiara che il Padre ha inviato il Figlio (Gal 4,6; Rm 8,3), che non lo ha risparmiato ma dato per noi (Rm 8,32), afferma egualmente che Cristo ha dato se stesso (Gal 1,4; lTm 2,6; Tt 2,14), si è dato per amore per noi (Gal 2,20); Ef 5,2.25)» (Lyonnet).

Tutto quello che viene attribuito al Padre, Paolo non esita ad attribuirlo al Figlio che vive ed opera in perfetta sintonia con il Padre. Ora l'atto per eccellenza attraverso il quale Cristo ha operato la salvezza è per Paolo la morte in croce seguita dalla risurrezione. «Noi predichiamo Cristo crocefisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani; ma per i chiamati, sia giudei sia greci, è il messia, la potenza di Dio e la sapienza di Dio» (ICor 1,22-23). «Tutti sono giustificati gratuitamente grazie alla redenzione avvenuta in Cristo Gesù; Dio lo ha esposto quale propiziatorio nel suo sangue per manifestare la sua giustizia» (Rm 3,24-25). «In lui abbiamo la redenzione mediante il suo sangue» (Ef 1,7). Incontriamo qui alcuni vocaboli e concetti fondamentali della soteriologia di Paolo; vediamo di analizzarli brevemente.

Vi è anzitutto il termine *apolytrosis* con il significato di redenzione, riscatto, liberazione da". Si è sostenuto (Deissmann) che si deve leggere qui una reminiscenza del "prezzo del riscatto" che nell'uso greco si pagava per la liberazione di uno schiavo, prezzo che lo schiavo poteva pagare versandolo ai sacerdoti di un tempio. In questo modo il dio stesso acquistava lo schiavo dal suo proprietario e gli offriva in cambio la libertà. «Nulla impedisce che Paolo si sia ispirato a questa usanza», nota Lyonnet, ma la vera interpretazione sembra da cercarsi altrove e precisamente nel linguaggio e nelle categorie della versione greca dei LXX, dove la grande redenzione consiste nella liberazione dalla servitù dell'Egitto e nella speranza messianica, quando Dio «redimerà Israele da tutte le sue colpe» (Sai 130,7-8).

Queste categorie dell'AT vennero applicate all'opera di Cristo compiuta sul Calvario. «Diede se stesso per noi, per redimerci *[hina lytrdsstai]* da ogni empietà e formarsi un popolo puro che gli appartenga» (Tt 2,14). Si realizza misticamente ma realmente nei cristiani quello che fu sperimentato dagli ebrei nella liberazione dall'Egitto.

Al contesto veterotestamentario rimanda anche il vocabolo "propiziatorio" (*hilastérion*), con il quale viene presentato l'atto redentore di Cristo in Rm 3,24-25: «Dio lo ha esposto come propiziatorio nel suo sangue», dove si evoca il rituale di Lv 16,15-19. Coperchio d'oro collocato sull'arca dell'alleanza nel santo dei santi, ornato da due cherubini, il propiziatorio era il segno della presenza divina e in particolare il luogo del perdono di Dio mediante l'aspersione del sangue sacrificale fatta dal sommo sacerdote nel gran "giorno dell'espiazione". L'Apostolo vede realizzarsi nella croce, cosparsa del sangue di Cristo al momento della sua morte, ciò che significava il rituale levitico, cioè la comunione spirituale tra il popolo e Dio mediante l'offerta del sangue. Secondo il rituale levitico la comunione spirituale tra Dio e il suo popolo rotta dal peccato veniva restaurata dall'offerta del sangue che rappresenta la vita dell'uomo (Lv 17,11). Nella medesima prospettiva viene veduto da s. Paolo il sangue sulla croce di Cristo.

Un'altra espressione soteriologica ricorrente nel vocabolario paolino è la

compera e il *prezzo.* L'immagine ricorre in ICor 6,20; 7,23 e in Gal 3,13; 4,5; «Siete stati comperati a prezzo! Glorificate dunque Dio nel vostro corpo» (ICor 6,20). Questa "compera" evoca essenzialmente l'acquisto che Dio si era fatto del suo popolo al tempo dell'alleanza (Es 19,6) per l'attuazione dei suoi disegni. C'è ancora rimando al contesto veterotestamentario.

Tipicamente paolino è il modo di intendere l'opera di Cristo come *riconciliazione.* Questo tema ricorre principalmente nella seconda lettera ai Corinzi. Come sempre, l'iniziativa parte da Dio; Gesù ne è l'agente e il mediatore, l'uomo il destinatario che ne risulta intimamente rinnovato e ricreato: «Se uno è in Cristo è nuova creatura; le vecchie cose sono passate, ecco ne sono nate di nuove. E il tutto è da Dio che ci ha riconciliati a sé per mezzo di Gesù Cristo e ha dato a noi il ministero della riconciliazione, poiché Dio in Cristo ha riconciliato l'uomo a sé non imputandogli le sue trasgressioni e ponendo in noi la parola della riconciliazione. Fungiamo dunque da ambasciatori per Cristo, come se Dio parlasse attraverso noi. Vi preghiamo in nome di Cristo, lasciatevi riconciliare con Dio» (2Cor 5,17-20).

Un grande testo della lettera agli Efesini presenta la morte di Cristo come *olocausto (thysia)*, cioè come sacrificio che è al tempo stesso l'espressione del suo amore per gli uomini: «Ci ha amati e ha dato se stesso per noi, oblazione e offerta a Dio in sacrificio di soave profumo» (Ef 5,2). La tradizione apostolica aveva già sanzionato la formula: «Cristo è morto per i nostri peccati» (ICor 15,3). Paolo ha concepito essenzialmente questa morte come un atto supremo di obbedienza e di amore. «Alla disubbidienza di Adamo, origine della condanna universale, egli oppone l'atto di obbedienza di Cristo per il quale tutti sono giustificati (Rm 5,19), e ancora in Fil 2,5-11 alla pretesa orgogliosa ed egoistica di Adamo Paolo sembra opporre il mistero della croce come un mistero di obbedienza e di amore, del quale la risurrezione gloriosa è il compimento più ancora che la ricompensa (vv. 9-11)» (Lyonnet).

Un testo conciso e oscuro della seconda lettera ai Corinzi sembra offrire un'ulteriore categoria, quella *dell'espiazione o* della soddisfazione data per un altro e al suo posto: Cristo, si dice, «non avendo conosciuto peccato, Dio lo ha fatto peccato per noi, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui» (2Cor 5,21). Cristo è diventato peccato in quanto si fece portatore volontario del peccato degli uomini per eliminarlo, con allusione al passo di Is 53,10, in cui il Servo del Signore offre la sua vita in espiazione (*asam)* per i peccati del suo popolo, e in forza di ciò riceverà «in eredità i popoli e genti infinite come bottino».

Un passo della lettera a Tito raccoglie in una formula pregnante i temi maggiori dell'insegnamento paolino sulla redenzione: «Il nostro grande Dio e Salvatore Gesù Cristo diede se stesso per noi, per riscattarci da ogni empietà e formarsi un popolo puro che gli appartenga, zelante nelle opere buone» (2,13-14).

3. "SALVATI NELLA SPERANZA" - La redenzione che si acquisisce in Cristo è per Paolo una *salvezza attuale e presente,* ma il suo compimento rimane *ancora nell'attesa.* Non si avrà che con la risurrezione dei corpi, quando ci sarà la manifestazione gloriosa di Cristo, che dopo aver trionfato su tutte le manifestazioni ostili, e ultima sarà la morte, consegnerà il regno al Padre (ICor (15,25). «Poiché è nella speranza che siamo stati salvati» (Rm 8,24). «Vediamo ora come in uno specchio, in immagine, ma allora vedremo faccia a faccia» (ICor 13,12). Come lui è risorto, anche noi risorgeremo, anzi in forza di lui anche noi sperimenteremo la gloria della risurrezione, perché Cristo è risorto, «primizia di quelli che dormono» (ICor 15,12-20; cf. Rm 8,11; ITs 4,14). Dicendo risurrezione non si intende redenzione *dal* corpo, bensì redenzione *del* corpo, cioè della totalità del soggetto umano.

Per questo «interiormente gemiamo nell'attesa della redenzione del nostro corpo» (Rm 8,23). E tuttavia è certo che già «Dio ci ha salvati» (Tt 3,5), che ci ha risuscitati e fatti rivivere con Cristo (Ef 2,5-6) e ci salva dal giudizio futuro

i

(Rm 5,9), in quanto ci ha sottratti alla servitù di Satana e ci riconcilia con sé in modo da formare un solo essere in Cristo (cf. Gal 3,28): si tratta di uno stato certamente acquisito, ma la cui pienezza sarà donata alla fine dei tempi, precisamente alla manifestazione di Cristo alla fine della storia. È diventato usuale nel gergo cristiano, dopo Cullmann, esprimere questa situazione paradossale e stimolante del cristiano con le espressioni "già" e "non ancora".

Qui si innesta il dinamismo della speranza, fondamentale nell'esistenza cristiana secondo s. Paolo. «E la speranza non delude, perché l'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori con lo Spirito Santo che ci fu dato» (Rm 5,5; cf. 8,16-18.31-39). Il c. 8 della lettera ai Romani dona alla speranza una dimensione corale e cosmica: «Lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti darà vita anche ai vostri corpi mortali in grazia del suo Spirito che abita in voi» (Rm 8,11). Anzi «la creazione tutta è nell'attesa della rivelazione dei figli di Dio; fu sottoposta alla vanità nella speranza che anch'essa, la creazione, sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (8,19-21).

Una celebre pagina della costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Vat. II ha collocato questa prospettiva escatologica in chiara connessione con il progresso umano. Giova riportare qui tale testo, tutto intessuto di reminiscenze paoline: «Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo in cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo deformato dal peccato. Sappiamo però dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova in cui abita la giustizia e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato nella debolezza e corruzione rivestirà l'incorruzione, e restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà che Dio ha creato appunto per l'uomo. Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero ma perde se stesso. Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Dio, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio» (n. 39).

4. LA SALVEZZA MEDIANTE LA FEDE - *Come si applica e giunge all'uomo* l'opera redentrice di Cristo? In altri termini, come l'uomo può partecipare ai frutti della salvezza operata da Cristo?

Tocchiamo qui uno dei punti centrali del pensiero di Paolo, per il quale ha sofferto e combattuto contro i giudaizzanti che imponevano la legge mosaica. Si attinge alle fonti della redenzione e della salvezza mediante la fede. Per questo il vocabolo *pistis-pisteuein* sta al vertice della nomenclatura paolina, e la fede è al centro del suo vangelo. È per la fede che l'uomo vive agli occhi di Dio (Rm 1,17). Il tema della fede riempie la lettera ai Galati e soprattutto quella ai Romani. La fede è la risposta personale dell'uomo all'iniziativa di Dio che ci viene incontro con la sua parola e i suoi interventi salvifici (Rm 10,14s; Gal 1,1 ls). "Credere" *(pisteùein)* significa accettare come reale e salvifico il fatto della risurrezione di Gesù (Rm 4,24-25; 10,9; ICor 12,3; 15,1-19; lTs 4,14; Fil 2,8-11), mentre il sostantivo "fede" *(pfstis)* viene talvolta usato per indicare il contenuto della predicazione apostolica (Rm 10,8; Gal 1,23; Ef 4,5; ecc.). La salvezza viene dalla fede e non dalle opere della legge (Rm 3,20.28), ma la fede è attiva nell'amore e si espande in frutti di carità (Rm 8,14; ICor 6,9-11; Gal 5,25); nell'esordio della lettera ai Tessalonicesi Paolo ringrazia Dio per «l'operosità della loro fede» (lTs 1,3). Non è il risultato di una riflessione umana, ma è dono di Dio (Ef 2,8-9) ed è prodotta gratuitamente nell'uomo dallo Spirito Santo e dalla potenza di Dio (Rm 3,27; 4,2-5; ICor 12,3; 2Ts 2,13).

Esistenzialmente è una consegna di sé a Cristo, che Dio ha risuscitato (Rm 10,9), mettendo tutto il proprio essere in relazione con Dio.

La lettera agli Ebrei contiene una definizione della fede (10,38) e la illustra con l'esempio dei santi dell'AT (c. 11). È conoscenza nel senso biblico del termine, in quanto afferra tutto l'essere e influisce sulla sua condotta [Insegnamento I-III; comporta fiducia assoluta nel Dio vero e vivente, appoggio esclusivo su di lui e ubbidienza (Rm 1,5; 6,17; 2Cor 10,4; lTs 1,6; 2Ts 1,8). Essa fa sperimentare nei cuori l'opera di Dio (Rm 5,5). Investendo tutto l'essere, è fedeltà nella prova (ICor 16,13; Fil 1,29; Ef 6,16; Col 1,23; lTs 3,2s) e progresso continuo nella conoscenza di Dio, che diventa sapienza e "super conoscenza" (*epignosis*) (ICor 1,19s; 2Cor 10,15; Ef 3,16-19; Fil 3,8-10). Unita alla speranza e alla carità nella grande triade cristiana, la fede non cesserà che nel cielo (ICor 13,13). Offerta a tutti senza distinzione alcuna di nazione, di classe o di sesso, è suscitata dalla parola degli apostoli ed è a disposizione di ogni uomo, anche se non di tutti è la fede (Rm 10,8.14-18; 2Ts 3,2).

Nell'itinerario verso la salvezza la fede si esprime nel santo battesimo, il quale diventa l'atto sensibile e significativo di accesso alla chiesa. Anche se personalmente Paolo non sembra dedicarsi particolarmente al rito battesimale (cf. ICor 1,14-17), tuttavia la sua dottrina battesimale è chiara ed offre diverse spiegazioni dell'evento. Congiunto alla fede, il battesimo fa partecipare alla morte e alla risurrezione di Gesù, immergendo, per così dire, il catecumeno nella morte di Cristo per renderlo partecipe di una vita nuova sul modello del Risorto (Rm 6,3-5; Col 2,12; cf. lPt 3,18-21). È un bagno purificatore (Ef 5,26), un sigillo (2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30), una illuminazione (Ef 5,8-14; Eb 6,4), una circoncisione nuova che soppianta l'antica (Col 2,11-13), un lavacro di rigenerazione (Tt 3,5). Esso è segno di unità dei credenti che sono chiamati a vivere la stessa vita di Cristo (Ef 4,5; Gal 3,27).

Tra i mezzi dell'appropriazione personale della salvezza si deve ancora annoverare chiaramente per Paolo l'eucaristia: la prima lettera ai Corinzi presenta la "cena del Signore" come "comunione" con il corpo e con il sangue di Cristo (ICor 10,16) e come principio di unità della chiesa: «Essendo uno solo il pane, noi siamo un corpo solo, sebbene in molti, partecipando tutti dello stesso pane» (ICor 10,17). Essa è il «calice della nuova alleanza» (ICor 11,25) che sancisce la convocazione del nuovo popolo di Dio in cammino verso la patria celeste (cf. ICor 10,3-4.11-12).

5. L'UOMO NUOVA CREATURA - Conseguenza della redenzione attuata da Cristo è una *nuova antropologia.*

S. Paolo non esita a dichiarare che chi entra nel raggio dell'azione salvatrice di Cristo mediante la fede diventa "una nuova creatura" (ICor 5,17; Gal 6,15), ha rivestito Cristo (Gal 3,27), l'uomo nuovo (Ef 4,24; Col 3,10), acquisisce la filiazione adottiva (Gal 4,5; Rm 8,15.23; Ef 1,5) diventando così erede delle promesse della gloria messianica (Rm 8,17). Chi è "in Cristo" e la formula "in Cristo" resta emblematica di tutto l'esistere cristiano con una forte densità di significato riceve lo Spirito che gli dà la liberazione interiore dal peccato e dalle prescrizioni costringenti della legge (Rm 8,2-3; Gal 5,1).

In virtù del battesimo il cristiano forma con i suoi fratelli un corpo solo che è il "corpo di Cristo" (ICor 12,12ss; 12,27), un corpo di cui Cristo è "capo" (Col 1,18; 2,19; Ef 4,15). «Tutti voi siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù. Quanti infatti siete stati battezzati in Cristo avete rivestito Cristo. Non c'è più giudeo né greco, non più servo né libero, non più uomo e donna: tutti infatti siete uno in Cristo Gesù. E se siete di Cristo siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa» (Gal 3,26-29). I credenti sono trasferiti «nel regno del Figlio del suo amore» (Col 1,13; cf. lTs 2,12) ed hanno in prospettiva l'eredità del regno (Ef 5,5). In un passo celebre Paolo compendia il soggetto cristiano nella triade spirito, anima e corpo: *pneùma, psyché, sòma* (lTs 5,23).

6. "CAMMINARE SECONDO LO SPIRITO" - Questo nuovo modo di essere dell'uomo si traduce spontaneamente in un *nuovo modo di operare* che

i

scaturisce dalle radici dell'essere rinnovato.

L'etica di s. Paolo è tutta consequenziale alla nuova situazione ontologica del cristiano. Per questo in alcune lettere, come Rm, Ef, Col, le indicazioni morali seguono la parte dottrinale espositiva. Il cristiano deve vivere in maniera degna e conforme alla vocazione a cui è stato chiamato (Ef 4,1; Col 1,10; lTs 2,12). «Se riceviamo vita dallo Spirito, camminiamo secondo lo Spirito» (Gal 5,25). E «il frutto dello Spirito è amore, gaudio, pace, longanimità, benevolenza, bontà, fede, mitezza, temperanza» (Gal 5,22). Nella prima lettera ai Corinzi i disordini sessuali vengono combattuti riferendosi all'incorporazione dei cristiani a Cristo e alla inabitazione dello Spirito Santo in loro (ICor 6,15-20). La catechesi battesimale che si legge nel c. 6 della lettera ai Romani parte dall'esperienza dell'inserzione in Cristo nel battesimo (aoristo passivo) per dare un'esortazione nel presente (imperativo, esortativo), prospettando un traguardo che sarà raggiunto soltanto alla fine per donazione divina (futuro): «Siamo stati sepolti nella sua morte consideratevi quindi morti al peccato offrite voi stessi a Dio come viventi destati dai morti Se siamo stati uniti a lui con la somiglianza della sua morte, lo saremo anche con la somiglianza della sua risurrezione» (Rm 6,4-13).

Lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, è la vera legge interiore del cristiano per s. Paolo, che vede adempiersi nell'età messianica il grande vaticinio di Geremia 31,31-34 e di Ezechiele 36,25-27 sulla legge nuova scritta nei cuori e sullo Spirito principio di azione interiore (cf. Rm 8,2; Eb 8,8-12; lTs 4,9; Gal 5,18. 22-23). La grande traiettoria etica in cui immette lo Spirito è la carità, un tema sul quale Paolo ha trovato accenti e indicazioni insuperate; basti citare ICor 13. «Praticando la verità nella carità cresciamo in ogni cosa in lui che è il capo, Cristo, grazie al quale tutto il corpo, compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia insita in ogni membro, realizza la sua crescita per l'edificazione di sé nella carità» (Ef 4,15-16). Insieme alla carità, la fede e la speranza formano la grande triade distintiva della vita cristiana che ne informa interiormente tutta l'attività (cf. lTs 1,3; ICor 13,13; Rm 5,1-5), modificandone lo stile di azione e creando nuovi rapporti sociali tra padroni e schiavi (ICor 7,21-23; Fm 16), tra marito e moglie, genitori e figli (Col 3,18; Ef 5,22ss), cittadini privati e istituzioni pubbliche (Rm 13,1-7; 12,18), imprimendo così alle comunità cristiane un ruolo profetico di prefigurazione di una nuova umanità e di un nuovo ordine di cose (cf. Fil 2,15; Col 3,14-17).

7. GLI EBREI E I NON CRISTIANI - Ci si può domandare a questo punto quale sia, secondo s. Paolo, *la posizione degli ebrei e dei non cristiani* nei confronti della salvezza, dal momento che non condividono la fede in Gesù Cristo. Il problema è diventato attuale dopo il Vat. II, ma si può dire che era vivo già nel cuore di Paolo che viveva quotidianamente a contatto sia con i suoi fratelli d'Israele, nella maggioranza chiusi alla fede cristiana, sia con le folle incontrate nelle città greco-romane, dove la percentuale dei convertiti era così piccola da parere trascurabile. Paolo tocca esplicitamente il problema nella lettera ai Romani; «Dio darà a ciascuno secondo le sue opere, vita eterna a quelli che nella perseveranza nel bene cercano la gloria, l'onore e l'immortalità; ira e indignazione a quelli che vivono nella contesa e disubbidiscono alla verità ubbidendo all'ingiustizia» (Rm 2,7-9); e più oltre nello stesso capitolo: «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono conforme alla legge, pur non avendo la legge sono legge a se stessi; portano il dettame della legge scritto nei loro cuori; ne danno testimonianza la loro coscienza e i giudizi che si accuseranno o si difenderanno a vicenda, nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini» (vv. 14-16). L'insegnamento è chiaro: ogni uomo, per natura *(physei),* qualunque sia la sua origine, ha la legge di Dio scritta nel cuore e se la osserva riceve la giustificazione dello Spirito, perché vera circoncisione «non è quella esteriore, nella carne ma quella del cuore, nello Spirito, non nella lettera; e la sua lode non viene dagli uomini, ma da Dio» (Rm 2,28-29). Ci si

può domandare che cosa sia questo "dettame della legge" *(érgon tou nómou)* scritto nei cuori. Quali sono gli atti dettati dal cuore che sono utili per la giustificazione e la salvezza (cf. Rm 12,26)? Riferendosi al contesto del pensiero di Paolo che vede la quintessenza della legge condensata nel precetto dell'amore del prossimo (cf. Rm 13,8-10; Gal 5,14), vi sono motivi sufficienti per ritenere che il "dettame della legge", 1'opera della legge sia l'amore attivo del prossimo, conforme alla regola d'oro che si trova nel NT (Mt 7,12), nell'At (Lv 19,18; Tb 4,15) e in tutte le grandi religioni.

Più articolato e sofferto in Paolo è il problema degli ebrei che non hanno aderito alla fede nel Signore Gesù. Ne tratta ampiamente nei cc. 9-11 della lettera ai Romani. «Provo un dolore grande e una sofferenza continua nel mio cuore; vorrei essere io stesso maledetto da Cristo a favore dei miei fratelli, miei connazionali secondo la carne, i quali sono israeliti e possiedono l'adozione in figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi e dai quali proviene Cristo secondo la carne» (Rm 9,1-5). Che cosa dice in sostanza Paolo degli ebrei? Essi sono la "primizia santa", la "radice santa", l'ulivo buono sul quale le genti sono state innestate (Rm
11,16.24). Ora la parola di Dio non è venuta meno (Rm 9,6), Dio non ha ripudiato il suo popolo (Rm 11,1), irrevocabili sono i doni e la chiamata divina (Rm 11,29). Ciò significa che l'antica alleanza non è mai stata abolita e che il disegno divino sul suo popolo si compirà. Ché se la loro caduta è stata occasione di salvezza per le genti, «che cosa non sarà la loro pienezza?» (Rm 11,11).

E qui viene la misteriosa affermazione: il loro accecamento parziale è avvenuto finché non sia entrata la pienezza delle genti, «e allora tutto Israele conseguirà la salvezza. E come voi un tempo siete stati disobbedienti a Dio ed ora avete ottenuto misericordia per la loro disobbedienza, così anch'essi ora sono stati disobbedienti per la misericordia usata verso di voi, al fine di ottenere anch'essi ora misericordia» (Rm 11, 26.30-31).

8. IL MINISTERO DEGLI APOSTOLI - La redenzione e la salvezza vengono offerte agli uomini nella storia *attraverso il ministero degli apostoli,* «ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio» (ICor 4,1).

La chiesa è chiamata a comunicare a tutti gli uomini la «multiforme sapienza di Dio» (Ef 3,10), e s. Paolo ha la coscienza di essere stato chiamato, lui «il più piccolo di tutti i santi, ad annunciare alle genti la ricchezza infinita di Cristo e illuminare tutti sulla comunicazione del mistero nascosto da secoli in Dio creatore dell'universo» (Ef 3,9). Molteplici e diverse sono le funzioni affidate alla chiesa a questo scopo. «Egli (Cristo) pose alcuni apostoli, altri profeti, altri evangelisti, altri pastori e maestri per edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio» (Ef 3,11-13). Nel disegno di Dio la salvezza è legata all'evangelizzazione (cf. lTs 2,16) che si serve delle Scritture (Rm 16,25-26) per far nascere la fede in tutte le genti, ma l'evangelizzazione suppone l'attività dei missionari: «Infatti chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato. Ma come potranno invocarlo senza avere creduto? E come potranno credere senza udire? E come potranno udire senza chi lo annunzi? E come lo annunzieranno se non vengono inviati?» (Rm 10,13-14).

Quanto a Paolo, è assillato dall'urgenza di annunciare il vangelo: «messo da parte per il vangelo di Dio» (Rm 1,1), posseduto e spinto dall'amore di Cristo (2Cor 5,14), ha creduto e perciò parla (2Cor 4,13), "necessità" lo spinge, «e guai a me se non predico il vangelo» (ICor 10,16). Appare di qui l'importanza fondamentale della "parola" dell'annuncio, in ordine alla diffusione della salvezza (lTs 1,5; 2,1-12; ICor 2,1-5).

Depositari della "parola della riconciliazione" (2Cor 5,19), gli apostoli ne esercitano il ministero in qualità di "collaboratori di Dio" (2Cor 5,18; 6,1). Nelle lettere pastorali vengono impartite disposizioni perché la "parola" venga trasmessa fedelmente nelle generazioni che verranno, fino all'avvento del

i

Signore. Si legge nella seconda lettera a Timoteo: «Tu dunque, o figlio mio, prendi forza nella grazia di Cristo e le cose che hai udito da me sulla parola di molti testimoni trasmettile a persone fidate, le quali siano in grado di istruire altri a loro volta» (2Tm 2,1-2; cf. 4,1; Tt 1,9; lTm 3,2).

Subordinatamente alla "parola" anche il battesimo e la cena del Signore annunciano ed attualizzano la morte di Cristo e i credenti sono chiamati a prendervi parte per diventare partecipi della sua risurrezione (ICor 11,26; Rm 6,5). Anche se le lettere di Paolo non offrono molte indicazioni a questo riguardo, non vi può essere dubbio sulla funzione soteriologica di questi atti sacramentali della chiesa primitiva.

II PAOLO E GESÙ — La persona e l'opera di Gesù dominano la vita e il pensiero di Paolo ed hanno ragione i critici che vedono nella cristologia la "struttura fondamentale" del suo pensiero. Tuttavia si impongono qui due constatazioni che da più di un secolo stimolano l'interesse degli studiosi. La prima è che Paolo non rivela grande interesse per la biografia storica di Gesù; la sua attenzione si concentra tutta sul duplice evento della morte e risurrezione. La seconda è che, mentre Gesù annuncia l'imminenza e la venuta del regno di Dio, Paolo predica che la morte e la risurrezione di Gesù sono l'evento capitale della storia e che nel Cristo morto e risorto Dio salva per grazia tutti gli uomini.

L'una e l'altra constatazione meritano qualche delucidazione, mentre ha minore importanza l'interrogativo, al quale si risponde per lo più negativamente, se Paolo abbia conosciuto Gesù durante la sua vita terrena. Non lo si può arguire dall'affermazione di 2Cor 5,16: «Anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così». Lo scarso interesse di Paolo per la biografia terrena di Gesù e la concentrazione della sua riflessione sulla morte-risurrezione hanno indotto critici come F.C. Baur e W. Wrede a contrapporre Paolo a Gesù, facendo di lui il "secondo fondatore del cristianesimo", colui che avrebbe trasformato il puro "messaggio morale" del vangelo in un culto misterico.

A tali posizioni hanno aderito in passato anche critici italiani, come Santangelo e Omodeo. Da esse dipende F. Nietzsche nella sua violenta polemica antipaolina. Ma progressivamente la critica si è liberata da tali ideologie, già con A. Schweitzer, W. Heitmiiller e poi con R. Bultmann, per il quale «la cosa decisiva che Gesù *attende*, per Paolo si è già *compiuta*». Paolo vede come presente o come un presente cominciato nel passato ciò che per Gesù è futuro *(La signification du Jésus historique pour la théologie de St. Paul* in *Foi et compréhension,* I, Parigi 1970). I discepoli di Bultmann, tra cui E. Kàsemann e G. Bornkamm, perfezionando le indagini hanno fatto rilevare la continuità tra l'annuncio di Gesù e la predicazione di Paolo, sottolineando come Gesù abbia presentato già chiaramente se stesso come punto di incontro tra gli uomini e Dio (cf. Lc 12,8-9; 14,26), abbia avuto coscienza di sé quale Figlio di Dio (cf. Mc 14,36), rivelandosi superiore alla legge (cf. Mt 5,21ss) e con il potere di rimettere i peccati (Lc 11,20).

Se poi si tiene presente che tra la predicazione "pre-pasquale" di Gesù e la teologia di s. Paolo è avvenuta la morte e la risurrezione di Gesù, il dono dello Spirito a Pentecoste, la formulazione del *kerygma* primitivo e l'esperienza dell'effusione dello Spirito anche sulle genti (cf. At 10,47-48), il rapporto tra la cristologia implicita di Gesù e quella esplicita di Paolo appare in termini di sostanziale continuità storica. «Il Cristo creduto e proclamato da s. Paolo non è altro dal Gesù manifestatosi nel suo dire e nel suo fare. L'evento nuovo della risurrezione, che separa Gesù da Paolo e dal cristianesimo primitivo, non costituisce solo l'esplosione delle forze del nuovo mondo nel Risorto, diventato perciò "spirito creatore di vita" *(pneuma Oopoioùn,* ICor 15,45), ma anche la legittimazione del potere divino ed escatologico *(exousia)* di perdonare i peccati rivendicato dal Gesù storico (Mc 2,10) e incarnato nella sua condivisione della mensa dei peccatori (cf. Mc 2,15-17; Lc 19,1-10). D'altra parte si spiega il disinteresse di Paolo per quanto il Nazareno ha detto e fatto. Privo

dell'esperienza dei discepoli storici, fattosi cristiano e apostolo in forza della "visione" del Risorto, inserito nel cristianesimo di lingua greca della Siria, egli ha concentrato tutta la sua attenzione sulla morte e risurrezione di Cristo, vertice della rivelazione *(apokalypsis)* del Padre di Gesù. Gli bastava mantenere e sottolineare che il Risorto, visto con gli occhi della fede, è per identità personale Gesù di Nazareth finito in croce» (G. Barbaglio, *o.c.*). In altre parole, tra Gesù terreno e Paolo si collocano la morte e la risurrezione di Gesù, culmine della sua vita e principio del mondo nuovo. La comunità primitiva formulando l'annuncio evangelico aveva additato qui il cardine dell'evento messianico e il compimento del disegno di Dio per gli uomini: Gesù è morto "per noi", "per gli empi", "per i nostri peccati", "per tutti" (formule *hypér).* Paolo si è impadronito di questa formula (cf. ICor 1,13; 11,24; 2Cor 5,14.15.21; Gal 1,4; 2,20; 3,13; Rm 5,6-8; 8,32; 14,15; Col 1,24; Ef 5,2.25), puntando secondo il suo genio all'essenziale e ne ha fatto praticamente la base di tutta la sua cristologia. Tra Gesù e Paolo si pone così quale anello di congiunzione la comunità cristiana primitiva, con la quale l'apostolo condivide la fede e la predicazione, anche se il suo speciale carisma e la vocazione lo hanno condotto a sviluppare aspetti propri.

III - PAOLO NELLA CHIESA — La presenza di Paolo nella chiesa è sempre stata stimolante e tale risulta fin dalle origini cristiane. Si è già detto della seconda lettera di Pietro, dove Pietro si appoggia a Paolo riconoscendo l'autorità (3,15-16) del "carissimo fratello". Analogo abbinamento a Pietro ed esaltazione della loro autorità nella *Prima lettera ai Corinzi* di Clemente e nella *Lettera ai Romani* di Ignazio di Antiochia. Policarpo si riferisce ripetutamente a Paolo nella *Seconda lettera alla chiesa di Filippi,* confessando di non «poter mai avvicinarsi alla sapienza del beato e glorioso Paolo». L'*Epistilio Apostolorum,* un apocrifo scritto negli anni 160-170, ne tesse l'apologia sottolineandone l'investitura divina; la *Lettera a Diogneto* mostra una profonda conoscenza e assimilazione del pensiero paolino; la *Lettera di Barnaba* dimostra una sicura conoscenza del suo insegnamento, mentre nessun accenno a Paolo si trova nella *DidachS.* Silenzio intenzionale o casuale? Vi sono ragioni di porsi questa domanda, perché proprio nel li secolo Paolo si trova al centro delle grandi controversie cristiane, rivendicato od osteggiato dalle correnti marginali ed ereticali.

Così verso la metà del II secolo Marcione se ne appropriò in maniera massimalistica, facendosi fautore di un paolinismo esasperato che radicalizzava l'antitesi vangelo-legge, contrapponendolo a Pietro e agli altri apostoli giudaizzanti.

Nello stesso periodo gli gnostici lo rivendicavano per sé, sfruttando alcune sue espressioni, come "eoni", "pleroma", "psichico-pneumatico", "gnosi", "culto spirituale", "discesa" sulla terra, "ultimo Adamo", ecc. Sulla sponda opposta gruppi di giudeo-cristiani ai margini della grande chiesa, che rivendicavano l'osservanza delle prescrizioni della legge (ebioniti, elcesaiti, ecc.), lo rigettano e lo scomunicano inappellabilmente, qualificandolo, come le *Pseudoclementine,* "inimicus homo", "inimicus ille homo".

Contro i due estremi dell'antipaolinismo dei giudeocristiani e del paolinismo massimalista di Marcione e degli gnostici levò vigorosamente la voce verso la fine del II secolo Ireneo di Lione, dimostrando la sintonia dell'Apostolo con i vangeli, gli Atti e le Scritture ebraiche. Ecco come si esprime alla conclusione del IV libro dell'*Adversus haereses:* « Dobbiamo ancora aggiungere, dopo le parole del Signore, le parole di Paolo, esaminare il suo pensiero, esporre l'Apostolo, chiarire tutto ciò che dagli eretici, i quali non capiscono affatto quello che ha detto Paolo, ha ricevuto altre interpretazioni, mostrare la stupidità della loro follia e dimostrare, proprio a partire da Paolo, dal quale derivano le loro obiezioni contro di noi, che essi sono mentitori, mentre l'Apostolo, araldo della verità, ha insegnato tutte le cose in pieno accordo con la predicazione della verità» *(o.c.,* IV, 41,4).

i

Da allora Paolo continua la sua presenza dinamica nella chiesa. Senza di lui non sarebbe pensabile né la teologia cristiana né la storia stessa del cristianesimo. Basti pensare all'influsso esercitato dalla sola lettera ai Romani sulla storia spirituale dell'Occidente.

PARABOLA/PARABOLE

«*Un uomo aveva due figli*» (Lc 15,11). Al lettore cristiano bastano le prime battute del racconto per richiamarne non solo tutto lo svolgimento fino alla conclusione, ma anche l'applicazione, ormai ben nota; momento per momento l'allontanamento, l'esilio, il ritorno, egli può leggere in quella vicenda la sua esperienza del peccato e del perdono. In un certo senso il lettore cristiano di oggi si trova in posizione avvantaggiata, può cogliere nella parabola qualcosa *di più* di quanto vi potessero cogliere i primi ascoltatori nel momento in cui l'ascoltavano per la prima volta dalla bocca di Gesù. In un altro senso, però, il lettore cristiano di oggi, proprio per il fatto che già sa "come va a finire", si trova in posizione svantaggiata, rischia di cogliere qualcosa *di meno*, di non poter rivivere appieno l'effetto che la parabola faceva sui primi uditori; e, più in generale, di non rendersi conto dei motivi per cui a volte Gesù, anziché parlare a carte scoperte, faceva ricorso a questo tipo di racconti. In realtà una parabola raccontata la seconda volta non può più avere l'identico effetto che ha avuto la prima volta; a rigore, anzi, ogni parabola non era destinata ad essere raccontata più volte, ma era destinata unicamente agli uomini che in quel momento Gesù aveva di fronte. Quella del figliuol prodigo, ad esempio, era destinata ai farisei che in quel momento disapprovavano la misericordia di Gesù per i peccatori, e dovevano riconoscersi nel personaggio del fratello maggiore.

E tuttavia la chiesa primitiva e gli evangelisti hanno compreso che non potevano lasciarle cadere in dimenticanza, che esse racchiudevano qualcosa di prezioso anche per i cristiani delle generazioni successive. Questo però inevitabilmente ha comportato un certo spostamento d'accento, una fruizione non completamente identica con quella originaria. La chiesa antica non lo avvertiva, leggeva tranquillamente nelle parabole tutte le sue situazioni, tutte le esperienze attuali dei cristiani; ma nel momento in cui l'esegesi moderna ci ha fatto riscoprire questa differenza, questa distanza tra la nostra situazione e quella di Gesù, le parabole hanno cominciato a costituire un difficile problema, non solo esegetico ma ermeneutico. Di qui tutta una serie di soluzioni diverse che oggi si fronteggiano vivacemente, nel tentativo di restituire alle parabole il loro senso originario senza per questo renderle mute e irrilevanti per gli uomini del nostro tempo. Sarà utile ripercorrere alcuni momenti salienti di questa ricerca.

I - CENNI SULLA STORIA DELL'INTERPRETAZIONE —1. L'ANTICHITÀ CRISTIANA - L'antichità cristiana non ha ignorato del tutto le caratteristiche specifiche della parabola (cf. per esempio Tertulliano, *CSEL* 20,235s), molto spesso però le ha misconosciute identificandola praticamente con l'*allegoria.*

L'allegoria va distinta *dall'allegoresi,* cioè da una lettura allegorica forzata, anacronistica, estranea all'intenzione originaria (per esempio quando in epoca ellenistica si trovava disdicevole che Omero avesse descritto gli dèi in conflitto tra di loro, e si sosteneva che egli in realtà aveva inteso descrivere allegoricamente i conflitti interiori dell'animo umano). C'è anche un'allegoresi cristiana, che può avere i suoi pregi in quanto governata pur sempre dall'a*nalogia fidei* (De Lubac); così per esempio non è del tutto fuori luogo rileggere la parabola del buon samaritano individuando nel protagonista Gesù, anche se non era questo il significato originario; può essere un ottimo antidoto contro una lettura troppo banalmente moralistica. A un certo punto ci si è chiesti: ma *chi,* in concreto, può amare così? *Chi* ha fatto veramente così? E si è risposto: solo Gesù! (Senza con questo negare che, uniti a lui, possiamo e dobbiamo farlo anche noi.) Il rischio dell'allegoresi tuttavia è che essa fa dire ad un testo cose magari vere per altra via, cose che la Bibbia dice altrove, ma che *quel* testo non

dice, a scapito delle cose che il testo effettivamente dice; in tal senso non può costituire un modello ermeneutico valido.

Altra cosa invece è l'*allegoria,* in cui la descrizione *deve* essere riferita ad una realtà diversa da quella letterale. Così per esempio nell'allegoria nuziale di Ez 16 è il profeta stesso che vuole che i lettori riferiscano questa storia di amore, di tradimento e di perdono non a due sposi qualsiasi di questo mondo, ma alla storia dei rapporti fra Jhwh ed Israele. Cogliere via via questi riferimenti non significa aggiungere arbitrariamente qualcosa come nell'allegoresi;
al contrario non coglierli significherebbe fraintendere il testo, mutilarlo di una sua dimensione.

Alcune correnti dell'estetica moderna (Hegel, Croce) hanno diffuso una valutazione troppo negativa dell'allegoria, ma non c'è dubbio che in molte culture, e anche nella Bibbia, questo tipo di linguaggio abbia largo spazio; basti pensare alle visioni simboliche dei profeti e dell'apocalittica. Non c'è da meravigliarsi se anche le parabole sono state avvicinate all'allegoria, non solo nella chiesa antica ma già nella tradizione evangelica. Quella che era semplicemente una grande cena (Lc 14,15-24) diventa la festa per le nozze del figlio del re (Mt 22,1-14); gli invitati non si limitano a respingere l'invito con scuse di vario tipo, ma addirittura assalgono i servi e li uccidono; il re è costretto a far radere al suolo la loro città... Sono altrettanti particolari che hanno senso solo se riferiti allegoricamente ai diversi momenti della storia della salvezza: l'incredulità di Israele, l'uccisione dei messaggeri di Gesù, la distruzione di Gerusalemme. Analogamente la parabola del seminatore (Mc 4,3-8 parr.) riceve una dettagliata spiegazione (Mc 4,14-20 parr.) in cui ognuno dei terreni raffigura un certo tipo di cristiani: gli incostanti, quelli che si impauriscono per le persecuzioni, quelli che si lasciano assorbire dalle cose di questo mondo. E l'evangelista aggiunge che anche di tutte le altre parabole Gesù dava una speciale spiegazione ai discepoli in disparte (Mc 4,33-34).

In questo modo l'antichità cristiana fu indotta a identificare le parabole, in linea di principio o almeno in linea di fatto, con vere e proprie allegorie. Il pastore, il seminatore, lo sposo, persino il buon samaritano non sono altri che Gesù; la storia narrata, considerata come storia di questo mondo, non ha una sua consistenza, una sua logica interna da capire e da cui ricavare qualcosa; essa non fa altro che ripercorrere, sotto il velo di immagini, un'altra storia già ben nota al credente, quella della salvezza. E a questo punto, in pratica, il confine tra allegoria ed allego- resi diventa fluttuante. Si cercava di attribuire un significato ad ogni singolo dettaglio narrativo, a meno che non risultasse impossibile (ma con un po' di ingegno risultava sempre possibile!). Così s. Ambrogio nel commentare la parabola del figliuol prodigo attribuisce un significato distinto alla veste nuova, ai calzari, all'anello, al vitello grasso: la veste nuova è la grazia (alla luce del tema paolino del "rivestirsi di Cristo"), i calzari sono l'impegno missionario (mettersi in cammino per annunziare il vangelo: cf. Ef 6,15), l'anello, che per gli antichi fungeva anche da sigillo, è l'autenticità della fede; il vitello grasso poi è Cristo stesso che nell'eucaristia si fa cibo del peccatore pentito. Ed è difficile stabilire dove cominciava la consapevolezza di proporre semplicemente, a titolo personale, degli spunti di attualizzazione, e dove arrivava invece la persuasione di aver rinvenuto quei significati che Gesù stesso aveva racchiuso nella sua parabola. In questa maniera diventava facile troppo facile attualizzare le parabole, ritrovare in esse tutta la dottrina e l'esperienza cristiana: cristologia, ecclesiologia, sacramenti, morale, spiritualità...

2. L'INTERPRETAZIONE MODERNA - Lo studio moderno delle parabole prende avvio con la rimozione di questa confusione tra parabola e allegoria ad opera di Adolf Julicher (1857-1938), il quale mise in luce il carattere tardivo di questi sviluppi allegorizzanti nei testi evangelici e riscoprì come specifico della parabola il meccanismo argomentativo. La parabola utilizza una vicenda fittizia che in un primo momento dev'essere considerata soltanto in se stessa, nella sua

i

logica interna, per farne scaturire una conclusione, una valutazione, da trasferire poi nella sua globalità, non nei singoli dettagli narrativi alla situazione reale che il parabolista aveva di mira sin dall'inizio. Le parabole di Gesù originariamente funzionavano cioè come quella di Natan (2Sam 12,1-7), che per far riconoscere a Davide il suo peccato, l'adulterio con Betsabea e l'assassinio del marito di lei Uria (2Sam 11,1-27), gli racconta la storia di un ricco prepotente che per far festa, anziché prelevare una pecora dai suoi immensi greggi, preferì sottrarre l'unica pecora al suo vicino povero, del quale costituiva tutta la ricchezza. A questo punto Davide esplode: «L'uomo che ha fatto questo è certamente degno di morte!». «Sei tu quell'uomo!», replica il profeta, e Davide si trova condannato dalla sentenza che lui stesso aveva pronunziata.

Le parabole dunque già per Julicher (contrariamente a quanto erroneamente si continua a ripetere) non rinviano a verità "universali" ma a situazioni estremamente concrete del ministero di Gesù. Purtroppo però per Julicher, come per tutta la teologia liberale di cui egli era seguace, era l'intero ministero di Gesù ad essere ridotto ad un insegnamento genericamente etico-religioso; perciò egli ritenne che, una volta rimosse le allegorizzazioni della chiesa primitiva, anche nelle parabole non rimanesse più una dimensione propriamente cristologica, un ruolo salvifico cioè attribuito alla persona e all'opera di Gesù, ma solo quel Gesù maestro, tutto umano, senza risvolti misteriosi, geniale nella sua semplicità, di cui andava in cerca la teologia liberale. È importante sottolineare che queste conclusioni riduttive nascevano in Julicher non dalle sue riscoperte circa il meccanismo linguistico della parabola, bensì dall'inadeguata interpretazione liberale dell'intero insegnamento di Gesù. Anche dal punto di vista linguistico però Julicher ha reso meno limpida la sua riscoperta, ottenuta in realtà induttivamente dall'esame delle parabole, con un tentativo teoretico di derivare la parabola dalla *comparazione,* sacrificando così l'aspetto argomentativo ad una più generica funzione didattica. Vedremo a suo luogo che questa parte delle tesi di Julicher (riproposta oggi dallo studioso ebreo D. Flusser) va accantonata, mentre la tesi centrale va decisamente mantenuta.

Vivente ancora Julicher, la teologia liberale entrò in crisi, tra l'altro per la riscoperta del carattere escatologico e non puramente etico-religioso del messaggio di Gesù (J. Weiss, A. Schweitzer); e ben presto l'ulteriore riflessione (Schniewind, Jeremias, Kàsemann) mise in luce che questa escatologia racchiudeva almeno implicitamente anche una cristologia, presupponeva cioè un misterioso rapporto tra il regno proclamato e la persona del suo proclamatore Gesù. Con Charles Harold Dodd (1894-1973), e soprattutto con Joachim Jeremias (1900-1979), apparve chiaro, proprio utilizzando il concetto di parabola riscoperto da Julicher, che le situazioni concrete del ministero di Gesù, a cui rinviano le sue parabole, sono situazioni create dalla sua predicazione escatologica e dai gesti concreti in cui essa s'incarna. Così per esempio nelle parabole della misericordia Gesù non illustra la misericordia di Dio come verità religiosa atemporale (Julicher), ma difende la propria prassi di accogliere i peccatori; il presupposto è che la misericordia di Dio si fa evento qui e adesso attraverso Gesù (Jeremias, Dupont).

Su queste basi poste da Julicher, Dodd e Jeremias si è sviluppata tutta l'interpretazione moderna delle parabole (Linnemann, Dupont, Eichholz, Lambrecht, ecc.), anche se un filone minoritario non ha mai cessato di manifestare una certa nostalgia per l'allegoria, ritenendola la sola capace di assicurare alle parabole la loro ricchezza teologica e la loro perenne attualità.

3. LA FASE PIÙ RECENTE - Negli ultimi decenni però alle contestazioni più tradizionali se ne sono aggiunte altre di nuovo tipo. La linea Jiilicher-Dodd-Jeremias è stata rimessa radicalmente in questione, prima in Europa, poi soprattutto negli Stati Uniti.

Al punto di partenza di questa nuova fase, sulla scia di spunti risalenti a Lohmeyer, va collocato il post-bultmanniano Ernst Fuchs (1903- 1983). Nel

suo sforzo di ricondurre
la fede cristiana al Gesù prepasquale, in alternativa al *kérygma* della risurrezione, e sotto l'influsso del "secondo Heidegger" che cerca nel linguaggio soprattutto quello poetico, in opposizione a quello banalizzato e reificato predominante nella vita quotidiana il luogo sorgivo del disvelarsi dell'essere, Fuchs si chiede attraverso quale linguaggio il regno di Dio possa farsi annunzio ed evento di salvezza per mezzo di Gesù; e risponde: precisamente attraverso la parabola. In nome del contenuto escatologico-cristologico del messaggio, Fuchs ed altri autori che si ricollegano in vario modo a questa impostazione (Jungel, Ricoeur, Weder) contestano la concezione linguistica di Julicher sulla parabola come forma dialogico-argomentativa universale usata anche da Gesù, e vanno in cerca di una concezione alternativa in cui la forma linguistica faccia corpo col contenuto salvifico e la parabola appaia come il linguaggio caratteristico di Gesù, l'unico capace di comunicare il regno.

Come trovare però nella parabola una tale densità teologica senza ricadere nell'identificazione con l'allegoria, e con essa in una concezione in cui dalla parabola non si ricava praticamente nulla di nuovo ma solo vi si ritrova quanto si era appreso già prima attraverso il linguaggio non parabolico? A questo punto (soprattutto in Ricoeur) viene in soccorso la moderna concezione della *metafora:* non quella della retorica antica, che ne faceva una semplice operazione di sostituzione (dico "il leone" ma pensando ad Achille), ma quella delle moderne poetiche, che vedono nella metafora quella "viva" non quella "morta" ormai logorata dall'uso (i piedi del tavolo, il collo della bottiglia) un fenomeno di tensione semantica: un accostamento inatteso tra due campi semantici solitamente separati, che fa sprigionare una carica di significati nuovi, non esaurientemente delimitabili una volta per tutte, né ottenibili attraverso formulazioni concettuali, ma soltanto attraverso la metafora (cf. per esempio
Ungaretti: «*ubriaco d'universo» - «il limpido stupore dell'immensità*»).

Ma in che modo ricondurre alla metafora la parabola, che non si limita ad accostare due termini ma due vicende? In che senso la parabola sarebbe una metafora in forma narrativa? Secondo Ricoeur ed altri lo *choc* capace di sprigionare i nuovi significati sarebbe dato dagli sviluppi narrativi paradossali, imprevedibili in base alla logica umana: il debito che anziché esser pagato fino all'ultimo spicciolo viene compietamente condonato, la paga intera che viene pagata anche a chi ha fatto un'ora sola di lavoro, e via dicendo. Sarebbe questa la maniera in cui Gesù riuscirebbe ad esprimere attraverso il racconto la dirompente novità del regno.

Ma in un altro gruppo di autori soprattutto americani (Funk, Via, Crossan), la critica alla linea classica Julicher-Dodd-Jeremias sfocia in conclusioni di segno compietamente diverso. Si contestano precisamente le tesi sul contenuto escatologico-cristologico delle parabole, che le vincolerebbe troppo strettamente alla situazione storica rendendole incapaci di parlare all'uomo di oggi. E la derivazione della parabola dalla metafora, la rivendicazione di uno statuto poetico, porta questi autori non a fare delle parabole un linguaggio esclusivo di Gesù e veicolo della rivelazione del regno, bensì un linguaggio capace di parlare ad ogni uomo prescindendo dalla fede, un linguaggio che autorizzerebbe in nome dell'autonomia dell'oggetto estetico un'interpretazione di tipo "secolare" (Via); o addirittura, in nome della inesauribilità della metafora, un'interpretazione polivalente, sempre aperta fino all'indeterminatezza (Crossan, in altra maniera Tolbert).

A questo punto però, se un testo può significare *tutto,* non finisce per ciò stesso col significare *niente*? Alcuni sviluppi più estremi nell'area americana non indietreggiano neppure di fronte a questa sconcertante conclusione: le parabole vengono equiparate al *koan* dei maestri buddisti Zen: detti privi di un qualsiasi precisabile significato, miranti solo ad aprire la mente del discepolo all'esperienza del vuoto, del nulla: secondo l'ultimo Crossan, le parabole di

Gesù, come i labirinti di Kafka o di Borges, non sono altro che cifre di un'assenza, dell'insormontabile indicibilità dell'indicibile.

Di fronte a queste contestazioni di vario tipo, sembra più fondato ritenere che la linea Jiilicher-Dodd-Jeremias, soprattutto se liberata da alcuni fraintendimenti e meglio approfondita nelle sue implicazioni, resti tuttora la più valida sia in sede linguistica per spiegare il funzionamento della parabola, sia in sede teologico-ermeneutica per comprendere in che modo essa sia stata utilizzata a servizio del messaggio evangelico.

II - IL MECCANISMO LINGUISTICO DELLA PARABOLA —

1. LO SPECIFICO DELLA PARABOLA - Il termine *parabole,* come il corrispettivo ebraico *masal,* può estendersi a tutta una gamma di fenomeni linguistici diversi, anche se accomunati dalla valenza-base di "analogia, comparazione": proverbi (Lc 4,23), sentenze (Mc 7,16), raccomandazioni di tipo sapienziale (Lc 14,7-10). Una definizione più stretta va ricavata induttivamente, studiando il funzionamento concreto di quelle che normalmente chiamiamo "parabole". Proponiamo la seguente: la parabola è un racconto fittizio utilizzato in funzione di una strategia dia-logico-argomentativa che opera in due momenti: dapprima sollecitando, in base alla logica interna del racconto, una certa valutazione («*Quell'uomo è degno di morte!»)* e trasferendola poi, in forza di un'analogia di struttura, alla realtà intesa dal parabolista («Sei *tu quell'uomo*»). Analizziamo i vari elementi della definizione.

La parabola è *un racconto.* Con questo termine, nel senso della moderna narratologia, va intesa qualsiasi descrizione di un accadimento, di una situazione che si modifica; in tal senso si abbracciano non solo i "racconti parabolici" (*Parabeln* dei tedeschi) che utilizzando come tempo predominante il passato mettono in scena un certo caso come avvenuto una volta («Un uomo aveva due figli»; «Un pastore aveva cento pecore»), ma anche le "similitudini" (*Gleichnisse*), che utilizzando il presente descrivono un fenomeno che si ripete regolarmente in un certo modo (per esempio il crescere del seme, il lievitare della pasta); anche in queste ultime c'è una situazione iniziale che poi si modifica, c'è uno svolgimento, una "vicenda" da capire.

Trattandosi di racconto (e a maggior ragione trattandosi di un racconto fittizio, costruito strategicamente per un certo scopo) la parabola può essere studiata anche con i vari metodi di analisi strutturale (Barthes, Greimas), fermo restando però che essi riguardano solo il racconto in quanto racconto, non in quanto parabolico, e quindi non costituiscono un metodo completo di studio delle parabole, ma solo un momento parziale e preliminare.

La parabola è un racconto *fittizio* (normalmente creato lì per lì, o per lo meno utilizzato per un certo scopo; al limite potrebbe essere un caso realmente accaduto, ma utilizzato non formalmente come tale, bensì solo in quanto provvisto di una certa logica interna). Questo carattere fittizio non esclude l'utilizzazione di elementi preesistenti di vario genere: innanzitutto le situazioni descritte, ricavate non semplicemente dall'esperienza umana in generale ma da una precisa situazione socio-culturale (per esempio: il diverso valore del *talento* e del *denaro,* l'ostilità fra giudei e samaritani, la tecnica agricola presupposta dalla parabola del seminatore: tutti elementi senza i quali il racconto diventa incomprensibile). Inoltre, l'uso già tradizionale di certe immagini nell'Antico Testamento e nel giudaismo (il pastore o il padre di famiglia o il re designano Jhwh; il gregge o la vigna, Israele; un debito, il peccato, ecc.); ed a volte anche di certi intrecci parabolici già sviluppati (Berger). Di qui la necessità di conoscere sia lo sfondo socio-culturale palestinese (Jeremias), sia la preistoria o il "campo figurativo" tradizionale di certe immagini (Fiebig, Klauck, Flusser); sempre però nel rispetto del carattere fittizio del racconto e subordinatamente al ruolo che ogni elemento svolge in esso. Non ha importanza, per esempio, affaticarsi come Jeremias a precisare dov'era diretto il buon samaritano o a quali diverse specie zoologiche appartenessero i pesci catturati dalla rete,

qualora questi particolari non siano rilevanti nella dinamica interna del racconto. Né è decisiva la tradizione che usa il personaggio del re o del padrone di casa per adombrare Dio, qualora risulti chiaro che in una parabola il re che fa guerra avventatamente raffigura l'uomo stolto (Lc 14,31-33), o il padrone di casa sorpreso dallo scassinatore raffigura l'uomo impreparato al giudizio di Dio. La parabola però non è un racconto fittizio qualsiasi. Ovviamente non è una fiaba, un romanzo, una narrazione costruita per il puro gusto del narrare. Non basta neppure aggiungere (con Almeida) che si tratta di un racconto intertestuale, inserito in un altro racconto, come sono anche quelli delle *Mille e una notte.* E neppure è sufficiente aggiungere un generico intento di modificare il lettore, come può avvenire anche in altri tipi di racconti fittizi (*midrasim*, racconti chassidici) di cui giustamente oggi la "teologia narrativa" ci invita a riscoprire l'importanza, liberandoci dall'ossessione della storicità (Weinrich, Gùttgemanns), ma che non sempre presentano il meccanismo specificamente parabolico. È necessario, ma non ancora sufficiente, aggiungere la caratteristica della "specularità" (Rouiller): la parabola è un racconto modellato su un altro, un po' come quella recita che Amieto fece improvvisare, ricalcata sul delitto che egli sospettava, per scrutare le reazioni di sua madre e del re.

La parabola però non serve semplicemente a scrutare le reazioni degli interlocutori, ma a fornire ad essi stessi una nuova visione. Il suo specifico è che si tratta di un racconto fittizio *utilizzato in funzione di una strategia dialogico-argomentativa.* Il racconto da solo non è parabola: o forse non lo è mai stato, o comunque non lo è più; può funzionare come parabola solo all'interno di un processo dialogico, di un rapporto tra chi parla e chi ascolta: in tal senso, pur senza escludere che tocchi anche la poetica, rientra piuttosto nella retorica o meglio nella pragmatica (Arens, Frankemòlle), nello studio cioè degli effetti che colui che parla mira a sortire in colui che ascolta.

La parabola però non è un nudo ragionamento, una specie di sillogismo, ma un procedimento argomentativo che passa attraverso il racconto; esso infatti funziona *in due momenti* (anche se in pratica l'uno si salda immediatamente all'altro), la cui successione appare assai distinta- mente nell'episodio di Gesù in casa del fariseo (Lc 7,31-50). In un primo momento all'interlocutore viene proposto un caso ipotetico sul quale lo si invita a pronunziarsi («*"Simone, ho una cosa da dirti". "Maestro, di' pure". "Un creditore aveva due debitori: uno gli doveva cinquecento denari, l'altro cinquanta. Non avendo essi la possibilità di restituire, condonò il debito a tutti e due. Chi di loro gli sarà più riconoscente?"»)',* di qui la frequenza delle introduzioni interrogative *(Chi di voi? Che ve ne pare? Chi di quei tali? Cosa farà quel tale?).* Una volta ottenuta la risposta desiderata («*"Suppongo quello a cui ha condonato di più". "Hai giudicato bene"»)* subentra subito il secondo momento: la valutazione ottenuta viene trasferita ad un'altra realtà, finora non menzionata, ma alla quale mirava sin dall'inizio il parabolista ed in funzione della quale aveva costruito il racconto fittizio («*Vedi questa donna»).*

Perché si ricorre a questo procedimento, perché ci si trasferisce nel fittizio se poi ci si deve ritrasferire nella realtà? Evidentemente perché se ne ricava qualcosa che diversamente non si ricaverebbe: il "giudizio" pronunziato dall'interlocutore stesso e poi applicato ad una realtà alla quale egli non sarebbe stato disposto ad applicarlo. È una strategia cui si ricorre perché ci si trova di fronte ad interlocutori che non accettano il punto di vista del parabolista *(«Se costui fosse un profeta saprebbe chi è questa donna che lo tocca: è una peccatrice*») e probabilmente lo respingerebbero se proposto loro in forma diretta; si cerca perciò, un po' come nella maieutica socratica, di far scaturire da loro stessi quella valutazione.

Perché funzioni, il meccanismo deve rispondere a due requisiti. In primo luogo la vicenda fittizia utilizzata dev'essere coerente, animata da una logica interna tale da portare inequivocabilmente alla valutazione voluta e non ad un'altra; Davide non poteva assolvere il ricco prepotente e condannare il povero

i

che era stato depredato; il fariseo Simone non poteva rispondere che provoca maggior riconoscenza un condono minore. Di qui la frequenza delle formule introduttive che sottolineano la necessità di una certa opzione, l'assurdità del contrario: *Forse che... Nessuno...! Chiunque...! Non è possibile che...!* Oppure, come vedremo a suo luogo, queste domande si hanno all'interno del racconto sulla bocca dei personaggi, ognuno dei quali si sforza di far capire all'altro la validità del suo punto di vista (per esempio il fratello maggiore del prodigo ed il padre).

Ma oltre a questo primo requisito di coerenza interna, il racconto deve possederne anche un altro, in rapporto alla vicenda reale: dev'essere abbastanza diverso da essa per non permettere di individuarla prima del tempo, ma al tempo stesso abbastanza simile, strutturalmente identico, *isomorfo,* tanto da esigere il trasferimento della valutazione dall'uno all'altra. Davide non è un ladro di bestiame, e a sua volta il protagonista della parabola di Natan non è un adultero omicida: il punto di contatto sta nel fatto che in entrambi i casi c'è un potente che fa violenza ad un debole, un ricco che ruba ad un povero. L'elemento comune, il punto di contatto tra le due vicende *(punctum comparatìonis, tertium comparationis),* non consiste nella corrispondenza in questo o quel particolare isolatamente considerato (Betsabea e la pecorella), ma nella corrispondenza nella struttura essenziale delle due vicende. Non A = A\B = B', ma A:B = A':B'. Davide non ha rubato pecore, ma si è comportato nei confronti di Uria come quel ricco prepotente nei confronti di quel povero.

È in questo senso che il punto di contatto è unico (se comprende più elementi, essi sono organicamente collegati all'interno di un'unica struttura unitaria) ed è delimitato. È per questo che non ha senso voler attribuire un significato ad ogni singolo elemento; voler precisare per esempio a chi o a che cosa corrispondono gli amici coi quali il pastore si rallegra per il ritrovamento della pecora, o l'olio e il vino che il samaritano versa sulle piaghe del ferito, o l'albergo dove lo lascia in convalescenza. Sia dalla parte della vicenda fittizia che dalla parte di quella reale ci sono elementi che restano fuori dal contatto (il pastore ha cento pecore e ne smarrisce una, ma il Signore non ha solo cento anime e non ne smarrisce una sola) e che tuttavia devono esserci per ottenere il mascheramento desiderato: altrimenti avremmo una sola vicenda, verrebbe meno il percorso attraverso la vicenda fittizia.

Altrettanto evidente è che il punto di contatto dev'essere più generale, più astratto, tale da valere sia per la situazione fittizia sia per quella reale, e potenzialmente per ogni situazione simile (per esempio nella parabola di Natan: è sommamente condannabile un ricco che ruba ad un povero; in quella di Gesù al fariseo Simone: avrà più riconoscenza chi ha avuto un condono più grande). Senza questa "astrattezza" resteremmo imprigionati nel racconto fittizio senza poterne più uscire. Molti non hanno compreso che nella concezione ilicheriana quest'astrattezza è attribuita ad un passaggio intermedio, non all'applicazione, che invece è estremamente concreta («*Tu sei quell'uomo!*», «*Vedi questa donna?»).*

Di qui la "insurrogabilità" della parabola, da intendersi non come inesauribilità del linguaggio metaforico rispetto a quello esplicito, tanto meno come indeterminatezza, impossibilità di stabilire una volta per sempre quale sia la valutazione da ottenere e quale sia la situazione reale cui trasferirla, bensì come impossibilità di sortire quell'effetto in altro modo, senza passare attraverso il racconto.

Dopo aver mostrato in positivo, induttivamente, lo specifico del meccanismo parabolico, sarà utile ritornare anche sul confronto con gli altri modelli linguistici proposti: la comparazione, l'allegoria, la metafora.

2. PARABOLA E COMPARAZIONE - Appare chiara a questo punto la parte fragile delle teorie di Jiilicher. La parabola non è semplicemente una comparazione prolungata. Stando a Jiilicher, ogni qual volta una comparazione anziché fra due termini (A è come A') viene posta tra due frasi (A:B = A':B'),

avremmo *ipso facto* una parabola. Ma se alla parabola è essenziale la funzione argomentativa, allora non è così. Non basta una qualsiasi "frase", una qualsiasi asserzione o descrizione che si limiti staticamente ad affermare un certo rapporto, ma occorre una vicenda che attraverso il suo intreccio narrativo faccia concludere che quel rapporto è necessario: deve essere così, non può non essere così (non semplicemente di fatto A è B; ma: A *deve* essere B; posto A ne segue B). Non ogni proposizione risponde a questo requisito e perciò non ogni comparazione è parabola (anche se ogni parabola presuppone una comparazione).

La parabola non si limita a paragonare staticamente, per esempio, il regno di Dio ad un tesoro o ad una perla, ma la vicenda dell'uomo che ha incontrato il regno alla vicenda dell'uomo che ha scoperto il tesoro o la perla e deve regolarsi in un certo modo (Mt 13,44-46).

3. PARABOLA E ALLEGORIA - Il meccanismo fin qui esposto ci consente anche di comprendere la differenza qualitativa tra parabola e allegoria, e al tempo stesso la facilità del passaggio dall'una all'altra.

L'allegoria non è qualcosa di più o qualcosa di meno della parabola, qualcosa di più bello o di meno bello, di più ricco o di meno ricco: è qualcosa di diverso, perché diversa è la sua "pragmatica": diverso il rapporto che s'instaura tra chi parla e chi ascolta, diverso (effetto allegoria" dall'"effetto parabola).

L'allegoria opera attraverso un continuo gioco di accostamento, di intenzionale sovrapposizione, tra l'immagine e la realtà, sprigionando momento per momento i suoi molteplici effetti didattici, estetici, pratici; l'ascoltatore perciò sin dall'inizio deve avere davanti agli occhi entrambe le vicende. Per capire come allegoria Ez 16 devo sapere già in partenza che lo sposo è Jhwh e la sposa è Israele; in questo modo, man mano che il racconto si sviluppa, io sono in grado di comprendere (non solo *sotto il velo delle immagini,* come nelle forme più deboli in cui l'allegoria, intessuta di simboli puramente "stenografici", si riduce a linguaggio cifrato; ma anche *alla luce di esse,* come nelle forme più forti, che utilizzano veri simboli carichi di significato): l'idillio della giovinezza, la munificenza dei doni, l'avvilimento della prostituzione agli stranieri, il perdono che viene ancora offerto...

Nella parabola invece *l'optimum* è che l'ascoltatore non sospetti neppure lontanamente, all'inizio, la vicenda reale (guai se Davide capisse già in partenza l'intenzione di Natan!); o anche se la intuisce, è chiamato comunque a concentrare la sua attenzione sulla storia di questo mondo, sulla sua logica interna. Certo anche nella parabola la vicenda è dettata dalla vicenda reale, ricalcata momento per momento su di essa, "speculare", isomorfa, però dev'essere tale che nella mente dell'ascoltatore (e per anticipazione già nella mente del parabolista) possa essere considerata autonomamente, solo nella sua logica interna e nella valutazione che essa fa scaturire.

Definite in questo modo le due forme linguistiche, essendo qualitativamente diverso il loro effetto e il rapporto che s'instaura tra chi parla e chi ascolta, non è possibile, com'è stato spesso sostenuto, che uno stesso brano, globalmente considerato, per il medesimo ascoltatore, funzioni *contemporaneamente* sia come parabola che come allegoria. L'allegoria non funziona come parabola per il solo fatto di possedere, almeno in qualche caso, una certa coerenza anche a livello della vicenda fittizia (che altre volte può ridursi ad un flusso di immagini, privo di interna coerenza, senza che per questo l'allegoria cessi di funzionare): tale coerenza infatti è un fenomeno ulteriore, accessorio rispetto agli effetti di sovrapposizione specifici dell'allegoria. E a sua volta la parabola non funziona come allegoria per il fatto di presupporre delle corrispondenze puntuali tra i vari momenti della vicenda fittizia e quelli della vicenda reale: si tratta infatti di contatti esigiti dall'identità di struttura, dall'indispensabile "specularità" o isomorfia tra le due vicende; essi dunque non costituiscono un fenomeno ulteriore ed autonomo rispetto al meccanismo parabolico, ma semplicemente un presupposto di esso.

i

In tempi successivi però, col variare dell'atteggiamento del lettore, può avvenire che la parabola cominci a funzionare come allegoria, ad essere fruita come allegoria. È assai facile infatti che il lettore cristiano medio, che già conosce l'applicazione della parabola e che inoltre già condivide il punto di vista di Gesù e non ha bisogno di esserne convinto, non faccia troppa attenzione alla funzione argomentativa della parabola. Egli non prende più sul serio l'ipotesi che il figliuol prodigo invece di essere accolto a braccia aperte sia cacciato via, come pretende il fratello maggiore, o per lo meno invitato a rifarsi vivo solo quando lavorando duramente si sarà rifatto una posizione; il racconto così viene riferito momento per momento all'esperienza del peccato e del perdono, a volte perdendo completamente di vista il personaggio del fratello maggiore, lo scontro di Gesù con la mentalità dei farisei, il suo sforzo di giustificare il suo modo di accogliere i peccatori.

A rigore tuttavia ed è facile verificarlo anche nella catechesi anche se il lettore già conosce l'applicazione, se lo si invita a fare attenzione alla vicenda fittizia nel suo intreccio unitario per coglierne la logica interna e ricavarne la valutazione che ne scaturisce, anche per lui può continuare a funzionare come parabola. Poiché come già notato l'effetto parabola scaturisce dalla dinamica complessiva del brano, mentre effetto allegoria può scaturire dai singoli elementi uno per uno, non va escluso che il medesimo brano possa funzionare al tempo stesso come parabola nel suo complesso e come allegoria in alcuni elementi. Così per esempio nella parabola della gran cena nella versione di Matteo (Mt 22,1-14) alcuni elementi (le nozze del figlio del re, l'uccisione dei messaggeri, la distruzione della città, l'espulsione dell'invitato privo di veste nuziale) rinviano allegoricamente ai singoli momenti della storia già nota ai lettori; il che tuttavia, almeno in linea di principio, non impedisce che il brano nel suo complesso possa ancora funzionare come parabola, sollecitare cioè un giudizio (in questo caso: far capire che è stata giusta la sostituzione dei primi invitati con altri). In concreto però sembrano fenomeni limitati ad una piccola parte del materiale e legati alle riletture successive, non all'uso originario. Rileggere come allegoria una parabola non è tanto un aggiungere qualcosa, come nell'allegoresi, quanto un togliere qualcosa, un non coglierne appieno gli effetti. Conserva certo una qualche utilità, ma è innegabile che l'aspetto specifico della parabolicità va perduto. Viceversa, il recupero di esso consente anche al lettore di oggi, senza perdere quanto può esserci di valido in una lettura distinta dei vari elementi del racconto, di coglierne pienamente la dinamica complessiva e l'efficacia che gli è propria.

4. PARABOLA E METAFORA - Una volta chiarito che il meccanismo argomentativo della parabola riscoperto da Jiilicher ne spiega assai bene l'efficacia e la "insurrogabilità", appare superflua la nuova proposta che, partendo dalle moderne teorie sulla metafora, vorrebbe individuare lo specifico delle parabole di Gesù nei tratti paradossali, umanamente imprevedibili (il debito condonato, il salario intero pagato anche a chi non ha lavorato tutta la giornata, la festa imbandita non al figlio rimasto in casa ma allo scapestrato che ritorna, ecc.).

È dubbio, tra l'altro, che questa nuova proposta riesca effettivamente ad offrire un'alternativa alla linea Jùlicher-Dodd-Jeremias senza ricadere nell'antica identificazione con l'allegoria. Non ogni linguaggio metaforico, capace di dischiudere una nuova visione (Aurelio) è necessariamente "parabola". Perché sia "parabola" deve trattarsi di un racconto; la grossa difficoltà allora, per questa nuova teoria, è quella di individuare, a livello di racconto, quella tensione che nella metafora si ha tra due termini, ognuno col suo campo semantico. Nella parabola la tensione dov'è? Se è solo quella interna al racconto, quella tra le premesse e la conclusione, tra l'esito che apparirebbe scontato in partenza agli ascoltatori prigionieri della vecchia logica umana e l'esito imprevedibile che gli dà invece Gesù (Crossan, Ricoeur), allora la tensione è fra racconto e mondo, ma non fra racconto e regno: fra racconto e

regno, racconto e storia della salvezza, il rapporto toma ad essere di ricalco, di copia, né più né meno che nell'allegoria.
A meno che non si intenda eliminare la dualità racconto/regno identificando il regno col racconto stesso, secondo quegli esiti estremi esistenzialistici e nichilistici già segnalati all'inizio nel panorama delle posizioni attuali. Se invece (con H. Weder) la tensione viene individuata non all'interno del racconto ma nel suo rapporto con la realtà del regno, viene racchiusa tutta nella copula "è", che indica una somiglianza ma al tempo stesso una dissomiglianza (il regno è simile alla vicenda raccontata, pur non essendo identico ad essa), allora si lascia da parte la moderna teoria sulla metafora *viva* e si torna a ricondurre la parabola alla comparazione, come nelle tesi meno valide di Jiilicher.

In realtà la parabola non opera, come la metafora, attraverso lo scontro di due diversi campi semantici. Non c'è tale scontro in nessuno dei due momenti del suo funzionamento: non nel primo momento, in cui si fa leva solo sulla logica interna alla vicenda fittizia; non nel secondo momento, il trasferimento del giudizio ottenuto dalla vicenda fittizia a quella reale, perché questo trasferimento fa perno precisamente sull'analogia strutturale, l'isomorfia tra le due vicende; non c'è mai scontro perché nel primo momento le due vicende vengono tenute ben distanti l'una dall'altra, nel secondo poi, quando vengono avvicinate, la vicenda fittizia non interessa più per il campo figurativo (pastori e pecore, festa nuziale) ma unicamente per la struttura logica che soggiaceva alla vicenda fittizia; è unicamente questa struttura logica il punto di contatto con la vicenda reale. La differenza di fondo sta nel fatto che il ricorso ad un diverso campo figurativo non ha la stessa funzione che ha nella metafora: quello che interessa al parabolista non è il potenziale espressivo di quel campo semantico, da far scontrare in maniera originale e creativa con quello dell'altra vicenda; quello che gli interessa è unicamente la sua capacità di racchiudere la medesima struttura logica, però al tempo stesso nascondendola, rendendone provvisoriamente non riconoscibile l'identità.

Con questo non si nega che ci sia, nelle parabole più caratteristiche, uno scontro tra la visione nuova di Gesù e la visione della vecchia logica umana. A ben vedere però l'elemento paradossale e umanamente imprevedibile costituisce non la conclusione del racconto (come esigerebbe la nuova teoria), bensì il suo punto di partenza: il ritrovamento di un tesoro, il condono insperato di un enorme debito, il festeggiamento per il figlio che non lo merita, il pagamento dell'intera paga anche a chi ha lavorato appena un'ora, ecc. Anche se in alcuni casi questi elementi rappresentano già una conclusione rispetto ad un antefatto precedente (il debito e l'impossibilità di pagarlo; la fuga da casa; la giornata intera di lavoro fatta dagli operai della prima ora), diventano poi a loro volta un antefatto rispetto allo sviluppo parabolico vero e proprio. Il racconto infatti s'impernia su ciò che avvenne dopo, sulla valutazione del successivo comportamento dei protagonisti: dell'uomo che per entrare in possesso di quel tesoro dovette vendere tutto; del debitore che avendo ricevuto il condono doveva anche lui condonare al suo prossimo; del fratello maggiore o degli operai della prima ora, che s'indignano per l'equiparazione con chi non ha fatto come loro il suo dovere.

Indubbiamente l'antefatto umanamente imprevedibile riflette la novità inaudita del regno che sconvolge ogni logica umana. Esso tuttavia non impedisce che la parabola assuma un'andatura autenticamente dialogica e faccia appello alla razionalità dell'interlocutore. Il problema non è se sia cosa di tutti i giorni che un creditore condoni di colpo ai suoi debitori ogni debito, quello più piccolo come quello più grosso, ma chi di quei due si mostrerà più riconoscente (Lc 7,40-43). Il problema non è se sia verosimile umanamente che un re condoni di colpo un debito di diecimila talenti, pari alle entrate fiscali annuali di un paio di province dell'impero, ma se sia giusto per un uomo che ha ricevuto un condono così grande rifiutarne poi uno infinitamente più piccolo,

i

cento denari (il rapporto è di un milione ad uno: diecimila talenti equivalgono a cento milioni di denari!), ad un suo collega che si trova nella stessa condizione di bisogno (Mt 18,23-35). Il problema non è se capiti ad ognuno di noi di trovare un tesoro, ma piuttosto, qualora lo si sia trovato e per entrarne in possesso sia necessario vendere tutti i propri averi, come sia logico comportarsi (Mt 13,44). Il problema non è se tra i datori di lavoro ce ne siano di così generosi da dare la paga intera anche a chi non ha fatto l'intera giornata lavorativa, ma se sia giusto per gli altri operai recriminare per questo gesto di generosità come se venisse leso qualche loro diritto (Mt 20,1-16). Il problema non è se tutti i padri di questo mondo accoglierebbero così festosamente il figlio scapestrato che ritorna a casa dopo aver distrutto un patrimonio, ma se per l'altro fratello, che si dichiara tanto affezionato a suo padre, sia giusto rifiutare di condividere quella gioia (Lc 15,25-32).

L'impostazione dialogico-argomentativa, che nelle parabole più brevi è sottolineata dalle introduzioni in forma interrogativa *(Chi di voi?* ecc.), in queste parabole narrativamente più sviluppate affiora all'interno del racconto stesso. I protagonisti dialogano. Possiamo ascoltare sia le proteste del fratello maggiore o degli operai della prima ora, sia le risposte del padre o del datore di lavoro; il dialogo all'interno del racconto riflette quello tra Gesù ed i suoi interlocutori (E. Linnemann). Alla vecchia logica contraria a quella di Gesù non viene opposta solo una logica divina incomprensibile all'uomo, un decreto imperscrutabile e basta, ma si entra in dialogo, si cerca di far ragionare. Il padre sulla soglia della casa cerca di convincere il figlio maggiore a entrare anche lui alla festa. Il datore di lavoro non si trincera nella sua insindacabile autorità padronale, ma espone pacatamente le sue ragioni ai contestatori: Amico, nessun tuo diritto è stato violato, il tuo contratto è stato rispettato: chi può proibirmi di disporre liberamente dei miei soldi? O forse vedi con dispiacere questo mio gesto di generosità, vorresti che chi è rimasto disoccupato faccia la fame, vada via a mani vuote? Il padrone del campo spiega ai lavoranti perché non va sradicata subito la zizzania, col pericolo di tagliare prematuramente anche il grano non ancora cresciuto (Mt 13,29); il re nel condannare il servo infingardo gliene espone per filo e per segno le motivazioni (Mt 25,26; cf. Lc 19,22s); persino Abramo dall'alto della sua gloria replica cortesemente alle proteste del ricco sprofondato nell'inferno (Lc 16,24-31).

Proprio in queste parabole più sviluppate narrativamente fra le quali si trovano anche le più sicuramente gesuaniche e, se così è lecito esprimersi, le più inconfondibilmente "evangeliche" emerge in modo più inequivocabile un'impostazione argomentativa, autenticamente dialogica. Anche negli interlocutori più prigionieri di vecchie logiche deformanti Gesù non dispera di poter trovare un residuo di logica autenticamente umana che permetta loro di comprendere meglio il suo modo di agire, anche se le sue ragioni ultime restano accessibili solo alla fede. Resta da chiarire meglio il rapporto tra i due momenti, l'antefatto che riflette intatta tutta la gratuità della salvezza, non prevedibile e non deducibile in base ad alcuna logica umana, e questo appello alla razionalità che caratterizza invece lo svolgimento successivo, l'intreccio propriamente parabolico.

È importante comunque notare che escludendo la nuova teoria della derivazione della parabola dalla metafora, non si intende negare che la singola parabola concreta possa incorporare anche metafore, simboli, effetti poetici di vario tipo, ma solo distinguere tutta questa ulteriore ricchezza dal procedimento specifica- mente parabolico. [Simbolo I]

III - LA PARABOLA COME FRONTIERA DELL'EVANGELO —

1. IL DIALOGO E L'ANNUNZIO - La tesi fin qui esposta del carattere dialogico della parabola ne impedisce tanto la identificazione con l'annunzio evangelico, quanto la dissociazione. Il dialogo di per sé non è l'annunzio; però non può essere reso autonomo, non può essere separato dall'annunzio.

La parabola come tale, benché presupponga l'annunzio e addirittura possa

incorporarlo come antefatto narrativo, non si identifica con l'annunzio, a meno che non si voglia svuotare la parabola della sua specifica indole dialogico-argomentativa, oppure svuotare l'annunzio evangelico della sua specifica indole profetica, kerygmatica, di messaggio cioè proclamato autoritativamente da parte di Dio, di evento salvifico gratuito, non deducibile da alcuna verità di ordine puramente razionale ed umano.

Contro l'enfasi spropositata posta sulla parabola soprattutto da Fuchs, che trasferisce ad essa l'efficacia salvifica della risurrezione, va ribadito che la parabola non è l'evangelo, non assorbe in se stessa l'evangelo, ma rinvia ad esso, rinvia alla predicazione non parabolica di Gesù che le fa da premessa e da orizzonte. Naturalmente si potrà obiettare che a sua volta anche l'espressione "regno di Dio", e la proclamazione del suo approssimarsi, è essa stessa linguaggio metaforico, è essa stessa "parabola": discorso legittimo, che però ci porta molto lontano dallo specifico di quelle che in senso più stretto chiamiamo "parabole", e che comunque non autorizza il ruolo che proprio a queste ultime si vorrebbe attribuire.

Rinviando alla predicazione di Gesù ed alla prassi in cui essa s'incarna, le parabole rinviano al mistero della sua persona, in attesa di un disvelamento definitivo della sua identità e della sua autorità; in tal senso rinviano in ultima analisi proprio alla risurrezione e non possono essere poste, come in Fuchs, in alternativa ad essa.

Altrettanto inammissibile però è anche la dissociazione. L'autonomia delle parabole è un'autonomia relativa, non assoluta; è un'autonomia funzionale alla strategia argomentativa: un'autonomia che dev'essere prima affermata («*Quell'uomo è degno di morte!*»), poi subito dopo negata *(«Sei tu quell'uomo!»)*. E altra cosa dunque dall'autonomia dell'opera d'arte (alla quale peraltro è lecito appellarsi solo in sede di fruizione puramente estetica, non per escludere i riferimenti storici eventualmente presenti anche in un'opera d'arte!).

Il racconto isolatamente considerato non è "parabola": potrà essere fiaba, romanzo, fatto di cronaca. Un ateo può leggere nella parabola del figliuol prodigo solo la descrizione di un conflitto familiare o psicologico, e nessuno potrà proibirglielo, però in tal caso il racconto non è letto come parabola, è letto in maniera contraria a quella voluta dal narratore. Se si tratta di parabola, il narratore deve indicare, in una maniera o nell'altra, anche il referente extra-narrativo; se a volte ciò non era fatto esplicitamente, è solo perché risultava già chiaro dalle circostanze concrete in cui era pronunziata la parabola, e non (come pensa M.A. Tolbert) per lasciare all'ascoltatore la libertà di collegarla ad un referente qualsiasi a suo arbitrio. Resta il fatto della "inesauribilità" delle letture e delle interpretazioni, che però riguarda ogni testo e non solo le parabole, e va inteso positivamente, come pienezza e non come vuoto o indeterminatezza di significato.

Le parabole non sono dunque *né il centro* o l'essenza dell'evangelo sia come unico linguaggio capace di mediare il regno (Fuchs), sia come semplice variante figurata di altri linguaggi non figurati (allegorismo antico) *né all'opposto un corpo estraneo* in mezzo al materiale evangelico, isolabile e fruibile, prescindendo dall'evangelo, in letture "secolari" o "polivalenti". Piuttosto, esse vanno viste come la *frontiera* dell'evangelo: frontiera mobilissima su cui l'evangelo, senza mai cessare di essere dono inaudito, messaggio che viene da Dio e *non dagli uomini,* si rivela però veramente rivolto *agli uomini,* capace di farsi carico dei loro interrogativi e di assumere tutto quanto ancora resta in loro di capacità di camminare verso la verità. Gesù certo non è riducibile a Socrate, ma non è neppure estraneo a Socrate, non è da meno di Socrate.

Ma in che senso l'annunzio, nelle parabole, si fa dialogo? Rispetto al momento dell'annunzio vero e proprio qual è la funzione di questo momento dialogico, razionale e per così dire "socratico"? È una funzione di servizio, molto umile, scevra da pretese totalizzanti. La parabola col suo appello alla

i

razionalità dell'interlocutore non pretende affatto di far scattare in lui, per via di deduzione razionale, l'accettazione di Gesù e del suo messaggio. In tal senso L'affetto parabola" non coincide con l'evento salvifico della "parola" accolta nella fede; tant'è vero che l'effetto parabola può aversi anche nell'interlocutore che pur avendo compreso si chiude, rimane sulle sue posizioni ostili, anzi le irrigidisce proprio perché ha capito, proprio perché si è visto smascherato (Linnemann: c'è anche nelle parabole qualcosa che porterà Gesù alla morte di croce).

Il ruolo positivo della parabola è piuttosto quello di spianare la via al vangelo rimuovendo pregiudizi, eliminando perplessità che possono ostacolare il cammino dell'uomo verso la fede (senza che per questo la loro rimozione significhi automatica- mente la fede!). È solo un tratto di strada; può condurre soltanto fino alle soglie dell'annunzio, che resta intatto nella sua fragilità, nella sua nudità. I farisei mormorano vedendo Gesù a mensa con i peccatori (Lc 15, 1-2). Non solo non accettano la sua autorità e il suo messaggio, ma ritengono di avere un positivo argomento per poterlo smentire: se costui fosse veramente un uomo di Dio, un profeta, non tratterebbe con tanta familiarità i peccatori! Gesù replica, non per dimostrare loro la sua autorità e la verità del messaggio (di essa semmai sono un segno, nella misura in cui possono esserlo, i miracoli), ma per rimuovere la loro obiezione, dal momento che essi stessi possiedono tutti gli elementi per comprenderne l'inconsistenza. Nel personaggio del fratello maggiore, incapace di condividere la gioia del padre in quel momento così importante per lui, sono costretti a guardare allo specchio il loro vero volto, a rendersi conto che la loro pretesa giustizia nasconde una radicale estraneità ai pensieri e ai sentimenti di Dio. In base all'Antico Testamento essi sono in grado di capire che Dio gioisce non per la morte ma per la salvezza del peccatore, e che chi veramente ama Dio e gli è vicino, dovrebbe condividere questa gioia. Il racconto è costruito in maniera tale che l'ascoltatore non può dar torto al padre e ragione al figlio maggiore, anche se gli argomenti di quest'ultimo sono esposti correttamente, nel migliore dei modi. In questa maniera Gesù fa cadere una obiezione, li rende più vulnerabili all'annunzio, anche se l'accettazione di quest'ultimo non è assicurata attraverso la parabola, ma potrà aversi solo con un atto di fede, non producibile attraverso nessuna argomentazione umana.

2. L'ATTUALITÀ DELLE PARABOLE - Proprio grazie alla loro funzione argomentativa, e non in forza di pretesi risvolti allegorici misteriosi, cifrati, accessibili solo agli iniziati, le parabole di Gesù racchiudono quella dimensione cristologica (Jeremias, Dupont) che la fede post-pasquale non farà che rendere più esplicita. Sta in questa dimensione cristologica la ragione di fondo della perenne attualità delle parabole evangeliche, al di là di ogni differenza di situazione storica: attualità perenne per il cristiano, ma anche per ogni uomo che si senta interpellato dalla figura di Gesù.

Tuttavia per superare pienamente la distanza, il recupero della dimensione cristologica deve prolungarsi anche nel recupero di una dimensione ecclesiologica, più di quanto non avvenga in Jeremias.

I tentativi di ritrovare nelle parabole una ecclesiologia *esplicita* restano problematici e riguardano comunque solo una parte limitata di esse: parabole del ritardo del padrone, parabole della crescita che sembrano alludere anche ad un suo prolungarsi nel tempo. Più interessante appare il tentativo di individuare una dimensione ecclesiologica *implicita,* che i ritocchi post-pasquali non hanno fatto altro che esplicitare. Così per esempio la parabola della pecora smarrita, originariamente una parabola della misericordia, mirante a difendere dai denigratori la prassi di Gesù di accogliere a mensa i peccatori (Lc 15,3-7), nella versione di Matteo diventa un modello di pastoralità per la comunità cristiana: «*Allo stesso modo, è volontà del Padre vostro celeste che neppure uno di questi piccoli vada perduto*» (Mt 18,12-14). Che cos'è avvenuto? Il racconto resta lo stesso, ed in definitiva anche l'applicazione, però viene guardato in direzione diversa: non ci si contrappone più ai denigratori della prassi di Gesù, ma a chi

tra i pastori della comunità trascurasse di imitarla. La chiesa ha compreso che se Gesù aveva agito così, se Gesù aveva rivelato con i suoi gesti l'atteggiamento misericordioso del Padre, allo stesso modo doveva agire anch'essa; ed ha trovato l'opportunità di esprimere questa sua consapevolezza attraverso quello stesso racconto. Dal punto di vista letterario è una modifica, un'aggiunta; in realtà però essa non fa che esprimere un presupposto che c'era già nel ministero pre-pasquale: Gesù infatti aveva indicato ai discepoli le sue scelte, i suoi atteggiamenti, il suo stile nell'annunzio del regno, come un cammino che anch'essi dovevano percorrere.

Altre volte, si direbbe che la chiesa primitiva ha intuito che lasciando inalterata la parabola, mentre la situazione storica era cambiata, si sarebbero avuti grossi equivoci. Così l'allegorizzazione della parabola del seminatore, che individua i terreni cattivi nei cristiani incostanti, intimoriti dalla persecuzione o schiavi delle ricchezze, aiuta a capire che la divisione tra terreni buoni e cattivi non è solo quella che si ebbe nel ministero di Gesù, non coincide con la divisione tra cristiani e giudei rimasti increduli, ma continua anche oggi e passa anche attraverso la comunità. Allo stesso modo, la versione matteana della parabola della gran cena (Mt 22,1-14) aggiunge l'intera scena dell'espulsione dell'uomo sprovvisto di veste nuziale, per prevenire i cristiani, soprattutto quelli provenienti dal paganesimo, dal pericolo di illudersi che l'essenziale fosse solo l'essere entrati nella chiesa al posto dei primi invitati, i giudei increduli, e che la salvezza fosse ormai assicurata. Anche in questo caso, una scena aggiunta di sana pianta non fa altro che rendere esplicito qualcosa che Gesù aveva lasciato implicito ma ugualmente presupponeva: la salvezza è offerta a tutti, anche ai peccatori, però dev'essere accolta, tradursi in cambiamento di mentalità e di vita. Anche questa volta, si è dovuto cambiare proprio per rimanere fedeli.

La stessa "teoria delle parabole" di Mc 4,1-34 parr. in definitiva non fa altro che esprimere, anche se attraverso uno schema artificioso dal punto di vista storico, la convinzione che gli increduli, e in un certo senso i discepoli stessi prima della pasqua, non avevano veramente compreso le parabole. Di fronte alla luce abbagliante della risurrezione, sembrava oscurità e cecità quanto di Gesù avevano compreso prima. E tuttavia quello che comprendevano adesso era quello che c'era già allora, era il mistero di Gesù; erano essi a non comprendere, ad essere ancora prigionieri della cecità umana. Nella luce della pasqua l'intero ministero di Gesù appariva un "parlare in parabole", un enigma misterioso di cui solo la risurrezione avrebbe offerto la piena decifrazione (cf. Gv 16,25.29). È uno schema artificioso nel modo (soprattutto nello spostare alle parabole di Gesù lo schema apocalittico della rivelazione in due tempi, introducendo una separabilità tra parabola e "spiegazione") ma non nell'intenzione profonda che lo anima, che è quella di sottolineare la dimensione profondamente cristologica, ed anche ecclesiologica, delle parabole.

Le riscoperte dell'esegesi moderna ci aiutano a delimitare in maniera più precisa l'uso delle parabole nel contesto storico della predicazione di Gesù, distinguendo meglio i diversi stadi di riletture successive, senza per questo negare la continuità che li collega.

i

PAROLA

Capire l'importanza e la funzione che la parola ha nella Bibbia è impossibile finché non si mette da parte la valutazione negativa che l'uomo moderno ha della 'parola' in contrapposizione con i 'fatti' e con le 'azioni'. Non parole ma fatti: questo è il criterio con cui si giudica il prossimo, e in base al quale si ritiene autentico e credibile un impegno. Naturalmente ciò equivale a una svalutazione della parola, e può avere anche conseguenze etiche negative (se la parola non conta nulla, non è fondamentale mantenere la parola data, si può mentire, essere incoerenti, e così via). L'importanza attribuita al saper ascoltare è proporzionata all'importanza della parola.

Queste valutazioni caratterizzano anche la saggezza popolare: «Chi risponde prima di ascoltare, è stoltezza per lui e confusione» (Pr 18,13). Nei rapporti dell'uomo con Dio l'ascolto ha ugualmente un posto di prim'ordine: «Sacrifici ed offerte tu non gradisci, le orecchie mi hai ben aperto!» (Sal 40,7); «Non di solo pane vive l'uomo, ma di tutto ciò che esce dalla bocca di Dio» (Dt 8,3). Gli esseri divini non dicono il loro nome, perché pronunciandolo l'uomo potrebbe esercitare un dominio su di loro (Gen 32,30; Gdc 13,18).

Il valore della parola è confermato, per contrasto, dalla valutazione fortemente negativa della menzogna: chi mente rinnega se stesso, smentisce la sostanza della propria anima. Questo distingue Jhwh dagli uomini: «Dio non è un uomo che mente, né un figlio d'uomo che si pente» (Nm 23,19; si veda anche ISam 15,29). Perciò egli dichiara in Sai 89,34 che non smentirà la sua fedeltà.

II termine tecnico per eccellenza con cui l'AT indica la parola è *datar* (usato poco meno di 1500 volte). Il verbo che ne deriva (*dibber*) è usato quasi altrettanto spesso. Esso indica l'atto del parlare, perciò non può avere un soggetto figurato; invece il verbo *'amar* (dire) può anche avere come soggetto la terra, il mare, gli alberi, il fuoco, ecc. Circa 400 volte (su 4500) ha come soggetto Dio. Il costrutto *debar Jhwh* (parola del Signore) compare 241 volte, per lo più negli scritti profetici, soprattutto in Geremia ed Ezechiele.

A volte si è creduto di poter fondare l'importanza della parola in Israele sull'etimologia di *dabar*: si è collegato questo termine a quello di *debir (*la cella, il *sonda sanctorum)* usato in IRe 6,5.16.19s.22s; 7,49; 8,6.8 e in Sal 28,2 (dove è tradotto con "tempio") per indicare il retro, ossia la parte posteriore e più segreta del tempio. Da questo significato, attestato anche in altre lingue (aramaico, arabo, etiopico) si deduceva che «in *dabar* si deve sentire il retro, o meglio il fondo di una cosa, il significato ben definito di una parola, il suo contenuto, il suo fondo concettuale. La cosa come evento ha nel suo *dabar* l'elemento storico, per cui la storia è contenuta nei *debarim* come sfondo delle cose» (*GLNT* VI 261). «Chi ha raggiunto il *dabar* di una cosa ha raggiunto la cosa stessa» *(ibìd.*, 262).

Applicato a Dio e alla sua parola, questo significava che «Jhwh manifesta la sua essenza nel *dabar,* chi ha il *dabar* di Jhwh, conosce Jhwh; *dabar* è un modo di apparire, anzi il più elevato, di Jhwh; Jhwh è *dabar* in quanto è conoscibile dai mortali, Rm 1,20» (Boman, *Hebràisches Denken,* 53). Ma J. Barr ha mostrato la debolezza di questo modo di fondare conclusioni su etimologie superficiali (*Semantica*).

Più che all'etimologia, bisogna rifarsi all'uso e al contesto.

Su questo sfondo ha un rilievo tutto speciale ciò che l'AT dice della parola di Dio, anzitutto come parola parlata. Positivamente, che l'incontro con Dio si realizzi attraverso la sua parola significa anzitutto il rispetto dell'iniziativa divina (perché nessuno può diventare il detentore esclusivo della sua parola). Significa anche che il rapporto con Dio richiede qualcosa che ogni persona umana possiede: la capacità di udire la sua parola. Ma non implica la divinizzazione dell'uomo.

Come la parola è il principale mezzo di comunicazione fra le persone, così fra Jhwh e le sue creature la parola è lo strumento che stabilisce un rapporto che

assume varie forme, ma si compendia essenzialmente nella comunione reciproca. Potremmo dire che crea una conoscenza di Dio intesa non in senso filosofico, ma figurativamente parlando in senso biblico, come rapporto interpersonale, fatto di riconoscenza e di amore, con un profondo senso di riverenza (biblicamente: timor di Dio) per la santità e l'alterità di Dio. Il credente israelita sa che Dio è nel cielo e l'uomo sulla terra (Qo 5,1): la comunione tra lui e Jhwh, realizzandosi primariamente attraverso la parola, è sì diretta, ma non sacrifica la trascendenza di Dio.

Vi sono passi nell'AT che presentano questa parola come qualcosa di obiettivo, che sembra avere un'esistenza propria che si distingue dall'esistenza di Dio: «Il Signore inviò una parola contro Giacobbe, ed essa cadde sopra Israele» (Is 9,7). Altri passi paragonano la parola a una pioggia che scende dal cielo a fecondare la terra, per tornare poi al cielo a missione compiuta (Is 55,11), o alla neve, alla brina e alla grandine con gli effetti che producono (Sal 147.15-18). È una tendenza che si svilupperà nella sapienza ebraica. Ma sarebbe errato dedurre dai passi citati che la parola sia un'ipostasi di Dio. Anche quando il giudaismo adopera il termine *Memra,* lo fa soprattutto per evitare o per spiegare certi antropomorfismi particolarmente crudi o per non pronunziare il nome di Dio nel suo rapporto con il mondo e gli umani. Normalmente, nell'AT la parola di Dio stabilisce un rapporto tra Dio e il suo popolo attraverso alcuni veicoli o strumenti particolari.

2. STRUMENTI DI COMUNICAZIONE DELLA PAROLA

- a. *I sogni* - Megli antichi racconti di E (Gen 20,3.6; 28,12; 31,10.24), nella storia di Giuseppe (Gen 37,1-11) e in quella di Salomone (IRe 3,5-15) troviamo che Dio parla in sogni. Il libro di Giobbe teorizza questo modo divino di parlare all'uomo: «Dio sa parlare in un modo o in un altro, e nessuno fa attenzione: nel sogno, in una visione notturna, quando il torpore piomba sugli uomini. Allora egli apre l'orecchio degli uomini, e vi sigilla gli avvertimenti che rivolge loro» (33,14-16). Il sogno è menzionato anche in un altro elenco, simile a questo, di modi diversi in cui Dio parla: in ISam 28,15 Saul dice: «Dio si è allontanato da me, non mi risponde più né per mezzo dei profeti, né per mezzo dei sogni». ISam 28,6 aggiunge a profeti e sogni anche gli *'urìm.* Dt 18,9ss fa un elenco di pratiche vietate in Israele (divinazione, sortilegi, àuguri, magia, incantesimi, evocazione dei defunti, consultazione di spettri e indovini), ma in quest'elenco non sono compresi i sogni né le visioni notturne. Secondo Dt 13,2-4 al profeta e al sognatore dev'essere rifiutato l'ascolto solo se sfruttano le loro capacità per indurre Israele a seguire altri dèi. Il sogno continua dunque ad essere ammesso come veicolo della parola divina. Ne fanno fede, più avanti, il libro di Daniele e quello di Zaccaria (cf. Dn 7,1 e Zc 1,8). Ma l'uso di visioni da parte dei falsi profeti contribuirà a screditare questo veicolo della parola divina (cf. per es. Ger 23,16).

b. *I sacerdoti* - La parola di Dio giunge a Israele anche attraverso i sacerdoti. Uno degli strumenti sacerdotali per conoscere la volontà divina era quello chiamato *'urim* e *twnmtm:* il sacerdote li custodiva nell'*efod* (borsa o pettorale). Nel racconto di ISam 14,36-46 c'è, accanto aire Saul, un sacerdote. Il v. 41 suggerisce a Dio il modo di esprimersi: «Se è colpa in me o in Gionata mio figlio, da' *'urìm-,* se invece il peccato è nel tuo popolo Israele, da' *tummim*». Non è chiaro se *'urìm* e *tummtm* indicassero rispettivamente assenso o dissenso, oppure se recassero incisi segni o lettere dell'alfabeto. Comunque, dopo il quesito posto dal re Saul vengono designati prima Saul e Gionata; poi tra questi due viene designato Gionata, che confessa la sua piccola trasgressione.

Consultazioni sacerdotali della volontà di Dio vengono riferite anche nell'epoca del re Davide, per es. ISam 23,9: «Davide disse al sacerdote Ebiatar: "Avvicina *l'efod».* Quindi Davide pone il suo quesito: vuol sapere se gli abitanti di Keila lo consegneranno nelle mani di Saul. La risposta del Signore è: «Vi consegneranno!». A seguito di questo responso Davide abbandona la città, e Saul desiste dall'inseguirlo.

i

Dopo Davide questo modo di chiedere e ottenere messaggi divini viene soppiantato da altri più spirituali. Questo non significa però che i sacerdoti cessino dalla funzione di parlare per conto di Jhwh. Ancora in Ag 2,11 si legge: «Chiedi ai sacerdoti una decisione [*tórah*]». I LXX, traducendo *tórah* con *nómos* (legge), privilegeranno l'aspetto legale del termine *tórah* che, soprattutto in origine, significava piuttosto indicazione, istruzione data da Dio in una circostanza concreta: cf. Is 1,10: «Prestate orecchio all'insegnamento *[tórah]* del nostro Dio». Anche l'insegnamento dei sapienti d'Israele poteva essere indicato con *tórah* (Pr 13,14: «L'insegnamento del saggio è una sorgente di vita»).

c. *I profeti* - Non c'è dubbio che la parola di Dio giungesse al popolo d'Israele soprattutto per mezzo dei profeti. Per Dt 18,8-20 essi sono i soli veicoli autorizzati della parola di Dio, ma bisogna tener conto della data relativamente tarda (fine del VI secolo a.C.) di questo libro. In ISam 28,6 si legge che «Saul consultò il Signore, ma il Signore non gli dette risposta né con sogni né con gli *'urìm* né per mezzo dei profeti». Questi ultimi sono messi sullo stesso piano di sogni e strumenti di divinazione: probabilmente agli inizi del movimento profetico essi non erano molto dissimili dai sacerdoti che praticavano la divinazione nel quadro del culto. Le relazioni tra profeti e sacerdoti risultano anche da alcune personalità delle quali si indica l'appartenenza ad entrambe le categorie: Samuele è profeta e sacerdote a Silo (ISam 3); Elia, il profeta, sacrifica su un altare elevato in vetta al Carmelo (IRe 18,32); Geremia ed Ezechiele sono sacerdoti o di famiglia sacerdotale (Ger 1,1; Ez 1,3). Non si deve accentuare eccessivamente la distinzione tra i primi profeti e quelli dei secoli Vili e seguenti: anche di questi ultimi si riferiscono numerose visioni, che li collegano al profetismo dei primi tempi, cf. ISam 10,4s: «Ti imbatterai in uno stuolo di profeti che scendono dall'altura preceduti da arpa e tamburello, flauto e cetra in atteggiamento da profeti. Allora irromperà su di te lo spirito del Signore e ti metterai a fare il profeta insieme con loro e sarai trasformato in un altro uomo». Questa forma di estasi profetica raggiunge livelli parossistici nei profeti di Baal che fronteggiano Elia sul Carmelo (IRe 18,26ss). Questi profeti primitivi si raggruppavano volentieri in bande chiamate a volte scuole di profeti, aventi al centro un capo o maestro, come Elia o Eliseo (2Re 6,1-2; 4,38; 4,1; 2,3). IRe e 2Re riferiscono molte imprese straordinarie o benefiche attribuite dalla tradizione a questi profeti. Ma con il passar del tempo, il profeta si distingueva da altri mediatori fra Dio e il popolo per la sua specializzazione quale veicolo della parola di Jhwh (cf. Ger 18,18: «Non verrà meno l'ammaestramento al sacerdote, né il consiglio ai saggi, né la parola al profeta»): egli è il portavoce della parola di Jhwh perché la parola giunge a lui e lo afferra: l'espressione «la parola di Jhwh giunse a» si trova 123 volte, in forma più o meno identica, nell'AT (von Rad, *Teologia,* II, 112). Chi è raggiunto dalla parola ne rimane vincolato e non può fare a meno di trasmetterla. /"Amos paragona la voce del Signore a un ruggito che viene da Sion (1,2) e ne ricava questa conseguenza personale: «Il leone ha ruggito, chi non tremerà? Il Signore Dio ha parlato, chi non profeterà?» (3,8). Geremia dice la stessa cosa con immagini più audaci: «Mi hai sedotto, Signore mi hai forzato ed hai prevalso. Ci fu nel mio cuore come un fuoco divampante, compresso nelle mie ossa; ho cercato di contenerlo, ma non vi sono riuscito» (Ger 20,7-9).

Il tormento di questi profeti viene dalia natura della parola che devono portare ai loro contemporanei da parte di Dio, e in parte anche dall'ostilità o dall'indifferenza con cui quella parola è ricevuta.

I profeti sanno che le parole che pronunciano per ordine di Dio non sono un loro commento, ma un atto di Dio stesso: è Dio che si avvicina al suo popolo mediante la parola e nell'atto stesso in cui la sua parola è proclamata. Cf. Os 6,5: «Li ho scalpellati (oppure: sferzati) per mezzo dei profeti, li ho uccisi con le parole della mia bocca». Mentre i profeti di tipo estatico sembrano aver avuto la funzione di propiziare il benessere di coloro per i quali lavoravano (il popolo, il

re, occasionalmente la famiglia presso cui abitavano), ad un certo punto il profeta diventa sempre, più autonomo dall'ambiente sociale e sempre più vincolato a una parola esterna all'ambiente, che si contrappone ad esso e della quale il profeta è prigioniero. La parola del Signore fa del profeta una specie di "pubblico accusatore" che per conto di Jhwh istruisce contro il popolo un processo per disubbidienza, o infedeltà, o rinnegamento. Egli annunzia la condanna per questi reati, e a volte i suoi oracoli prendono proprio la forma di requisitorie forensi (Is 1,2-20; Mi 6,1-8; Ger 2,4-29).

È la parola che dà ai profeti la loro coscienza vocazionale: se a volte essa diventa un peso quasi intollerabile (abbiamo visto l'esempio di Geremia), d'altra parte essa dà loro forza e convinzione nell'espletamento del mandato: i profeti sanno di avere come missione l'annunzio della parola (Am 3,7: «In verità il Signore Dio non fa cosa alcuna se non ha rivelato il suo disegno ai suoi servi [o ministri], i profeti») e ne sentono tutta la responsabilità (Ez 3,16-21. Il profeta è paragonato alla sentinella che deve svegliare il cittadino: se egli viene svegliato e non provvede, la colpa sarà sua; ma se non viene svegliato, Dio chiederà conto della sua vita al profeta. Cf. anche Ez 33,1-9: «Del suo sangue chiederò conto alla sentinella», v. 7).

Nel periodo post-esilico diversi passi biblici accennano all'inaridimento e alla sparizione della parola profetica nel paese. Sal 74,9: «Non c'è più nessun profeta»; IMac 4,46: le pietre dell'altare profanato, che era stato demolito, vengono nascoste «in attesa che venga un profeta e si pronunzi a loro riguardo». L'assenza della parola profetica è già preannunziata per un tempo avvenire in Am 8,1 ls: «Ecco i giorni stanno arrivando in cui manderò la fame sulla terra: non fame di pane né sete di acqua, bensì di ascoltare le parole del Signore. Andranno e vagheranno per cercare la parola del Signore, ma non la troveranno». Tuttavia è anche possibile che l'oracolo originale annunziasse semplicemente una carestia, e che sia stato successivamente spiritualizzato.

La cessazione della profezia non è tanto un fenomeno di "silenzio di Dio" quanto un momento di transizione dalla parola di Dio parlata alla parola di Dio scritta. Il peso della tradizione degli interventi di Dio nel passato era tale da inibire il sorgere di nuovi portavoce della sua parola. Anche per questo, oltre che per questioni di prestigio e desiderio di clandestinità, l'apocalittica privilegerà la pseudonimia, attribuendo i suoi scritti a grandi figure del passato.

d. *I sapienti* - Nella letteratura sapienziale *dabar* non compare con il significato di parola di Dio. La parola diventa praticamente equivalente della sapienza (*sophia*) di Dio. L'autore di Pr 3,19 può parafrasare Sal 33,9 («Con la parola del Signore furono fatti i cieli») dicendo: «Il Signore con la sapienza ha fondato la terra». Qui il termine *sophia* (sapienza) ha preso il posto di *dabar*. Ciò che il prologo di Giovanni dice del Verbo (*Lògos*; sotto VII, 1), viene attribuito, nei libri sapienziali, non al *lògos* ma alla *sophia*: Sap la definisce emanazione della potenza di Dio, irradiazione della luce eterna (7,25-27), afferma che essa convive con Dio (8,3) e siede accanto al suo trono (o: accanto a lui sul trono; 9,4), che era presente quando Dio creava il mondo (9,9). Ma pur essendo pre-mondana è pur sempre a differenza del *Lògos* giovannico creata da Dio (Sir 1,7: «Il Signore stesso l'ha creata, l'ha vista e l'ha misurata»).

La frequenza con cui si parla della *sophia* (sapienza) in questa letteratura non significa che il *lògos* non vi abbia posto: esso compare in Sap 9,1 («Con la tua parola hai fatto l'universo») in parallelo con *sophia* («e con la tua sapienza hai formato l'uomo», 9,2a). In Sap 18,15 è attribuito al *lògos* lo sterminio dei primogeniti degli egiziani: «La tua parola onnipotente, dal cielo, dai troni regali, come inflessibile guerriero, si slanciò in mezzo alla terra votata alla morte, portando, come spada acuta, l'irrevocabile tuo decreto» (cf. Es 12,29-30).

3. L'AZIONE DELLA PAROLA - Dobbiamo domandarci ora, sincronicamente, quali aspetti e funzioni l'AT attribuisce alla parola di Dio.

a. *Creatrice di comunione* - Essa ci appare anzitutto come creatrice di comunione: è mediante la parola che Dio stabilisce la sua alleanza con il popolo.

i

Il patto ha un fondamento personale e una finalità morale, non segna l'instaurazione di un rapporto impersonale di potere, ma l'inizio di una comunione fra Jhwh e i discendenti di Abramo. «Per questo ha importanza decisiva che la stipulazione del patto non si compie in un atto puro, privo di parole e che possiede tutta la propria validità *ab intrinseco,* ma è accompagnata dalla parola che esprime la volontà divina» (Eichrodt, *Teologia,* I, 37).

b. *Strumento di comunicazione* - La parola è poi il mezzo di comunicazione di un messaggio. La formula «Così dice il Signore» (2Sam 12,11; 24,12) e poi frequentissima nei libri profetici) e l'altra «Oracolo del Signore» (167 volte nel solo libro di Geremia, meno frequente negli altri profeti) lo attestano.

La caratteristica della religione d'Israele è che questo messaggio presenti molto spesso la parola come messaggio di condanna: nel mondo ambiente si trovano esempi di parola di salvezza, ma non di condanna (Mari), mentre in Israele si sviluppa tutta una scuola di oracoli di giudizio (Westermann, *Grundformen,* 70ss): la parola non ha la funzione di promuovere il consenso popolare per il potere, ma di contestare sia il popolo sia il potere stesso (Natan interviene quando Davide vorrebbe decidere la costruzione del tempio, 2Sam 7,1-17; ancora Natan rimprovera il medesimo sovrano per la sua condotta con Betsabea e suo marito Uria, 2Sam 12,1-15; Elia rimprovera Acab per la prevaricazione commessa ai danni di Nabot, IRe 21,17-24; Michea figlio di Imla indica ad Acab e Giosafat dove li condurrà una impresa insensata, IRe 22,6-28). Dal Deutero-Isaia in poi accanto alle parole di giudizio predominano le parole di misericordia, di promessa e di conforto: «Consolate, consolate il mio popolo» (Is 40,1).

c. *Esortazione* - Non solo nei profeti, ma anche negli scritti sapienziali e soprattutto nella legge si trova la parola in funzione di ammonimento e di indicazione etica. In questa funzione può assumere diverse forme, dalle più semplici alle più complesse (come la *tòrah* profetica).

d. *Strumento esecutivo di Jhwh* - Dobbiamo ancora ricordare la parola come strumento che porta a compimento la volontà divina. È la parola di Dio che fa agire gli angeli (Sal 103.20) e che crea il mondo (Sai 33,6: «Con la parola del Signore furono fatti i cieli»; cf. v. 9: «Egli parlò e fu fatto, egli comandò ed esso uscì fuori»: esso, cioè il mondo). Quest'attività dinamica e creatrice della parola emerge anche dal frequente parallelismo fra parola e opere, per es. Sal 33,4: «Retta è la *parola* del Signore e fedele ogni sua *opera*», o Sal 106,12s: «Allora credettero alle sue *parole*... Ma dimenticarono presto le sue *opere*». La parola presiede anche al ciclo delle trasformazioni della natura, come quella del ghiaccio che si trasforma in acqua di fiume: «Manda la sua parola e [lo] dissolve, fa soffiare il suo alito e scorrono le acque» (Sal 147,18). Ma essa presiede soprattutto al corso della storia secondo la volontà di Jhwh: «Sarà completamente spezzata la terra, sarà completamente saccheggiata, perché il Signore ha pronunciato questa parola» (Is 24,3; cf. anche Ger 39,16 e 44,29s). Il salmista è convinto che Jhwh abbia diretto anche la storia personale di Giuseppe (naturalmente in funzione della vicenda dei suoi fratelli e della storia futura dei suoi discendenti). Ma anche la storia degli altri popoli è sottoposta al giudizio e all'azione della parola di Jhwh: «Guai a voi, abitanti della zona marina, nazione dei cretei! Ecco la parola del Signore contro di voi» (Sof 2,5). Così Jhwh può "fischiare" a un popolo lontano, l'Assiria, per adoperarlo come suo strumento nella storia (Is 5,26ss) e parlare «al suo unto, a Ciro, che ha preso per la destra per abbattere davanti a lui le nazioni» (Is 45,lss).

Questa nozione attiva, dinamica della parola ha la sua espressione più solenne nel racconto sacerdotale della creazione (Gen 1,1-2,4a), con i vari «Dio disse» (vv. 3.6.9.11.14. 20.24.26; così lett. l'ebraico. Nelle traduzioni la monotonia del «Dio disse» può essere attenuata alternando il verbo 'dire' con altri, come comandare e ordinare). La parola qui non appare come uno strumento nelle mani di Dio, quasi separato dalla sua persona, ma è ricondotta rigorosamente alla sua iniziativa: egli crea parlando. Questa rigorosa unità fra

Dio e la sua parola va tenuta presente in tutti i passi che parlano della parola come qualcosa di efficace: essa non lo è per se stessa, ma in quanto Dio la pronunzia: «Io, il Signore, parlerò; la parola che dirò si attuerà» (Ez 12,25.28).

III - VERSO LA PAROLA SCRITTA (AT) — La formazione della Scrittura e del canone sono argomento di un'apposita voce. Qui dobbiamo solo ricordare che i primi passi verso la formazione di una parola scritta sono costituiti dalle esortazioni a serbare la parola ricevuta dal Signore e dalle promesse di indefettibilità della parola stessa: «Il mio spirito che è sopra di te, e le mie parole che ho posto nella tua bocca, non recederanno dalla tua bocca né dalla bocca della tua discendenza» (Is 59,21). Con parole diverse, è il pensiero della permanenza fruttifera della parola a ispirare il difficile passo di Dt 30,11-14. Il comandamento di Dio non è eccessivo né inaccessibile, non è in cielo né al di là del mare, anzi: «La parola ti è molto vicina: è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica». La menzione del cuore e della bocca dovrebbe rendere l'idea dell'accessibilità della parola, che tutti sono in grado di capire e di ripetere, facendola propria in vista della sua applicazione nella concretezza dell'esistenza. La parola di Dio sta passando dallo stadio di parola contingente, legata a una situazione specifica in cui un profeta o un altro inviato di Dio interviene con un'interpretazione, un giudizio, un incoraggiamento o un'esortazione, allo stadio di parola fissata nella tradizione, e poi scritta, alla quale far riferimento in tutte le circostanze.

Anticipano questo trapasso i casi sporadici in cui una parola è ripresa in epoche successive e da personaggi diversi, testimonianza del fatto che la parola del Signore era ricevuta con riverenza e non come parola effimera. Ricordiamo IRe 14,11 seguito da IRe 16,4 e 21,24, oppure l'immagine dell'albero piantato presso l'acqua corrente, che nel Sai 1 descrive la beatitudine dell'uomo che si diletta nella legge del Signore, e in Ger 17,7-8 quella dell'uomo che mette nel Signore la sua fiducia e la sua speranza (per gli oracoli paralleli come Is 2,2-4 e Mi 4,1-3 si possono dare altre spiegazioni). Attraverso questi primi passi e attraverso il conferimento del titolo di *datar* a raccolte sempre più ampie di pronunzie o esortazioni di Jhwh (il Decalogo; raccolte di parole profetiche; poi il libro del Deuteronomio) si arriverà alla nozione che tutta la Scrittura d'Israele è parola di Dio.

IV - LA PAROLA MEI VANGELI SINOTTICI — La parola ha rilievo, nei vangeli, soprattutto come parola di Gesù. Ma poiché la tradizione evangelica eredita dall'AT la nozione della parola come qualcosa di sostanzioso e pieno di efficacia, vedremo che anche la parola dell'uomo è significativa.

1. PAROLA E AZIONE DI GESÙ - L'immagine evangelica di Gesù ci è data in parte dal suo parlare, in parte dal suo agire. Fin dall'antichità il contenuto dei vangeli è stato suddiviso in queste due grandi categorie: "le cose dette" e "le cose fatte" da Gesù (Papia, II secolo d.C.). Ma tra le due non c'è opposizione: Gesù parla anche attraverso quello che fa. Alla domanda di Giovanni Battista: «Sei tu colui che doveva venire, o dobbiamo aspettare un altro?», Gesù risponde con questo incarico affidato ai discepoli di lui: «Andate e annunziate a Giovanni ciò che *udite e vedete*» (Mt 11,4; cf. Lc 7,22). Anche nella valutazione della gente, i suoi atti (un esorcismo, nel caso specifico) sono definiti *didaché* (il sostantivo che deriva dal verbo *diddskein,* insegnare, quindi: insegnamento, istruzione, dottrina: Mc 1,27). Cf. Lc 24,19: «Profeta potente in opere e in parole» (definizione simile a quella di Mosè in At 7,22). Nel cristianesimo primitivo si è sottolineato ora l'uno ora l'altro di questi aspetti, a seconda delle situazioni: così Paolo, nelle sue lettere, che hanno carattere prevalentemente didattico e sono composte ad uso interno delle comunità, fa riferimento alle parole di Gesù e non alle sue azioni (cf. per es. le parole dell'ultima cena in ICor 11; le parole sulla fedeltà coniugale in ICor 7,10; Rm 12 sembra contenere allusioni a detti di Gesù inclusi nel discorso della montagna). I discorsi degli Atti, invece, sottolineano le opere potenti («Gesù accreditato presso di voi con prodigi, portenti e miracoli che per mezzo di lui il Signore operò in mezzo a

i

voi», At 2.22), ovviamente a causa della situazione missionaria in cui quei discorsi sono ambientati. Ma è giusto ricordare che, anche quando Gesù compie delle opere, esse ricevono il loro significato dalle parole che le precedono, le accompagnano o le seguono [Miracoli III, 6],

Gli evangelisti, e in taluni casi già le loro fonti, adoperano genericamente il termine 'parola' *(lògos)* per indicare i discorsi fatti da Gesù o le antologie di detti e massime di Gesù riunite in blocchi letterari (Mt 7,28; 19,1; 26,1; cf. Lc 9,28), oppure per indicare, sempre genericamente (in forma di sommario, con verbi all'imperfetto), la sua attività di insegnamento e/o predicazione (Mc 2,2; 4,33). Non molto dissimile è la funzione del termine *lògos* quando il soggetto, anziché essere Gesù, è la folla che ascolta la parola (Lc 5,1.15).

2. CONTENUTI O EFFETTI SPECIFICI - Da quest'uso generico si distaccano quei casi in cui la parola ha un contenuto specifico, per es. "la parola del regno" (Mt 13,19) o con un termine diverso "il vangelo del regno" (Mt 4,23; 9,35), e quelli in cui una parola particolare compie un certo effetto: possiamo così trovare una parola che suscita interesse (Lc 5,1: «La folla gli faceva ressa intorno ed ascoltava la parola»), una parola che suscita meraviglia (Mc 1,22: «e si stupivano del suo insegnamento»; cf. anche Lc 4.22). In Marco lo stupore della folla è attribuito all'autorità con cui Gesù insegnava, in Luca invece alla bellezza della sua eloquenza: «Erano stupiti per le parole piene di grazia che pronunziava».

In un caso la parola di Gesù è ricordata come parola di predizione: «Pietro si ricordò delle parole che Gesù gli aveva detto...» (cioè che Pietro lo avrebbe rinnegato, Me 14,72; cf. parr. Mt 26,75 e Lc 22,61). Altrove è ricordata come parola che affligge: «Il giovane se ne andò rattristato» (Mc 10,22). Ma essa affligge perché è al tempo stesso una parola che esige: «Va', vendi quello che hai e dallo ai poveri poi vieni e seguimi» (Mt 19,21).

C'è un caso in cui Gesù, con un suo intervento, si propone di mettere in imbarazzo i suoi interlocutori: «Voglio farvi anch'io una domanda», greco lett.: «Vi interrogherò una parola», ossia: «Vi porrò anch'io una parola d'interrogazione» (Mt 21,24 e parr.).

Mc 8,38 (e par. Lc 9,26) suggerisce l'idea che delle parole di Gesù ci si possa vergognare. In realtà il detto associa le parole di Gesù alla sua stessa persona; poi, più che di vergogna si dovrebbe parlare di viltà o di codardia. Il passo si riferisce all'ipotesi di un rinnegamento di Cristo e delle sue parole per paura dei persecutori: «Chi si sarà vergognato di me e delle mie parole, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui». La fonte Q ha un analogo avvertimento, che però sostituisce alla vergogna il rinnegamento: Mt 10,32s e par. Lc 12,8s usano la coppia di verbi "riconoscere e rinnegare". In questi due passi tuttavia l'oggetto è soltanto la persona di Gesù e non anche la sua parola.

Lc 5,1 descrive Gesù che predica "la parola di Dio". L'espressione è rara nei vangeli sinottici: essa crea l'impressione di un'analogia fra questo predicare di Gesù e quello della chiesa primitiva, come risulta da vari passi degli Atti degli Apostoli. Se ricordiamo che la scena descritta in Lc 5,4-11 si trova esclusivamente in Luca ed è probabilmente una sua creazione, possiamo anche pensare che lo stesso evangelista abbia ritoccato il preambolo (che ha delle analogie con Mc 1,16s e Mt 4,18s da un lato, e con Mc 4,1 e Mt 13,ls dall'altro) introducendovi una formula corrente nel suo secondo libro a Teofilo (gli Atti degli Apostoli). Si possono citare qui altri due passi nei quali, sempre nel terzo Vangelo, si attribuisce a Gesù l'uso dell'espressione "la parola di Dio": si tratta di Lc 8,21 e 11,28: «Quelli che ascoltano la parola di Dio e la osservano». Anche in questi due casi il linguaggio di Luca potrebbe aver assunto sfumature del linguaggio ecclesiastico primitivo. L'assenza di paralleli per il secondo passo non permette raffronti; per il primo, invece, il passo parallelo di Marco ha: «Chi fa la volontà di Dio» (Mc 3,35), e quello di Matteo: «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 12,50). Il confronto fa risaltare il carattere secondario della formulazione lucana.

3. PAROLA AUTOREVOLE ED EFFICACE - Già i passi che accennano all'interesse e alla meraviglia con cui la parola di Gesù veniva ascoltata e ricercata dalla folla (sopra IV, 2) attestano implicitamente l'autorità di quella parola. In un caso essa è anche menzionata esplicitamente: «Li ammaestrava come uno che ha autorità e non come gli scribi» (Mc 1,22).
Il carattere autorevole della parola di Gesù emerge anche dalla parabola conclusiva del discorso della montagna: «Chi ascolta queste mie parole e le mette in pratica può essere paragonato a un uomo saggio che costruì la sua casa sulla roccia» (Mt 7,24; cf. anche par. Lc 6,46), e dal brano delle antitesi, nello stesso discorso: «Avete inteso che fu detto agli antichi. Io invece vi dico» (Mt 5,21s.27s.31s.33s.38s.43s). Cioè talmente evidente che Matteo sposta alla fine del discorso della montagna l'osservazione sull'autorità dell'insegnamento di Gesù che in Marco si trova in 1,22: egli non insegnava come i loro scribi (Mt 7,29; cf. anche Lc 4,32). Un aspetto particolare dell'autorità intrinseca della parola di Gesù è quello della sua efficacia. In questo, i vangeli si ricollegano all'AT e al valore che esso attribuisce alla parola. Mt 8,16 riferisce che Gesù «scacciò gli spiriti con la sola parola e guarì tutti gli infermi». È soltanto Matteo che ha questo particolare: "con la parola". Il passo parallelo di Lc 4,40 dice: «Egli li guarì imponendo le mani sopra ciascuno di loro». Marco invece non indica il modo dell'intervento di Gesù (1,32-34). L'efficacia della parola è attestata anche dalla richiesta attribuita al centurione (fonte Q): «Di' una parola e il mio servo sarà guarito» (Lc 7,7; cf. par. in Mt 8,8), e dalla replica di Simone all'ordine di gettare le reti per la pesca: «Maestro, abbiamo faticato tutta la notte... però, sulla tua parola, getterò le reti» (Lc 5,5).
V 4. IMPORTANZA DELLA PAROLA UMANA - Anche quando non ha un'efficacia dinamica, la parola non è mai insignificante: essa ha un suo peso anche là dove non si tratta della parola di Gesù. È Gesù stesso a ricordare ai discepoli l'importanza delle loro parole: «In base alle tue parole sarai giustificato, e in base alle tue parole sarai condannato» (Mt 12,37). Perciò gli uomini, nel giorno del giudizio, dovranno rendere conto delle loro parole (Mt 12,36). La parola infatti non è una cosa estemporanea e fuggevole, alla quale non va attribuita importanza; al contrario, essa è l'espressione della realtà interiore dell'uomo: «L'uomo buono trae fuori il bene dal prezioso tesoro de! suo cuore; l'uomo cattivo, invece, dal suo cattivo tesoro trae fuori il male. Con la bocca infatti si esprime tutto ciò che si ha nel cuore» (Lc 6,45). Perciò quando la parola dell'uomo è buona, ben fondata e ben orientata, è efficace. Alla donna cananea che aveva replicato bene alla sua osservazione Gesù risponde: «A motivo di questa tua parola, va' pure! Il demonio è già uscito da tua figlia» (Mc 7,29). In questo caso è Marco a mettere in evidenza l'importanza della parola nella risposta di Gesù. Mt 15,28 ha semplicemente: «O donna, grande è la tua fede!». - LA PAROLA NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI — Qui predomina largamente l'uso di *lògos* per indicare la predicazione cristiana, per lo più in passi dove equivale praticamente a vangelo (più di trenta volte). In altri casi il termine 'parola' si riferisce in modo specifico a una predicazione fatta da una persona (cf. 2,22.40.41, ecc.).

Come equivalente di vangelo, 'parola' è usata a volte senza alcuna specificazione (nove volte), oppure è precisata con un complemento: "parola di Dio" (12 volte), "parola del Signore" (7 volte), "parola del vangelo" (1 volta), "parola di salvezza" (1 volta), "parola della sua grazia" (2 volte), oppure con un pronome riferito a Dio ("la tua parola", 4,26). Non tutti i manoscritti concordano nell'uso di "parola di Dio" e "parola del Signore": un certo numero di varianti attesta la facilità con cui i copisti alternavano queste due formule.
«Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualunque altro comandamento trova il suo culmine in questa espressione [gr.: parola]: "Amerai il tuo prossimo come te stesso"» (Rm 13,9).

Nella prima lettera ai Corinzi il tema della parola è sviluppato soprattutto nella contrapposizione fra la parola di sapienza e di conoscenza che i corinzi

i

apprezzano e ricercano, e la predicazione della croce (1,18) su cui Paolo ha impostato la sua attività di evangelizzazione a Corinto (cc. 1-2). Un aspetto derivato di questa contrapposizione è anche il contrasto fra «le parole di quelli che si sono gonfiati» e il regno di Dio che non consiste in parole ma in opere (4,19-20); e il contrasto fra i doni di profezia e di sapienza (12,8) e il dono delle lingue (14,19) che, pur procedendo dal medesimo Spirito, non hanno la medesima efficacia per l'edificazione della comunità.

Nella seconda lettera ai Corinzi Paolo oppone la limpidezza della sua predicazione a coloro che falsificano la parola di Dio (4,2) o cercano di smerciare la loro interpretazione con tecniche da ciarlatani (2,17), ricorrendo anche al sistema del discredito della 'concorrenza' e facendo circolare sul conto di Paolo voci malevole («La sua parola è dimessa», 10,10; «profano nell'eloquenza», gr.: nella parola, 11,6).

2. ESPRESSIONI SINONIME - Più che il termine lucano di 'parola' Paolo ama usare altri sostantivi o espressioni equivalenti, che accentuano taluni aspetti particolari.

a. *Vangelo* - Molto spesso egli definisce la sua predicazione con il termine *euanghélion,* evangelo (oggi chiamato più correntemente vangelo). Così facendo, egli la caratterizza come buona nuova, buona notizia. ICor 15,3-5, che è forse il più antico sommario del *kèrygma* apostolico, è presentato da Paolo con queste parole introduttive: «Vi richiamo, fratelli, il vangelo che vi ho annunziato» (15,1); in 9,19 egli riassume la sua attività apostolica così: «Guai a me se non predico il vangelo!». Egli ha coscienza di essere stato «consacrato al [gr.: appartato o separato per il] vangelo di Dio» (Rm 1,1). Gesù esortava a non vergognarsi delle sue parole, Paolo afferma di non vergognarsi del vangelo (Rm 1,16). Il vangelo è la molla e il criterio di tutto il suo operare: «Tutto faccio per il vangelo» (ICor 9,23), e pertanto lo impone anche come criterio per la fede e la predicazione nelle sue comunità: «Se un angelo disceso dal cielo annunciasse a voi un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia votato alla maledizione divina!» (Gal 1,8; cf. anche 2Cor 11,4, dove sono messi in parallelo la predicazione di un Gesù diverso, di uno Spirito diverso e di un altro vangelo). In Filippesi parla del combattimento per il vangelo (4,3), del servizio del vangelo (2,22), della collaborazione (gr.: comunione o partecipazione) al vangelo (1,5), del fortificarsi nel vangelo (1,7), del credere nel vangelo (1,27) con espressioni che ricordano quelle usate dagli Atti degli Apostoli a proposito della parola. Si veda in particolare la corrispondenza fra ICor 15,1 e At 8,4.

È istruttivo il confronto fra Rm 1,16 e ICor 1,18. Nel primo passo il vangelo è definito un'energia operante di Dio (gr.: *dynamis),* nel secondo, la parola della croce è chiamata potenza di Dio (gr., di nuovo: *dynamis).* Se ne può ricavare che vangelo e parola della croce, essendo tutt'e due *dynamis* di Dio, sono equivalenti fra loro.

b. *Predicazione* - Un altro termine paolino è *akoé,* predicazione. Esso sottolinea, nella predicazione, il momento del suo ascolto (da *akoùein,* ascoltare). In Rm 10,17 Paolo è forse influenzato dalla citazione di Is 53,1 fatta al v. 16; perciò prosegue (v. 17) affermando che «la fede dipende dalla predicazione *[akoé]*, e la predicazione si realizza per mezzo della parola [*rhéma*] dì Cristo». In Gal 3,2 e 3,5 contrappone le opere della legge all'ascolto della predicazione; quest'ultima è la via per cui i galati hanno ricevuto lo Spirito, non quell'altra. Particolarmente importante è ITs 2,13: «Ricevendo dalla nostra voce la parola di Dio [gr.: la parola della predicazione di Dio, oppure: la parola della predicazione, (cioè) di Dio], l'avete accolta non come parola di uomini, ma, come è realmente, parola di Dio, la quale è potenza in voi che credete». Certamente i tessalonicesi hanno udito le parole umane pronunciate dall'uomo Paolo, ma la percezione che attraverso quelle parole essi erano raggiunti e afferrati dall'iniziativa e dalla grazia di Dio era prodotta in loro dalla fede con cui ricevevano la predicazione. Quest'aspetto del rapporto fra l'apostolo e i suoi ascoltatori è accennato dalle ultime parole citate: «in voi che credete», e forse

anche dall'uso del termine *akoé,* predicazione. Esso indica infatti l'ascolto non solamente fisico, ma anche sottomesso e obbediente.

c. *Testimonianza* - Un altro termine ancora è quello di *martyrion* (testimonianza). Più avanti, per il moltiplicarsi di casi in cui la testimonianza suprema dei credenti veniva data in occasione di persecuzioni e di morte violenta, il termine acquisterà il senso, che ora ha nelle lingue moderne derivate dal latino, di 'martirio'. A Corinto, la "testimonianza di Cristo" si è stabilita con grande solidità (ICor 1,6): si tratta, com'è evidente, della predicazione del vangelo fatta da Paolo.

3. L'EFFICACIA DELLA PAROLA - Mentre nel caso di Gesù l'efficacia della sua parola risultava soprattutto dalla descrizione dei suoi effetti (a causa del genere letterario dei vangeli, centrati sulla narrazione e predicazione di fatti), nelle lettere l'efficacia della parola risulta in modo più teorico: non dalla descrizione degli effetti della parola, ma dalla loro enunciazione. Così Paolo può parlare di "parola della fede" (Rm 10,8), "parola deliavita" (Fil 2,16), "parola della riconciliazione" (2Cor 5,19), "parola di verità" (Col 1,5). Attraverso la parola, è la verità di Dio e dell'annunzio evangelico che raggiunge gli ascoltatori. Così anche con gli altri termini sinonimi: attraverso la "buona notizia" (vangelo) e attraverso la testimonianza, Dio stesso e il suo Figlio si fanno incontro agli ascoltatori della predicazione apostolica. Cf. "vangelo di Dio" (lTs 2,2.8.9; 2Cor 11,7; Rm 1,1), "vangelo di Cristo" (lTs 3,2; ICor 9,12.18; 2Cor 2,12; 9,13; 10,14; Fil 1,27; Gal 1,7; Rm 15,19), "vangelo del Figlio suo" (Rm 1,9; cf. Rm 1,3), "vangelo della gloria di Cristo" (2Cor 4,4), "testimonianza di Dio" (ICor 2,1), "testimonianza di Cristo" (ICor 1,6).

4. IL RIFERIMENTO FONDAMENTALE - Se volessimo riassumere in un concetto centrale la ricchezza di specificazioni con cui Paolo descrive la parola che egli porta ai credenti e al mondo, dovremmo orientarci su ICor 1,23: «Noi predichiamo Cristo crocifisso». Ai corinzi, che cercano insegnamenti di sapienza e si affidano volentieri a propagandisti fiduciosi nella loro eloquenza umana, Paolo oppone la superiorità del suo vangelo definendolo "parola della croce" (ICor 1,18). Anche in altre lettere la testimonianza e la predicazione di Paolo sono definite in questi termini, cf. 2Cor 4,5: «Non predichiamo noi stessi, ma Gesù messia Signore»; Gal 3,1; e per la predicazione di altri: Fil 1,15-18 e Col 1,27. Predicare Cristo non significa annunziare una sapienza umana, ma corrisponde a «cosa che occhio non vide, né orecchio udi, né mai entrò in cuore di uomo: ciò che Dio ha preparato per quelli che lo amano» (ICor 2,9).

5. IL PUNTO DI PARTENZA - La centralità di Cristo nell'attività apostolica di Paolo è in rapporto diretto con l'evento della via di Damasco, che trasformò il fariseo Saulo in testimone di Gesù Cristo. È a quell'evento che egli fa risalire la sua predicazione. In un famoso passo autobiografico ne dà questa interpretazione: Dio rivelò «il Figlio suo in me, affinché io lo annunziassi [gr. *euanghehzomai* = affinché lo 'evangelizzassi', cioè "ne portassi il buon annunzio"] ai pagani» (Gal 1,16; cf. anche ICor 9,1 e 15,8-10). Però i passi autobiografici sono rarissimi negli scritti di Paolo: cf. in riferimento al suo passato, oltre a Gal 1,13-2,14, anche Fil 3,5-8; con riferimento alla sua attività apostolica si veda 2Cor 11,22-33; 6,4-10; ICor 4,9-13; lTs 2,1-2; 3,1-4. Naturalmente non si deve tener conto dei passi in cui Paolo parla dei suoi piani di attività e di viaggio, perché si tratta di particolari attinenti alla natura stessa della comunicazione epistolare e non di descrizione autobiografica. In questo ritegno a mettere in primo piano la sua persona, Paolo è coerente con la sua affermazione programmatica di 2Cor 4,5.

Può sorprendere che il vangelo predicato da Paolo, pur avendo la sua scintilla dinamica nell'incontro col Risorto sulla via di Damasco, non sia mai chiamato "vangelo della risurrezione". È vero che in ICor 15,14 Paolo scrive: «Se Cristo non fu risuscitato, è vana la nostra predicazione, vana è la nostra fede». Ma egli parla pochissimo della risurrezione, nonostante At 17,18 ne faccia, insieme con Gesù, il tema della sua predicazione (cf., oltre al c. 15 di

i

ICor, gli accenni di Rm 6,5 e Fil 3,10: Paolo si trovava a combattere contemporaneamente su due fronti, da un lato contro la chiesa di Gerusalemme che tendeva a minimizzare la novità del vangelo, dall'altro contro gli spiritualisti di Corinto che appellandosi a certe loro esperienze carismatiche sopravvalutavano gli effetti della conoscenza di Cristo e della comunione con lui. Da qui l'insistenza sulla "parola della croce" (ICor 1,18; cf. anche il v. 17).

6. IL FINE DELLA PAROLA - Il fine che Paolo si propone con la sua insistenza sulla parola, è di portare i suoi ascoltatori o i suoi lettori ad accogliere l'annunzio del vangelo, a interiorizzarlo fino ad esserne trasformati. In questo modo la parola di Dio rinnoverà il miracolo della creazione di Gen 1. Il paragone è di Paolo: «Il Dio che disse: "Brilli la luce nelle tenebre", è brillato nei nostri cuori per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge nel volto di Cristo» (2Cor 4,6), Come Dio ha fatto risplendere la luce nelle tenebre del caos primordiale, così la fa ancora risplendere attivando la predicazione apostolica. Di fronte a questo miracolo, che è creativo, tutto si relativizza: «Né la circoncisione né la mancanza di essa sono alcunché» (Gal 6,15): la sola cosa importante è "la nuova creazione" (ivi), che si compie in Cristo (2Cor 5,17). Perciò Col 3,16 può augurare: «la parola del Cristo abiti in voi con tutta la sua ricchezza».

7. IL RISCONTRO E IL LIMITE - L'eccellenza della parola predicata da Paolo, la potenza che egli attribuisce al suo vangelo, potrebbero anche lasciarci interdetti e propensi a considerare verosimile la critica di quanti hanno definito Paolo un leader ambizioso e autoritario. Ma non dobbiamo dimenticare che la sua teologia della parola ha un riscontro e un limite. Il riscontro è quello dello Spirito: «Nessuno può dire: "Gesù Signore" se non in virtù dello Spirito Santo» (ICor 12,3), come nessuno può invocare Dio come Padre *(Ab- bà)* se non è lo Spirito a renderci testimonianza che siamo figli di Dio (Rm 8,15s). Quindi la teologia di Paolo in senso stretto ("locus de Deo") e la sua cristologia dipendono dallo Spirito e sono saldamente ancorate alla sua testimonianza. E questo vale anche per la comunità e i suoi membri, cui sono dirette le parole citate (cf. anche ICor 12,11). Il limite della parola, poi, è l'escatologia: «Adesso conosco in parte, ma allora conoscerò perfettamente»; «Le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà» (ICor 13,8.12). Per quanto chiamata a svolgere una funzione fondamentale, la parola apostolica rimane provvisoria, partecipe della natura di chi la pronunzia, tesoro in vasi di creta (2Cor 4,7). Le sole "parole ineffabili" sono quelle che Paolo ode quando è rapito in paradiso (v. 2: al terzo cielo), «parole che non è possibile ad un uomo proferire» (2Cor 12,4). Tutte le parole umane, quelle dell'apostolo come quelle dei suoi collaboratori e quelle di tutti coloro che pronunziano nella chiesa una parola di profezia o di esortazione o di insegnamento (Rm 12,6-8; ICor 12,8-10; 14,1-6; ITs 5,14.20) devono essere valutate in rapporto alla rivelazione del Cristo crocifisso e risorto (cf. ICor 15,3s; Gal 1,16). Se non sono testimonianza di quella rivelazione, saranno parole vane.

VII - LA PAROLA NEGLI SCRITTI GIOVANNEI — Consideriamo ora il quarto Vangelo, le epistole giovannee e l'Apocalisse, senza entrare nella questione se l'autore sia uno o siano più; il carattere relativamente omogeneo di questi scritti ce lo consente [Giovanni: Lettere, Vangelo].

1. NEL QUARTO VANGELO - Nel linguaggio giovanneo può essere chiamato 'parola' un detto dei giudei (19,8.13: ciò che dicono a Pilato), della donna samaritana (4,39: la sua testimonianza ai concittadini su Gesù), di persone appartenenti alla cerchia dei primi discepoli dopo la risurrezione (21,23, a proposito della sorte del discepolo beneamato).

Può anche essere una parola dell'AT: «Perché si adempisse la parola che aveva detto il profeta Isaia» (12,38; cf. 15,25). Queste due formule non rispecchiano la ricchezza dei riferimenti giovannei all'AT, perché Giovanni non usa l'AT come un deposito di detti probanti, ma vi fa riferimento più spesso in modo allusivo; menziona i patriarchi e Mosè come personaggi noti ai lettori;

istituti ed eventi salvifici dell'antico patto (la manna, l'acqua viva, il serpente di rame, la tenda, la gloria, l'agnello, il tempio) come se tutto ciò portasse una parola di testimonianza a favore di Cristo, o di interpretazione della sua persona e della sua opera. In alcuni casi la parola è quella di Dio: essa è verità (17,17); Gesù la osserva (8,55) e l'ha data ai discepoli (17,14) e anche loro l'hanno osservata (17,6). Gli altri invece non hanno la parola dimorante in loro, perché non hanno creduto in colui che il Padre ha mandato (5,38). Perciò Gesù può anche dire: «La parola che voi ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato» (14,24), affermazione che corrisponde a quella di 14,9: «Chi ha visto me ha visto il Padre».

Su questo sfondo, che conferisce alla parola di Gesù un'autorità divina, prende rilievo la formula di 18,9 e 18,32, in cui l'adempimento di parole di Gesù è introdotto allo stesso modo dell'adempimento di parole della Scrittura («Doveva così adempiersi la parola che Gesù aveva pronunciato», greco lett.: «Affinché si adempisse la parola che aveva detta», molto simile alla formula di adempimento di Matteo).

Quanto alle parole di Gesù, il quarto Vangelo ne parla in contesti e con espressioni abbastanza diversi da quelli dei vangeli sinottici. Ne parla come di qualcosa che è o dev'essere ascoltato (14,24) o che non lo è (8,43). E se non lo è, allora diventa impossibile comprendere il messaggio di Gesù, il suo discorrere di Dio («il mio linguaggio», gr. *latta,* 8,43). Perciò in 5,24 ascoltare la parola di Gesù è parallelo con credere a colui che lo ha mandato: ascoltarlo vuol dire avere la vita eterna (ivi), essere già passati attraverso il processo di purificazione compiuto mediante la sua parola (15,3). Egli ha «parole [*rhémata*] di vita eterna» (6,68).

Come nei vangeli sinottici, la parola di Gesù ha tutte le caratteristiche della parola efficace e dinamica già proprie della parola di Dio nell'AT: non solo purifica, come abbiamo visto, ma giudica: «Colui che mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo giudica: la parola che pronunciai, quella lo giudicherà nell'ultimo giorno» (12,48).

Il termine *logos* (parola) è usato nel prologo di Giovanni per insegnare il carattere incomparabile della persona di Gesù. Con chiaro riferimento a Gen 1,1 la prima proposizione insegna che «in principio» non c'è stato l'atto creativo di Dio perché prima ancora «era il Verbo» *(Lògos).* La seconda e la quarta proposizione (1, lb e 2a) insegnano la comunione personale del Verbo con Dio. La terza proposizione raggiunge il livello più alto della cristologia affermando la natura divina del Verbo: «E Dio era il Verbo», ove soggetto è "il Verbo", mentre Dio, senza articolo, è il predicato. Non nel senso che si identifichino (nonostante 10,30 e 14,9, che però hanno un senso più profondo di quello immediatamente apparente), ma nel senso che il Verbo è Dio nel suo operare (Cullmann, *Cristologia*), è Dio che si rivela, comunicando agli uomini il dono della verità (1,14.17) mediante il Verbo che si fa carne (1,14), che ci permette di contemplare la sua gloria (ivi) e che ci porta la luce e la vita (1,4). In quest'uso di *lògos* possono essere confluiti il *lògos* stoico (principio razionale dell'universo), la parola creatrice dell'AT, la sapienza personificata del giudaismo post-esilico, le speculazioni di Filone Alessandrino che traduce in termini di *lògos* ciò che il giudaismo del secolo precedente esprimeva in termini di *sophia* (sapienza): però «per intendere rettamente i primi versetti del prologo, dobbiamo avere sempre nell'orecchio il versetto 14 intorno al *Lògos* fatto carne» (Cullmann, *Cristologia*): non è l'astratto *lògos* stoico, ma «un *Lògos* che diviene uomo e proprio per questo è *Lògos*» (ivi). L'identificazione di Gesù Cristo con la parola si trova anche in lGv 1,1 («il Verbo della vita») e in Ap 19,13 («il Verbo di Dio»), Invece non può essere considerata qui la formula trinitaria di lGv 5,7 che elenca «il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo», che è probabilmente una glossa marginale non anteriore al 400 d.C. penetrata poi nel testo della Vulgata.

Anche in Giovanni, come nei vangeli sinottici, è grazie alla parola che si

perviene alla fede: non soltanto grazie alla testimonianza della samaritana su Gesù («mi ha detto tutto ciò che avevo fatto»), ma molto di più per la parola stessa di Gesù: «Noi stessi abbiamo udito e sappiamo che è veramente lui il Salvatore del mondo» (Gv 4,39-42). Chi ha accolto le parole di Gesù sa che Gesù è uscito da Dio e crede che il Padre è colui che lo ha mandato (17,8). Però non basta l'ascolto, anche se si tratta di un ascolto particolare, che confina da un lato col credere e dall'altro coll'obbedire: si ricordi la frequenza con cui compare in Giovanni l'espressione «osservare la mia parola» (cf. per es. 8,51; 14,23; 17,6). Grandiose promesse sono collegate all'osservanza della parola di Gesù; «Se qualcuno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e faremo dimora presso di lui» (14,23).

Un'altra espressione tipicamente giovannea per esprimere l'attaccamento riconoscente e sottomesso alla parola di Gesù è quella del "rimanere" *(rnénein):* «Se rimanete nella mia parola, siete veramente miei discepoli» (8,31). Anche a questo è collegata una promessa; soltanto attraverso questo attaccamento alla parola (che si contrappone a un entusiasmo effimero e superficiale) si può arrivare alla pienezza della verità e della libertà: «Se rimanete nella mia parola... conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (8,31). Perché questo succeda bisogna che la parola si conquisti uno spazio nell'uomo: «Voi cercate di uccidermi, perché la mia parola non trova posto in voi» (8,37); o, con un'altra espressione tipica di Giovanni, bisogna che l'uomo sia nato da Dio, sia dalla verità, sia dall'alto e non dal basso: «Chi è da Dio ascolta le parole di Dio. Per questo voi non ascoltate, perché non siete da Dio» (8,47); cf. il discorso di Gesù a Nicodemo: «Se uno non è nato dall'alto [cioè dal cielo, da Dio, cf. 3,31], non può vedere il regno di Dio» (3,3). (Giovanni, Vangelo; Gesù Cristo II, 2b]

2. NELL'APOCALISSE - Un'attenzione particolare merita l'Apocalisse per il suo modo di usare il termine 'parola' (oltre a 19,13 che è già stato considerato sopra in VII, 1): Giovanni lo impiega per alludere al libro stesso dell'Apocalisse (1,3; 22,6.7.9.10.18). Esso però non è mai definito "parola di Dio", ma al massimo parola profetica. "Parole di Dio" (al plurale) è usato in 19,9 e 17,7 in riferimento a specifiche cose dette da Dio, anche per mezzo dei profeti (10,7). Al singolare, invece, "parola di Dio" è usato per indicare la testimonianza resa dai martiri (20,4) o dallo stesso autore dell'Apocalisse (1,2) che si trovava nell'isola di Patmos «a causa della parola di Dio e della testimonianza di Gesù Cristo» (1,9). Qui "di Dio" e "di Gesù Cristo" sono genitivi del soggetto, non dell'oggetto: non descrivono ciò che Giovanni predicava, ma la parola detta da Dio e la testimonianza resa da Gesù Cristo: chiamato alla fede da quella parola e da quella testimonianza, Giovanni è diventato un testimone egli stesso di quel messaggio di salvezza. È lo stesso messaggio di salvezza che è stato conservato dalla chiesa di Filadelfia (3,8.10). II greco usa qui lo stesso verbo già incontrato nel quarto Vangelo e lì tradotto con "osservare la parola".

VIII - LA PAROLA NELLA LETTERA AGLI EBREI — Il tema della lettera è indicato fin dai primi versetti: «Iddio, che nel tempo antico aveva parlato ai padri nei profeti, in una successione e varietà di modi, in questa fine dei tempi ha parlato a noi del Figlio» (1,1-2a). Più che una lettera, Ebrei è un trattato religioso mirante a presentare Gesù Cristo come parola definitiva di Dio, superiore a quelle precedenti.

Nel c. 4 troviamo una digressione sulla parola di Dio, che potrebbe anche essere un inno in due strofe, così ricostruito: «Vivente infatti è il Verbo di Dio, e attivo, più tagliente d'ogni spada a doppio taglio, penetrante fino alla saldatura d'anima e spirito, di giunture e midolla; discernente disposizioni e pensieri del cuore. Non c'è creatura che sfugga alla sua vista, ma ogni cosa è nuda e scoperta ai suoi occhi. È a lui che siamo tenuti a rendere conto». Altri preferiscono riferire il "lui" della seconda strofa a Dio e non al Verbo; ma anche in questo caso rimane fortemente accentuata l'identità divina del Verbo che coincide praticamente con Dio stesso.

Nel resto della lettera, 'parola' può indicare l'AT (2,2) oppure la

predicazione cristiana (13,7) o l'epistola stessa (13,22).

IX - VERSO LA PAROLA SCRITTA (NT) — Occasionalmente, con *lògos* i vangeli sinottici fanno riferimento a testi scritti dell'AT, per es. in Lc 3,4. Nelle citazioni di adempimento caratteristiche del Vangelo di Matteo, invece, non si trova *lògos* nella formula introduttiva; ma esso è implicito nei participi *tòrethén* (quello che fu detto) e *légontos* (che disse). Quest'ultimo segue generalmente il nome dello scrittore biblico citato. Citazioni e formula hanno una finalità cristologica: mostrare che Cristo è lo sbocco di quello che fu detto prima di lui. La parola pronunziata da Dio nel passato trova ora il suo compimento (cf. Mt 5,17). Ci troviamo in una situazione intermedia, in cui la parola si riferisce sì a ciò che "dissero" i profeti o altri autori biblici, ma di questo l'evangelista ha conoscenza attraverso il testo scritto delle loro profezie. Così quest'uso può rappresentare una transizione verso l'impiego di *lògos* per indicare la predicazione apostolica non solo nella sua forma orale, ma anche in quella scritta. Luca, come abbiamo visto, indica con *lògos* la predicazione e l'insegnamento della chiesa, per es.: «Le cose *[lógori]* intorno alle quali sei stato catechizzato» (Lc 1,4), ma nel prologo degli Atti sposta il significato alla parola scritta: «Il libro [gr.: *lógori*] precedente l'ho dedicato ad esporre tutto ciò che Gesù ha operato» (At 1,1). Invece è ancora pre-sinottico l'uso di *lògos* nella spiegazione della parabola del seminatore (perché lo ritroviamo in tutt'e tre le stesure della parabola): Mc 4,14-20; Mt 13,19-23; Lc 8,11-15. In questi tre passi, l'interesse di Luca si porta sull'identificazione seme parola, cioè sulla predicazione e l'insegnamento della chiesa, mentre quello di Marco, anche nella spiegazione, è orientato sulla figura del seminatore: «Il seminatore semina la parola» (Mc 4,13), indirizzando il lettore a un'interpretazione personale (seminatore = Cristo, o seminatore = apostoli).

Anche nelle lettere di Paolo, nonostante il suo interesse vada specialmente alla parola predicata, non mancano spunti che preludono alla considerazione della parola scritta che diventerà poi il canone neotestamentario.

Anche in Paolo si può citare come tappa preparatoria l'uso che egli fa dell'AT, alla luce di quanto scrive in 2Cor 3. Paolo cita l'AT 93 volte, oltre ad avere una quantità difficilmente calcolabile di reminiscenze scritturali. Paolo usa l'AT non leggendolo letteralmente, in una meccanica ricerca di "prove scritturali" come diventerà poi l'abitudine di alcuni scrittori cristiani: più che dall'AT a Cristo, Paolo va da Cristo all'AT, per poi tornare da lì alla vita cristiana (Campenhausen, *Bibel*).

Una seconda tappa preparatoria è l'uso di tradizioni pre-paoline: confessioni di fede (ICor 12,3; Rm 10,9; ICor 8,6; Rm 4,25; l,3b-4a), inni (Fil 2,6-11; Col 1,13-20), testi liturgici (ICor 11,23-26). Citando quei documenti Paolo non sembra avere nessun complesso di inferiorità: pur essendo tradizionali, non hanno ancora la fissità e l'autorità dello scritto canonico. Non sembrano essere "parola di Dio" più di quanto lo sia la predicazione orale (lTs 2,13).

Un altro passo verso la parola scritta è l'esistenza stessa delle lettere. Certo né Paolo né coloro che le hanno ricevute pensavano a qualcosa di più dello scritto occasionale, prezioso a causa del rapporto di conoscenza reciproca che legava mittente e destinatari. Ne è prova il fatto che per quasi tutto il I secolo d.C. non sono mai citate e Luca stesso, nel comporre gli Atti degli Apostoli, non sembra conoscerne l'esistenza, neppure come semplici fonti d'informazione, meno che mai come primi documenti delle future Scritture cristiane. Ma rappresentano un possibile avviamento in quella direzione i passi in cui Paolo stesso fa riferimento ai suoi scritti all'interno del suo epistolario: ICor 5,9 con l'allusione alla lettera scritta precedentemente; 2Cor 2,2-4; 7,8ss, in cui Paolo si riferisce alla lettera di rimprovero, scritta con molte lacrime; Col 4,16 che raccomanda di far leggere la lettera anche nella chiesa di Laodicea. Non solo questo passo, ma anche i precedenti presuppongono che le lettere di Paolo siano custodite, o per lo meno ricordate nel loro contenuto.

Senza nulla detrarre al valore canonico conferito col passar del tempo

i

all’epistolario, non dobbiamo dimenticare il suo carattere originario di parola contingente, immediata, rivolta a precisi destinatari. È questo carattere originario che consente di designare anche la raccolta canonica col termine di ‘parola’.

1109 Pietro

i

PASQUA

I - LA PASQUA BIBLICA — Il termine “pasqua” proviene dalla trascrizione greca e latina, *pascha,* di una parola originale ebraica e aramaica, rispettivamente *pesah* e *pasha',* che rimanda a sua volta ad un verbo *pasah,* che significa “passare”, “saltare”. Da qui proviene il significato del sostantivo: “festa” (danza) e “passaggio”. La celebrazione della pasqua sta al centro e al cuore dell’esperienza biblica, perché è connessa con l’evento fondante del popolo di Dio: l’esodo e l’alleanza. Per mezzo della celebrazione della pasqua si attualizza l’evento di salvezza nella forma liturgica. Al modello o schema della pasqua biblica si rifanno anche i testi del NT per interpretare l’azione salvifica di Gesù. Nel culto cristiano come “memoriale” si prolunga l’evento salvifico di tutta la storia biblica, che culmina in Gesù, morto e risuscitato.

1. LA PASQUA NELLE TRADIZIONI DELL’ESODO - Nell’attuale raccolta dei testi di Es 12-13, collegati con la pasqua, sono menzionati il rito dell’agnello, quello degli azzimi e il riscatto dei primogeniti. L’immolazione dell’agnello precede storicamente l’esperienza di esodo degli ebrei in quanto è il rito dei nomadi che, prima di partire per i pascoli di primavera, immolano nottetempo l’agnello e aspergono con il sangue i sostegni della tenda per proteggere uomini e animali dagli attacchi dello spirito malvagio. Questo rito dell’agnello viene connesso con l’esodo dal giorno in cui un gruppo di ebrei lascia l’Egitto aggregandosi ai pastori o nomadi in una notte di luna piena di marzo/aprile del 1250 circa a.C. La festa degli azzimi, pani non lievitati, è associata attualmente alla pasqua. Essa è un rito agricolo di primavera assunto dagli ebrei dalle usanze degli abitanti del Canaan. Il sacrificio dei primogeniti invece, praticato dalle popolazioni del Canaan, è stato sostituito con l’offerta di un primogenito di animali. Questi tre riti attualmente sono riferiti all’esperienza di esodo e posti sotto l’autorità legislativa di Mosè.

a. *La storia delle tradizioni e la pasqua* - Le disposizioni legislative sulla pasqua interrompono il racconto dei “segni” o piaghe con le quali il Signore colpisce la potenza dell’Egitto per liberare gli ebrei oppressi (Es 12,1-13,16). Al centro di questa raccolta legislativa, disposta però in forma narrativa, viene raccontato il decimo “segno” o piaga, la morte dei primogeniti egiziani (Es 12,29-34). Per quanto riguarda la struttura letteraria e il valore storico di questo complesso di testi pasquali si devono fare alcune osservazioni che tengono conto della genesi e dello sviluppo delle tradizioni del Pentateuco.

Si tratta di una raccolta di carattere legislativo liturgico, che assume in alcuni casi un accento catechistico. Infatti il genere letterario dei codici biblici non deve essere confuso con un arido elenco di prescrizioni. La legge è prima di tutto un’istruzione e rivelazione della volontà di Dio. Questa riguarda un fare ed un agire come risposta riconoscente e gioiosa a quello che Dio ha fatto gratuitamente per la salvezza del suo popolo. Anche il fatto dell’attribuzione a Mosè di questi testi deve essere collocato nella stessa ottica. Mosè sta all’origine di quel processo che ha condotto alla celebrazione rituale della pasqua come è descritta nel libro dell’Esodo. Perciò anche se nel testo attuale sono condensate prescrizioni e usanze tardive (VII-V secolo a.C.), congiunte con un nucleo arcaico, esse rientrano nell’unica prospettiva della pasqua di liberazione, di cui Mosè è stato l’animatore e profeta.

Il testo biblico si può suddividere tenendo conto delle tradizioni storiche che stanno alla sua origine. Una prima parte del testo attuale (Es 12,1-14) risente dello stile della tradizione sacerdotale, maturata durante l’esilio e il post-esilio. Essa presenta le prescrizioni rubricali circa il sacrificio dell’agnello e il pasto pasquale. Alla stessa tradizione appartengono le norme relative alla festa degli azzimi (Es 12,15-20). Ad una tradizione o livello più antico, chiamato jahwista, dell’epoca di Davide-Salomone, risale il testo di Es 12,21-27. In questo brano si possono riconoscere alcune riletture della tradizione deuteronomistica, che trae il suo impulso dalla riforma di Giosia e si sviluppa durante l’esilio e il post-esilio. Essa riguarda la spiegazione del rito dell’agnello pasquale in forma di catechesi familiare. Alla stessa tradizione jahwista appartiene la sezione narrativa sulla

morte dei primogeniti egiziani, la spoliazione degli egiziani e la partenza degli ebrei dall'Egitto (Es 12,29-39). Il c. 12 si conclude con un altro piccolo brano della tradizione sacerdotale riguardante le prescrizioni circa il pasto pasquale (Es 12,40-51). Questa stessa tradizione si prolunga nei primi versi del capitolo tredicesimo sulla consacrazione dei primogeniti (Es 13,1-2). Il racconto prosegue con la tradizione antica jahwista, in cui si riconoscono alcune aggiunte deuteronomistiche. Si spiega in questo brano il significato degli azzimi in forma di catechesi familiare (Es 13,3-10). Infine un brano della stessa tradizione riporta le prescrizioni e il significato religioso della consacrazione dei primogeniti (Es 13,11-16).

b. *L'agnello pasquale* - La celebrazione rituale della pasqua ha il suo centro nella consumazione dell'agnello. Questo rito si ricollega alle usanze primaverili dei nomadi. Questi prima di partire per i pascoli, dopo l'inverno, cercano di propinarsi le divinità protettrici con il sacrificio dell'agnello. Il testo attuale dell'Esodo conserva alcuni indizi di questa usanza arcaica e del suo significato. La pasqua infatti deve essere celebrata all'inizio dei mesi, al primo mese dell'anno. Nell'antico calendario era il mese delle spighe (*Abib*); dopo l'esilio, secondo il calendario babilonese, il mese di *Nisan* (Es 12,2). Al dieci di questo mese deve essere messo da parte un agnello, corrispondente a quanto può consumarne una famiglia. Esso deve essere senza difetto, maschio, nato nell'anno (Es 12,5). A questo rito di consacrazione segue l'uccisione dell'agnello al 14 del mese, alla sera. Quello che viene sottolineato non è la morte dell'animale, ma il valore simbolico del sangue, con il quale si aspergono i sostegni della tenda. Questo rito ha una funzione apotropaica, cioè tiene lontane le disgrazie o lo sterminatore (Es 12,13.23). Anche la forma della cottura dell'agnello, arrostito, e la sua consumazione totale con il pane non lievitato e le erbe amare lattuga selvatica rimandano alle usanze dei nomadi. Una conferma viene anche dalla tenuta di viaggio: «Ecco in qual modo lo mangerete: con i fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano. Lo mangerete in fretta» (Es 12,11).

Ma questo antico rito nomadico assume un significato nuovo con l'esperienza dell'esodo. Esso diventa il segno e rito memoriale del passaggio del Signore e del passaggio del popolo alla libertà. La serie di prescrizioni infatti si conclude con questa solenne dichiarazione: «È la pasqua del Signore». E si spiega subito dopo: «In quella notte io passerò per il paese dell'Egitto, colpirò ogni primogenito nel paese d'Egitto. Il sangue sulle vostre case sarà il segno che voi siete dentro. Io vedrò il sangue e passerò oltre, non vi sarà per voi flagello di sterminio, quando colpirò il paese d'Egitto. Questo giorno sarà per voi un memoriale. Lo celebrerete come festa del Signore, di generazione in generazione lo celebrerete come rito perenne» (Es 12,12-14).

Il vocabolo ebraico *pesah* dal suo significato originario, connesso con la radice *pasah,* "danzare/saltare" (cf. IRe 18,26), viene reinterpretato in chiave religiosa come "passaggio". Il Signore è passato oltre, ha salvato il suo popolo dalla morte dei primogeniti. Questo significato è ripreso nella piccola catechesi familiare dove il padre risponde alla domanda dei figli: «Che significato ha questo atto di culto?». Il padre dice: «È il sacrificio della pasqua per il Signore, il quale è passato oltre le case degli israeliti in Egitto, quando colpì l'Egitto e salvò le nostre case» (Es 12,26-27). Il significato attualizzante della pasqua è espresso dal termine ebraico *zikkaròn*, "memoriale". La pasqua è memoriale non nel senso di un anniversario, in cui si ricorda un fatto del passato, ma in quanto è un'esperienza che si rivive ogni volta che la si evoca nei simboli del rito.

Con la riforma di Giosia nel VII secolo la pasqua diventa una delle tre grandi feste-pellegrinaggio al santuario centrale di Gerusalemme. Essa tuttavia conserva il suo significato familiare attraverso il pasto dell'agnello, al quale possono partecipare solo i figli di Israele o quelli che sono ad essi assimilati, come il forestiero domiciliato e circonciso (Es 12,43-49).

c. *Gli azzimi e i primogeniti* - Il rituale degli azzimi *(*ebr. *massài)* è connesso con l'usanza primaverile agricola di iniziare l'anno nuovo con il primo raccolto dell'orzo (cf. Dt 16,9). Tale inizio, o consacrazione, era espresso simbolicamente

con l'eliminazione del vecchio lievito. Il rito degli azzimi è stato associato a quello dell'agnello, festa di primavera dei nomadi, assumendone anche il significato storico e salvifico. Così dal suo senso arcaico inizio di un nuovo ciclo vitale esso si trasforma nel ricordo della fondazione del popolo, liberato da Dio. Questo popola ora offre al Signore in segno di riconoscenza i doni della terra, nella quale è stato introdotto dalla sua azione potente e gratuita (cf. Gs 5, 10-12).

La consacrazione dei primogeniti è stata collegata con la pasqua per associazione tematica con l'ultimo segno di Dio contro l'Egitto: la morte dei primogeniti. Anch'essa assume un significato nuovo. Da antico rito propiziatorio offerta a Dio delle primizie, i figli (cf. Ez 16,20; Mi 6,7) diventa la risposta riconoscente a Dio per la liberazione storica e segno della totale appartenenza a lui.

2. LA CELEBRAZIONE DELLA PASQUA NELLA BIBBIA - La prima celebrazione della pasqua avviene nell'anniversario dell'uscita dall'Egitto nel deserto del Sinai (Nm 9,1-5). Un frammento della tradizione sacerdotale ricorda il tempo e la modalità della celebrazione secondo il rituale tradizionale: «Essi celebrarono la pasqua il 14 del primo mese, al tramonto, nel deserto del Sinai» (Nm 9,4). La seconda pasqua è ricordata dopo il passaggio del Giordano e l'ingresso nella terra, dono di Dio. L'antica tradizione liturgica del santuario di Gaigaia ricorda che i figli di Israele celebrarono la pasqua al 14 del mese, alla sera, nella steppa di Gerico. Con questo rito memoriale si conclude il tempo del deserto. Infatti il giorno dopo la pasqua mangiano i prodotti della regione: «La manna cessò il giorno dopo, come essi ebbero mangiato i prodotti della terra» (Gs 5,11-12). La terza pasqua memorabile è quella celebrata al tempo del re Ezechia (721 a.C.). Essa è ricordata come una solenne convocazione fatta dal re nel tempio di Gerusalemme, dove sono invitate anche le tribù del nord (Israele). La celebrazione viene spostata al secondo mese perché i sacerdoti non si erano purificati in numero sufficiente e il popolo non si era radunato a Gerusalemme. Questa celebrazione pasquale si estende per quattordici giorni in un clima di gioia straordinaria (2Cr 30,1-27).

La quarta celebrazione menzionata nei libri storici è quella connessa con la riforma del re Giosia (621/22).
Nel contesto della festa del rinnovamento dell'alleanza, occasionata dal ritrovamene della legge nel tempio il nucleo del Deuteronomio si celebra una solenne e gioiosa pasqua. «Il re ordinò a tutto il popolo: "Celebrate la pasqua per il Signore, vostro Dio, con il rito descritto nel libro di questa alleanza"» (2Re 23,21). La quinta celebrazione pasquale è menzionata nel libro di Esdra, come la pasqua del ritorno e della riconsacrazione del tempio (515 a.C.). Il racconto del Cronista ricorda che i rimpatriati celebrarono la pasqua il 14 del primo mese: «Mangiarono la pasqua gli israeliti che erano tornati dall'esilio. Celebrarono con gioia la festa degli azzimi per sette giorni, poiché il Signore li aveva colmati di gioia» (Esd 6,19-22).

Dunque la celebrazione della pasqua scandisce i momenti decisivi della storia biblica. Essa è collegata con il ricordo, memoriale, dell'esperienza di esodo, liberazione, e con l'impegno di alleanza, come appartenenza e consacrazione a Dio. L'eco di queste celebrazioni, menzionate nei libri storici, si trova nelle raccolte legislative, disseminate nel Pentateuco: nel codice dell'alleanza (Es 23,15); nel dodecalogo cultuale (Es 34,18.25); nel codice deuteronomistico (Dt 16,1-8); nel codice sacerdotale (Lv 23,5-8; cf. Nm 28,16-25). Anche il profeta Ezechiele, nel contesto ideale del nuovo tempio, proietta la celebrazione della pasqua al 14 del primo mese (Ez 45,18-24). La tradizione di Isaia rimanda a questo rito celebrativo della salvezza storica, che anticipa il futuro della salvezza definitiva o escatologica (Is 30,29; 25,6-8).

II - LA PASQUA EBRAICA — La ricostruzione dei riti e la riscoperta del significato della pasqua ebraica sono di fondamentale importanza per capire il significato e il valore della pasqua cristiana, che sta alla base dell'interpretazione salvifica della morte di Gesù. La tradizione giudaica si innesta su quella biblica e la sviluppa in funzione delle nuove esperienze del popolo ebraico e della sua evoluzione religiosa. Le principali fonti per ricostruire la pasqua ebraica antica

i

sono alcuni testi extrabiblici o apocrifi, gli scritti degli autori giudeo-ellenistici del primo secolo, le tradizioni e i commenti biblici giudaici, nonché i testi della tradizione rabbinica e samaritana.

Il *Libro dei Giubilei,* un apocrifo del I secolo a.C., documenta il rituale della pasqua antica e il suo significato. Essa è celebrata come memoriale della liberazione dall'Egitto e garanzia di protezione per il futuro. La pasqua è connessa anche con il sacrificio di Isacco, al quale si attribuisce un valore di riscatto (*Jub.* 49,1-20).

Giuseppe Flavio (ca. 37-100 d.C.) parla della pasqua nelle *Antichità giudaiche* e nella *Guerra giudaica.* Alla pasqua, secondo la testimonianza dello storico ebreo, sono associate le attese messianico-nazionalistiche di carattere popolare. Egli ricorda che alcune insurrezioni degli ebrei contro Archelao o contro i romani sono avvenute in occasione della festa-pellegrinaggio a Gerusalemme per la pasqua (cf. Le 13,1). Anche Filone di Alessandria (25 a.C. - 41 d.C.) documenta la celebrazione della pasqua nei suoi scritti ed offre un'interpretazione allegorico-simbolica dei vari riti, sottolineando il fatto che nella celebrazione della pasqua tutto il popolo di Israele ha una dignità sacerdotale.

Nelle antiche traduzioni aramaiche per uso liturgico in Palestina e a Babilonia, messe per iscritto nei secoli III-IV d.C., sono conservate delle tradizioni molto più antiche sulla celebrazione e il significato della pasqua. Lina conferma se ne può avere dai commenti omiletici ebraici alla Bibbia, che vanno dalla fine del II secolo in poi. Anche qui sono contenute antiche tradizioni ebraiche, in particolare in quel commento dell'Esodo che va sotto il nome di *Mekilta.* Infine la tradizione rabbinica della pasqua si può ricostruire sulla base delle prescrizioni raccolte nella *Misnah,* trattato *Pesahtm,* del II secolo, o nel commento alla *Misnah,* il *Talmud,* nelle sue due forme palestinese e babilonese. L'unica celebrazione pasquale che si richiama all'antico rituale biblico, con il sacrificio dell'agnello consumato alla sera della luna piena di marzo-aprile, è quella dei samaritani sul monte Garizim, presso Nablus. Molte usanze dei samaritani si riferiscono all'antico rituale di pasqua in uso al tempo di Gesù in Palestina.

Sulla base di questi documenti si può ricostruire la struttura del rituale o *seder* pasquale ebraico. Esso inizia con l'antipasto in una stanza a parte, che comprende erbe amare, la salsa, *haroset,* frutta sciolta nell'aceto; segue la benedizione sul vino, prima coppa, con la formula: «Benedetto sei tu Signore, nostro Dio, re dell'universo, creatore del frutto della vite». Associata alla benedizione del vino è quella della festa, in cui si fa la commemorazione dell'evento salvifico dell'esodo. Si lava quindi la mano destra, che serve per mangiare, e inizia così il pasto centrale, consumato al piano superiore, stesi su divani in segno di libertà. A questo punto viene fatto il racconto della pasqua, con la spiegazione dei riti da parte del padre che risponde alle domande del figlio minore. È *l'haggadah* pasquale, che comprende i testi di Dt 6,20-25; 26,5-11; Gs 24,2-13. Questo è il 'credo' di Israele riproposto nel contesto della cena pasquale. Segue la presentazione della seconda coppa di vino e il canto *dell'Halle,* salmi pasquali 113-114. La benedizione e frazione del pane da parte del capo-tavola, che lo distribuisce ai commensali, precedono la consumazione dell'agnello. La terza coppa di vino, con la relativa benedizione di ringraziamento, precede il canto finale *dell'Hallel,* salmi 114-118. Una quarta coppa di vino chiude il rituale della cena di pasqua.

È importante ricordare il significato dei vari elementi della cena pasquale ebraica per la comprensione della celebrazione cristiana. L'agnello è il simbolo del sacrificio e dell'offerta a Dio, con un valore salvifico per il perdono dei peccati. Esso è anche simbolo del messia, connesso con le figure di Mosè e di Davide. Il pane azzimo rappresenta il pane della fretta e della fuga, pane di miseria, mangiato nel deserto; ma è anche il primo frutto della terra promessa. La benedizione del pane fa partecipare alla salvezza dono di Dio. Il vino nel pasto pasquale è d'obbligo anche per i più poveri. Esso infatti rappresenta la gioia e la festa per il dono della salvezza. Le quattro coppe di vino ricordano i gesti liberatori di Dio elencati in Es 6,6. Il convito pasquale ebraico, con il suo

significato religioso salvifico, offre la cornice per la comprensione della pasqua di Gesù e di quella cristiana. Esso è memoria, annuncio e speranza della salvezza definitiva.

III - LA PASQUA DI GESÙ E LA PASQUA CRISTIANA — Le feste di pasqua, menzionate nei vangeli, sinottici e di Giovanni, segnano le svolte decisive dell'attività pubblica di Gesù. In modo particolare e unico questo è vero dell'ultima pasqua durante la quale Gesù è stato arrestato e condannato a morte.

1. LA PASQUA E L'ATTIVITÀ PUBBLICA DI GESÙ - La prima festa di pasqua ricordata nella tradizione evangelica è quella di Lc 2,41-50. A conclusione del vangelo delle origini o dell'infanzia, Luca racconta che Gesù con i genitori, secondo l'usanza, sale a Gerusalemme per la festa di pasqua. Si tratta del pellegrinaggio annuale per la grande festività ebraica. Non è un fatto casuale che sia menzionato questo pellegrinaggio pasquale a Gerusalemme quando Gesù ha dodici anni, alle soglie della vita adulta. L'evangelista rilegge l'episodio come la prima manifestazione della sapienza di Gesù e della sua decisione profetica di dedicarsi alle "cose" o casa-tempio del Padre (Lc 2,49). Questo avviene a Gerusalemme nel tempio, dove Gesù rivela il suo destino e la sua scelta ai genitori che lo cercano angosciati per "tre" giorni. Questa è una discreta allusione alla vicenda della sua ultima pasqua.

Il Vangelo di Giovanni ricorda esplicitamente almeno tre pasque. La prima è connessa con il segno che Gesù compie nel tempio (Gv 2,13-22). Questo intervento di Gesù comprende due momenti: l'azione profetica, la purificazione del tempio, «la casa del Padre mio», e la parola con la quale egli annuncia la costituzione del nuovo tempio che, nella luce della risurrezione, è identificato con il suo corpo. La seconda pasqua, quella della crisi, è collegata con il segno della moltiplicazione dei pani in Galilea, sul lago di Tiberiade (Gv 6,1-4). Anche il dramma di questa pasqua si svolge in due parti: il segno del pane, distribuito alla folla nel deserto, come segno messianico, e un dialogo- discorso, in cui Gesù spiega il significato profondo del dono del pane. All'attesa di un messianismo di tipo nazionalistico, Gesù contrappone il suo progetto salvifico, che passa attraverso la fede. Solo la fede infatti sa accogliere il dono del Padre, l'autentica parola che viene dal cielo come pane che sfama le esigenze profonde dell'essere umano e si manifesta nel dono che Gesù farà di sé nella morte (Gv 6,51). Il discorso del pane è costruito sul modello delle omelie sinagogali che sviluppano le riflessioni sui testi della Scrittura (Es 16,4.5: la manna pane dal cielo; Is 54,13: la nuova alleanza). Sembra che questi testi, citati da Giovanni, fossero letti in occasione della liturgia sinagogale nel tempo di pasqua.

La terza pasqua evangelica menzionata da Giovanni è associata all'episodio della risurrezione di Lazzaro, che provoca la morte di Gesù per la definitiva risurrezione (Gv 11,55). Il gesto profetico di Maria, l'unzione di Gesù con il profumo prezioso, è un segno premonitore della morte di Gesù (Gv 12,1-8). Ma questa pasqua è connessa anche con l'ingresso messianico di Gesù, che culmina con l'annuncio della salvezza universale ai pagani (Gv 12,20.32). Solo a questo punto Gesù può proclamare che la sua ora è venuta (Gv 12,23). Il tempo della rivelazione definitiva dell'amore salvante di Dio esplode nell'ultima pasqua, dalla quale inizia anche la missione per convocare i figli di Dio dispersi,

2. L'ULTIMA PASQUA DI GESÙ - Secondo l'attesa giudaica, maturata lungo il corso dei secoli, il messia liberatore doveva manifestarsi a Gerusalemme in una notte di pasqua. Questo è ricordato nell'antica parafrasi aramaica al testo di Es 12,42. Ivi si menzionano le quattro notti, di cui la pasqua è memoriale: quelle della creazione, del sacrificio di Isacco, dell'esodo e l'ultima notte, in cui sì manifesterà il messia. Non è un fatto casuale che Gesù concluda la sua vicenda storica iniziata sulle rive del lago in Galilea nella capitale ebraica, nella città santa, in una festa di pasqua, il 14/15 di Nisan, degli anni trenta. In questo contesto egli dà l'estremo annuncio del regno di Dio, presentando la sua morte come massimo segno di fedeltà e di solidarietà per la salvezza degli uomini.

I tre vangeli sinottici concordano nel riferire i particolari dell'ultima pasqua di Gesù. Le sequenze di questo dramma finale si possono ricostruire attraverso gli attuali testi evangelici, che risentono del contesto celebrativo liturgico delle

i

prime comunità cristiane. Con un gesto profetico Gesù fa preparare la sala presso un amico di Gerusalemme per mangiare la sua pasqua con gli amici (cf. Le 22,1.7-13). Questo contrasta con i preparativi dei capi ebrei per catturare Gesù con la precauzione di evitare una insurrezione popolare nel clima della festa ebraica (cf. Mc 14,1-2). Tutti i particolari conservati dai vangeli sinottici fanno propendere per questa conclusione: Gesù ha celebrato a Gerusalemme, prima dell'arresto, una cena festiva in un clima pasquale. Gli elementi essenziali si possono ricostruire sulla base della comune tradizione dei vangeli. La successione più chiara ed evidente del rito ebraico e cristiano si ha nel Vangelo di Luca: «Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, e disse: "Ho desiderato ardentemente di mangiare questa pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico che non la mangerò più finché essa non si compia nel regno di Dio". E preso un calice, rese grazie e disse: "Prendetelo e distribuitelo tra voi, poiché vi dico che da questo momento non berrò più del frutto della vite finché non venga il regno di Dio"» (Lc 22,14-19). Le parole di Gesù si riferiscono al rituale ebraico, la spiegazione della cena con il suo riferimento al suo compimento escatologico. Disposti in forma simmetrica seguono i gesti e le parole che introducono la nuova pasqua; essa si realizza nella morte di Gesù, il corpo dato e il sangue versato, come fondamento della nuova alleanza (Lc 22,19-20). La coppa del vino, menzionata da Luca e Paolo "dopo la cena", può corrispondere alla terza coppa del rituale ebraico (ICor 11,25; 10,16: «il calice della benedizione»). Anche l'accenno al canto dell'inno, che precede l'uscita verso il monte degli Ulivi, è una reminiscenza del canto dell*'Halleì* pasquale (Mc 14,26). [Eucaristia]

3. LA PASQUA-PASSAGGIO AL PADRE - Anche il racconto giovanneo della cena che precede l'arresto di Gesù conserva alcuni tratti chiaramente pasquali (cf. Gv 13,21-30). Durante questa cena Gesù compie il gesto profetico di lavare i piedi ai discepoli come anticipazione simbolica della sua morte, massimo servizio e dono per fondare la nuova comunità. L'introduzione solenne e teologica di Giovanni dà il vero significato al gesto di Gesù e a tutto il libro della "gloria": «Prima della festa di pasqua, Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13,1). La "gloria" di Dio e la glorificazione di Gesù coincidono nella manifestazione definitiva dell'amore salvante. L'azione simbolica del lavare i piedi ai discepoli viene commentata e confermata dal testamento spirituale di Gesù: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, cosi amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). Questo è il comandamento nuovo, sul quale si fonda la nuova alleanza.

Il tema pasquale viene ripreso nel racconto della passione e morte di Gesù, che riflette sullo sfondo le immagini dell'agnello pasquale. Gesù è il vero agnello che con la sua offerta libera il mondo dal peccato e fonda il nuovo popolo dei liberati (cf. Gv 1,29.36). Secondo Giovanni Gesù muore nel momento in cui vengono uccisi gli agnelli nel tempio per la celebrazione della pasqua ebraica (Gv 18,28). La morte di Gesù viene interpretata come il compimento dell'attesa messianica, rappresentata dall'agnello pasquale (Gv 19,35-36; cf. Ap 5,6.12).

4. LA PASQUA CRISTIANA - Le testimonianze dei primi documenti cristiani sono molto sobrie circa il culto e i riti cristiani. Gli unici testi espliciti sul culto cristiano in forma indiretta sono le sezioni eucaristiche dei sinottici, che parlano della cena finale di Gesù e alcuni brani battesimali di Paolo in funzione teologico-esortativa. Perciò non ci si deve meravigliare se all'interno del NT non si trovano molti testi che parlano della celebrazione della pasqua cristiana. Però ci sono sufficienti dati per parlare di un ruolo della pasqua nella vita delle prime comunità come era avvenuto per la vita e la morte di Gesù.

a. *La pasqua annuale* - È probabile che le prime comunità cristiane celebrassero la memoria annuale della morte e risurrezione di Gesù. Egli è il vero agnello pasquale che dona l'autentica libertà ai credenti e fa di essi il popolo nuovo. Il testo più antico a questo riguardo è riportato nella prima lettera ai Corinzi, scritta da Efeso verso la metà degli anni 50. «Non sapete che un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta? Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta

nuova, poiché siete azzimi. E infatti Cristo nostra pasqua è stato immolato. Celebriamo dunque la festa non con il lievito vecchio, né con lievito di malizia e di perversità, ma con azzimi di sincerità e di verità» (ICor 5,6-8). Questo testo, che ha il tono delle professioni di fede e delle calde esortazioni pastorali, si inserisce nell'intervento di Paolo per risolvere il caso di un disordine morale che i corinzi avevano accettato nella propria comunità senza scrupoli: un cristiano conviveva con la seconda moglie del padre morto. Il richiamo alla condizione pasquale della comunità cristiana, liberata, in forza della morte salvifica di Cristo, dal vecchiume del peccato, è il motivo per vivere con coerenza nel nuovo statuto di popolo santo di Dio. Dalle antiche fonti cristiane del II secolo si può ricostruire anche la forma della celebrazione annuale della pasqua: digiuno fino alla veglia mattutina, quando si celebrava l'agape eucaristica in un clima gioioso in comunione con il Signore risorto. Questo è quanto appare dall'uso dei cristiani dell'Asia, chiamati quartodecimani perché celebravano la pasqua secondo il calendario ebraico al 14 di Nisan.

a. *La pasqua settimanale* - Più documentata è questa celebrazione che ritmava la settimana cristiana. Fin dai primi tempi la riunione festiva dei cristiani, a differenza degli ebrei, avveniva al primo giorno della settimana per fare memoria della risurrezione di Gesù in un clima di gioia e accoglienza fraterna. L'assemblea cristiana a Corinto, in cui avviene anche la raccolta dell'offerta per i poveri di Gerusalemme, si fa al primo giorno della settimana (ICor 16,2). L'assemblea eucaristica, contrassegnata dalla frazione del pane, è celebrata a Tròade, in un clima chiaramente festivo e gioioso, da Paolo prima della sua partenza (At 20,7-12). Anche l'Apocalisse ricorda che la rivelazione al profeta avviene nel "giorno del Signore" (Ap 1,10).

Questa collocazione dell'assemblea cristiana al primo giorno della settimana deve essere collegata alla memoria della ^ risurrezione di Gesù, come attestano i racconti pasquali (Mt 28,1; Gv 20,1: "il primo giorno dopo il sabato"; cf. Gv 20,19.26: "alla sera dello stesso giorno"; "otto giorni dopo"). La forma della celebrazione è quella di un pasto fraterno, all'interno del quale avviene la cena memoriale in un contesto di attesa messianica: il Signore viene in mezzo ai suoi, perché è il Risorto. Questo può essere il senso dell'esclamazione liturgica, conservata nella lingua aramaica e riferita da Paolo nella lettera alla chiesa di Corinto («*Maranatha*: Vieni, o Signore», ICor 16,22; cf. ICor 11,26). [Eucaristia]

b. *Pasqua e vita cristiana* - La Pasqua non è solo una festa commemorativa, anniversaria o settimanale, ma una dimensione del vivere cristiano inaugurata dal battesimo. Mediante il *s* battesimo il cristiano è stato inserito nel destino salvifico del Cristo, per far parte del popolo nuovo, quello che ora cammina verso la pasqua definitiva (cf. lPt 1,22-2,10). Secondo Paolo il battesimo è immersione nella morte e risurrezione di Gesù, il che comporta un passaggio reale dalla morte alla vita, dalla logica e mentalità di morte ad uno stile e scelta di vita che si realizzano nella giustizia e carità fraterna (Rm 6,4-11; cf. Col 2,12-3,4). L'esperienza battesimale prelude e prepara quella della pasqua finale o escatologica. Per i testi dell'Apocalisse questa pasqua non rappresenta solo la meta finale della speranza cristiana, ma segna anche il punto d'arrivo della storia di salvezza che riguarda il mondo intero. Al centro della storia umana sta ora l'Agnello immolato e vivo, il Cristo morto e risorto, che dà senso agli avvenimenti umani e garantisce la vittoria di Dio sul male storico dell'idolatria e dell'ingiustizia. È l'Agnello che apre il libro sigillato del disegno di Dio sulla storia (Ap 5,1-14). Fa eco a questa rivelazione il canto dei martiri, di quelli che hanno vinto la bestia, il potere politico idolatrico. Essi cantano il cantico di Mosè, quello della liberazione definitiva (Ap 12,10-11; 15,2-4).

La pasqua dunque non è solo un ricordo arcaico, ma è il dinamismo di salvezza e di liberazione che sta dentro la storia umana dal giorno in cui Dio si è immerso in modo irreversibile nella nostra storia con l'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù.

i

PECCATO

Il peccato ha un'importanza fondamentale nella Bibbia: infatti gli interventi di Dio nella storia tendono a stabilire o a restaurare i rapporti di comunione con lui, spezzati o interrotti dal peccato dell'uomo. Gesù è venuto nel mondo per liberare il popolo dal peccato (Mt 1,21). L'infedeltà dell'uomo in rapporto a Dio costituisce la tela di fondo sulla quale viene scritta l'azione redentrice e salvifica di Dio. Perciò il discorso biblico sul peccato e sull'umanità peccatrice non presenta un interesse per se stesso, ma solo in relazione con l'azione di ricupero attuata da Dio mediante il perdono e la concessione del suo favore.

I - IL PECCATO NELL'AT —

1. PREMESSE - Il concetto di peccato nell'AT è complesso e variamente percepito. Non esiste una vera riflessione teologica su questa esperienza umana, benché la realtà entri profondamente nella fede di Israele. Le espressioni che indicano il peccato sono prese dalla vita profana, però alla base si trova una concezione religiosa globale, che lega l'uomo con Dio, con il popolo e con le istituzioni. Perciò le mancanze interessano la vita dell'individuo e quella della nazione, l'osservanza di un rito o di una legge, il comportamento morale, sociale e politico.

In Israele esisteva una legislazione molto varia e sviluppata che regolava la vita della comunità e dei singoli fedeli. Tutte le leggi, qualunque fosse la loro origine, venivano attribuite a Mosè e per suo tramite a Dio. Trasgredire queste leggi era commettere un fallo.

Il contesto nel quale va considerato il peccato dell'AT è quello dell'alleanza, per cui Tatto peccaminoso è concepito come una rottura o negazione del rapporto personale con Dio. Gli atti negativi compiuti a detrimento degli altri uomini rivestono un aspetto delittuoso, perché sono considerati in rapporto alla volontà di Dio. Inoltre il peccato è valutato nella misura in cui offende direttamente la vita del popolo e i disegni di Dio sul popolo, per cui esso assume una dimensione comunitaria.

2. TERMINOLOGIA - Contrariamente alla generale scarsezza terminologica della lingua ebraica, abbondano nell'AT i termini che indicano il peccato. Molti di essi sono presi dalla vita ordinaria del popolo e descrivono delle situazioni concrete tratte dall'esperienza di Israele con le sue resistenze ed insuccessi lungo il corso della storia.

I principali termini usati per indicare il peccato sono:

Hatta' significa mancanza, mancare lo scopo (Gdc 20,16), non trovare ciò che si cerca (Gb 5,24), fare un passo falso (Pr 19,2). In senso morale il termine indica la trasgressione di un uso, di una regola stabilita (Gen 20,9: Gdc 11,27; Lv 4,2.13.27. In senso religioso esso denota la trasgressione di una legge divina (Es 9,27; ISam 2,25; 2Sam 12,13); in senso cultuale l'espressione designa il mezzo per cancellare il peccato (Nm 19,9) o il sacrificio per il peccato (Lv 4,23). Si può mancare involontariamente (Lv 4,2.27; Nm 15.27) o deliberatamente (Nm 15,30).

'Awdn: proviene da un verbo che significa commettere un'ingiustizia, in senso giuridico; il nome indica un'azione coscientemente contraria alla retta norma, perciò significa peccato (Sai 31,11; 51,7; Mi 7,19; Is 65,7), colpa, stato di colpa, p.e. la colpa dei padri (Es 20,5; 34,7); talvolta designa le conseguenze della colpa, la pena, il castigo (Gen 4,13; Is 5,18; Sal 40,13).

Pesa": indica ribellione contro un superiore politico (IRe 12,19: 2Re 8,20) e viene applicato anche alla ribellione contro Dio (Is 1,2; Ger 2,29; Am 4,4; Os 7,13; Pr 28,2; 29,22). Sinonimi di questo termine sono: *morali,* essere ribelle (Is 1,20; 50,5; Dt 1,26.43; Ez 5,6); *bagad,* essere infedele al re (Gdc 9,23) e al Signore (Os 5,7; 6,7; Ger 3,20).

Rasa significa aver torto, essere colpevole, spesso in senso giuridico (IRe 8,47; Gb 9,29; 10,7.15); il nome è usato per indicare l'empio, il criminale (Gen 18,23.25; Ger 12,1; Ez 3,18ss). Nei libri sapienziali questo è il termine più usato per indicare i peccatori, in opposizione ai giusti e ai sapienti (Sal 1,4.6; 3,8; 10,2;

Pr 3,33; 4,14; ecc.).

Nebalah: indica follia nel senso di empietà, cattiveria (ISam 25,25; Is 9,16; 32,6; ecc.), compiuta da un uomo mentalmente e moralmente deficiente; il termine è spesso usato per designare una colpa di ordine sessuale (Gen 34,7; Dt 22,21; Gdc 19,23s; 2Sam 13,12), contraria ai costumi di Israele e perciò riprovevole.

Vocaboli vari. Un gruppo di vocaboli (*tumah, zonah, taab, zimah)* caratterizza il peccato come impurità, azione detestabile e ignominiosa, prostituzione. Altri termini (*'avveri, saw, seqer)* accentuano l'aspetto di vanità, inganno, menzogna, malizia. Il gruppo di parole provenienti dalle radici *segg, sgh, thl*, usate specialmente in Isaia, Geremia e Giobbe, sottolinea il carattere di deviazione ed empietà tipica del peccato. Il termine *'asam* indica la colpevolezza che è il risultato della cattiva azione compiuta e per la quale bisogna espiare (Lv 5ss; Gdc 21,22; ISam 6,3ss; Is 53,10; Ger 42,21). La voce *hnf* (macchiarsi di scelleratezza) esprime in modo penetrante la natura del peccato.

L'abbondanza e la diversità dei termini usati per designare il peccato dimostrano che le azioni peccaminose sono considerate e giudicate secondo vari punti di vista. Dal termine generale di mancanza si passa al concetto di trasgressione della norma etica derivante dalla rivelazione. Accanto all'aspetto giuridico dell'atto riprovevole si sottolinea quello morale e cultuale. Il grado della colpa va dalla deviazione casuale all'aperta opposizione a Dio.

2. MODELLI LETTERARI –
Le forme che assume l'amartologia veterotestamentaria nelle sue espressioni letterarie sono in rapporto con le varie epoche storiche del popolo di Dio e con Io sviluppo della rivelazione divina. Nei codici morali, rituali, civili, politici, religiosi e penali del Pentateuco il peccato, cioè la trasgressione della legge inserita nel contesto dell'alleanza sinaitica, è espresso mediante formule negative imperative, che dovrebbero prevenire il credente dal compiere certe azioni. Ciò appare chiaramente nel Decalogo (Es 20,2-17; Dt 5,11-21), nel codice dell'alleanza (Es 20,22s), nel decalogo rituale (Es 34,11-16), nel codice deuteronomistico (Dt 5,6-11) e nel codice di santità (Lv 17-26). La stessa forma si può riscontrare fuori del Pentateuco, nella formulazione del codice morale (Sal 15; Ez 39,25s).

Nei libri storici si trovano alcune dettagliate descrizioni di singoli peccati, come l'adorazione del vitello d'oro da parte degli israeliti nel deserto (Es 32), l'adulterio e l'omicidio di Davide (2Sam 11,1-27) e il furto della vigna di Nabot da parte del re Acab (IRe 21).

Nei salmi di lamentazione l'esperienza del peccato emerge nella forma di desolata descrizione e confessione del malfatto e implorazione di perdono. Caratteristici a questo riguardo sono i Sal 51 (*Miserere*) e 130 (*De profundis*).

Nei libri profetici il peccato viene rinfacciato sotto forma di denuncia e minaccia. La colpa riveste un carattere più o meno strutturale e collettivo, giacché viene smascherata l'incredulità pratica dei capi e del popolo, il formalismo del culto, la strumentalizzazione della fede a scopi politici, l'oppressione dei deboli da parte dei potenti (Am 2,6ss; 8,4-7; Os 2,4-7.10-15; 4,1-14; Is 1,15-20; 5,8; 10,1-3; 22,8-11; Ger 5,26-29; 22.3-18; ecc.).

Nella letteratura sapienziale gli imperativi dei codici, la preghiera dei salmi e la perentorietà degli oracoli profetici sono trasformati in insegnamento gnomico. La riflessione sul peccato è inserita in un orizzonte umanistico e pedagogico proprio anche del mondo non ebraico (Pr 3,11-14; 6,16-19; Gb 31). I cc. 2-11 di Gen presentano dei racconti eziologici che intendono spiegare la causa del male che regna nel mondo. Nella storia della caduta dei progenitori (Gen 3,1-24) viene sintetizzata l'esperienza generale del peccato come atto individuale che produce delle nefaste conseguenze. Gen 3 è l'unico brano dell'AT in cui il problema del peccato è trattato come un tema particolare.

4. VARIE SPECIE - Si nota nell'AT un'evoluzione nella concezione del peccato e nell'ammissione di varie categorie di mancanze. Dall'antico concetto di peccato rituale-cultuale involontario commesso per errore si è passati, al tempo dei profeti, al predominio della nozione di trasgressione volontaria e consapevole.

i

a. *Peccati involontari* - Nei tempi più antichi si ammette che si può peccare per errore (Lv 4,2.27; Nm 15,27), violare un interdetto, trasgredire una regola per inavvertenza o casualmente. Abimelech commette un peccato prendendosi una donna creduta libera, e quindi ha agito con cuore semplice (Gen 20,5.9). Uzza è percosso mortalmente per avere semplicemente toccato l'arca dell'alleanza (2Sam 6,6ss) e gli abitanti di Bet-Semes sono colpiti da piaghe mortali per il fatto di aver curiosato nell'arca del Signore. Gionata è dichiarato colpevole e giudicato degno di morte solamente per aver trasgredito, senza conoscerlo, un voto emesso dal padre suo, Saul (ISam 14,24-30.37-44). La sola trasgressione materiale di una proibizione è ritenuta già come peccato.

b. *Errori rituali* - Vi sono poi delle mancanze che non hanno nessun rapporto con la moralità propriamente detta e sono quelle che riguardano le interdizioni concernenti le cose sante o impure. Il semplice toccare le estremità della montagna santa ha per conseguenza la morte (Es 19,12). I figli di Aronne muoiono per aver presentato al Signore un fuoco profano (Lv 10,ls). Mangiare il sangue è un peccato contro il Signore (Lv 17,10ss; Dt 12,23ss; ISam 14,33). Violare il riposo sabbatico è una mancanza grave, degna della pena di morte (Es 20,8-11; 23,12; 34,21). Non è possibile accertarsi se questi interdetti e le loro sanzioni fossero ancora in uso al tempo dei profeti o dopo l'esilio babilonese, comunque nella letteratura profetica e postesilica non si fa menzione dell'applicazione di queste sanzioni. Se ne può dedurre che il concetto di peccato si sia affinato ed evoluto.

c. *Colpe collettive* - Da una considerazione comunitaria e collettivistica del peccato si è passati nei sec. VII e VI ad una concezione più personale ed individualmente responsabile. Il peccato di Cam, padre di Canaan, coinvolge tutta la sua discendenza (Gen 9,20-27). Dio afferma di punire le colpe dei padri nei figli fino alla terza e quarta generazione per quelli che lo odiano e fa grazia migliaia di volte per quelli che lo amano e osservano i suoi precetti (Es 20,5s; Misericordia). L'errore di Acan attirò la maledizione non solo sopra di lui, ma su tutti gli israeliti (Gs 7). In 2Re 9 si narrano i massacri coi quali vennero eliminati tutti i membri della casa di Acab. I profeti accomunano i capi ed il popolo nella defezione dalla legge del Signore ed annunciano la salvezza di un solo resto.

Pertanto Geremia ed Ezechiele proclamano il principio della responsabilità personale, che non sopprime del tutto l'aspetto sociale e comunitario del peccato (Ger 31,29s; Ez 18,2).

d. *Peccati gravi* - Nell'AT si nota già una distinzione tra i peccati gravi e quelli leggeri commessi per inesperienza o fragilità (Sal 25,7; Gb 13,26). Benché ogni peccato commesso contro il prossimo venga giudicato in rapporto con Dio, tuttavia vengono distinti i peccati commessi personalmente contro Dio da quelli riguardanti il prossimo (2Sam 12,13). Tra i peccati più gravi commessi contro Dio sono da annoverare l'idolatria, la magia, la bestemmia (Es 22,19; Lv20,2; 24,11-16), mentre tra quelli commessi contro il prossimo si distinguono la rivolta contro i genitori (Lv 20,9), il sequestro di un uomo (Es 21,16), l'adulterio (Lv 18,6-23) e quattro peccati che gridano verso il cielo: l'assassinio (Gen 4,10), la sodomia (Gen 18,20), l'oppressione delle vedove e degli orfani (Es 22,21ss), e il rifiuto di concedere il giusto salario agli operai (Lv 19,13).

5. CARATTERISTICHE - L'aspetto principale del peccato nell'AT è il nesso che l'azione peccaminosa ha con una norma, che spesso possiede un forte risvolto giuridico, attribuito a Dio a causa del regime dell'alleanza. Perciò il concetto di peccato è in stretta relazione con l'istituto dell'alleanza sinaitica considerato come elemento fondamentale della vita religiosa dì Israele. Il rapporto con Dio è determinato sia da leggi etiche e sociali sia da leggi rituali e cultuali. Il nesso esistente tra i due aspetti non è da separarsi, anche se nei testi sacri essi sono accentuati in modo diverso. Secondo l'antica concezione orientale la relazione tra i due contraenti del patto non è considerata tanto dal punto di vista politico quanto da quello personale. Ogni infrazione alle clausole dell'alleanza significava non solo un'offesa giuridica, ma anche un affronto rivolto contro la persona, un insulto che eccita l'ira del partner. In questo contesto in Israele ogni trasgressione della legge comporta un confronto negativo con Dio, che è fedele e

santo ed ha mostrato la sua benevolenza al popolo mediante l'iniziativa dell'alleanza.

a. *Rottura con Dio* - Il peccato perciò è una rottura del rapporto che lega l'uomo al Signore buono e leale (cf. Dt 4,29; 6,6ss; ISam 16,7; Os 2; Is I,2s; 29,13; Ger 3,10; 17,9; Pr 3,3ss). La trasgressione di una legge che esprime la volontà di Dio è una disobbedienza all'ordine del Signore (Dt *passim*; ISam 15,22.26; Os 4,ls; Sal 119).

I profeti hanno acutamente analizzato la natura del peccato usando talvolta delle immagini molto espressive. Per Amos il peccato è un attentato contro il Dio della giustizia; per Osea esso è una prevaricazione contro il Dio dell'amore. Infatti esso è paragonato alla prostituzione, all'adulterio e all'infedeltà coniugale (Os 2,2 3; 3,1; Is 48,8; Ger 3,1-5.20; 9,1; 11,10; Ez 16,8-18). Il profeta Isaia tratta il peccato come mancanza di fede e come accecamento volontario e infedeltà (Is 9,9s; 29,9s). Geremia considera il peccato come una dimenticanza del Dio dell'alleanza, un voltare le spalle al Signore, una incirconcisione del cuore, una situazione disperata dalla quale è quasi impossibile districarsi (Ger 2,23; 4,22; 5,21; 8,6; 10,23; 13,10; 18,12; 22,16; 23,17).

b. *Ingratitudine* - Il peccato assume l'aspetto di ingratitudine verso il dono di Dio, che voleva crearsi un popolo che desse testimonianza alla santità del suo Signore (Is 5,1-7; Mi 6,13; Ger 2,21). Inoltre i profeti leggono nel peccato di Israele una malizia più profonda, quella di strumentalizzare il dono di Dio, pensando di poter fare a meno di lui. Ritenendo che Dio era troppo attaccato al suo popolo per poterlo sconfessare, pensano di poter impunemente infrangere la sua legge, nella convinzione che Dio non può giudicare, condannare e punire il popolo che ha eletto (Os 11,ls; 13,5s; Ger 7,8ss; Mi 3,11). Questa arroganza di Israele è l'espressione di un rifiuto pratico della trascendenza divina.

Gen 3 si presenta come una sintesi di tutto ciò che l'AT insegna circa la natura del peccato. Esso consiste nello staccarsi personalmente da Dio, che si rivela attraverso un ordine e una sanzione divini. All'origine del peccato si trova la perdita di ogni fiducia in Dio, in seguito si commette la disobbedienza nel tentativo di impossessarsi con le proprie forze di ciò che è riservato esclusivamente a Dio, e di diventare simile a lui. L'essere umano rompe le relazioni personali con il suo più grande benefattore. Dio diventa per lui uno straniero ed un essere temibile. È questo l'aspetto più drammatico di ogni peccato, espresso in modo popolare.

Nell'AT è messo in risalto l'aspetto sia oggettivo che soggettivo del peccato. L'aspetto oggettivo risulta dalla trasgressione di una legge considerata come espressione della volontà divina e della conseguente interruzione del rapporto con il Dio dell'alleanza. L'aspetto soggettivo e personale del peccato emerge dal fatto che esso è considerato come un atto volontario di ribellione contro Dio, come un rifiuto di ascoltare la voce del Signore, come una deliberata disobbedienza agli ordini di Dio, che ha la sua causa profonda nell'orgoglio umano. Negli inviti alla conversione impartiti dai profeti è supposta la responsabilità personale nel commettere i peccati e la possibilità di evitarli.

c. *"Hybris"* - In alcuni passi dell'AT il peccato è presentato come un tentativo smisurato da parte dell'uomo di uguagliarsi a Dio. È il peccato dell'orgoglio più sfrenato, che non solo rifiuta di sottostare a Dio, ma pretende di appropriarsi degli attributi divini. Tale appare il peccato dei progenitori, ai quali il serpente suggerisce che diventeranno come Dio, «conoscitori del bene e del male», precisamente disobbedendo all'ordine divino (Gen 3,5). Dello stesso peccato si macchiarono i costruttori della torre di Babele, che vollero erigere un impero mondiale senza l'intervento di Dio (Gen 11,1-9). Lo stesso orgoglio viene attribuito dai profeti al re dì Babilonia, «che si proponeva di salire sulle nubi più alte ed essere simile all'Altissimo» (Is 14,12-15), e al re di Tiro, che «si è esaltato fino a dire: sono un dio, su un seggio divino io regno nel cuore del mare» (Ez 28,1-19). La sorte di questi superbi è l'umiliazione più vergognosa, dato che Dio non permette che un mortale pretenda di equipararsi a lui.

Nei testi apocalittici si mette in rilievo la *hybris* dei re pagani. Nabucodonosor riconosce che Dio umilia coloro che camminano nell'orgoglio (Dn 4,34). Il tipo

i

dell'uomo presuntuoso che si erge contro Dio è Antioco IV Epifane, «il piccolo corno che pronuncia parole contro l'Altissimo» (Dn 7,25).

Sintetizzando le caratteristiche del peccato nell'AT, si può affermare che esso ha sempre una dimensione religiosa, comportando una rottura del rapporto personale con Dio ed un gesto di ingratitudine. Distaccandosi da Dio, l'uomo tende ad affermare se stesso contro Dio e ad organizzare la propria esistenza nell'autosufficienza. La massima espressione di questo atteggiamento è la *hybris*. Oltre alla dimensione verticale, il peccato ha anche un aspetto orizzontale, in quanto la rottura del rapporto con Dio si esprime in modo conseguente nello scardinamento dei rapporti con il prossimo. Infatti ogni mancanza contro il prossimo è ritenuta come una disobbedienza al Signore (2Sam 12,13; Sal 51; Pr 30,9). Infine il peccato assume sempre un profilo comunitario, in quanto è giudicato in rispondenza all'influsso negativo che esso esercita sulla vita del popolo e sul piano salvifico di Dio relativo alla nazione eletta.

6. CONSEGUENZE –

a. *La collera di Dio* - Il primo effetto del peccato è quello di «contristare Dio, di irritarlo e indurlo alla collera» (Nm 11,1; 12,9; 18,5; Dt 1,34; 9,8.19; Gs 9,20; 22,18; Os 5,10; 13,11; Is 47,6; 54,9; 57,17; Ger 4,4.8.26; 7,20; 17,4; 36,7; Ez 6,12; 14,19; 16,38; Sal 38,2; 102,11; 106,32). Il Signore nasconde la faccia dal peccatore per non ascoltarlo (Is 59,2) o rifiuta di rispondere, quando gli si chiede un oracolo (ISam 14,37ss). Queste espressioni sono delle metafore antropomorfiche che mettono in rilievo il riferimento del peccato al Dio personale, giacché in un certo senso Dio non può essere raggiunto o "offeso" dal peccato.

a. *La colpa* - Nel peccatore l'azione peccaminosa produce il senso della colpa. I termini *het', 'awón* e *pesa*' indicano non solamente il peccato, ma anche l'effetto del peccato che è la colpa. Essa è come un peso che grava sulla coscienza (Gen 4,13; Is 1,4; Sai 38) e «fa battere il cuore» (ISam 24,6; 2Sam 24,10), è un tormento di cui l'uomo non riesce a liberarsi (Sai 51,5). Il peccato di Giuda è scolpito nel suo cuore, come un'iscrizione fatta sulla pietra (Ger 17,1); è come la ruggine che corrode un vaso metallico (Ez 24,6). Queste metafore indicano il danno recato dal peccato alla persona che lo commette. La colpa non è solamente un debito da pagare al Signore, ma corrompe anche la coscienza del peccatore. Il sentimento della colpa genera vergogna, esso spinge i progenitori a nascondersi, quando Dio appare nel giardino dell'Eden (Gen 3,18) e fa dire a Davide, quando si rende conto dell'enormità dei suoi crimini: «Ho peccato contro il Signore» (2Sam 12,13).

I peccati macchiano l'uomo, lo rendono impuro per l'esercizio del culto ed inadatto ad accostarsi al Dio santo (Sal 51,4ss). Il peccato porta in sé la propria sanzione. Rifiutando il Signore, il peccatore fa propria l'inconsistenza delle cose preferite a Dio, «diventando egli stesso vanità» (cf. Ger 2,5).

b. *L'indurimento* – La moltiplicazione dei peccati può condurre l'uomo a una tale situazione, sprofondarlo in un tale atteggiamento di rifiuto di Dio, da renderlo incapace di risollevarsi dall'abisso in cui è caduto, a meno che non si compia un miracolo. Questa situazione, chiamata "indurimento nel peccato", viene espressa nella Bibbia mediante diverse immagini: si parla di accecamento (Is 6,10; 29,9), di cuore ingrassato (Is 6,10), incirconciso (Dt 10,16; Ger 4,4; 9,25; Ez 44,9) o di pietra (Ez 11,19; 36,26), di orecchie tappate (Is 6,10; Ger 6,10; Zc 7,11), di dura cervice (Es 32,9; Dt 9,6; Ger 7,26). Questo stato può colpire sia ebrei che pagani. Classico è l'esempio del faraone che non vuole lasciar partire Israele dall'Egitto, si indurisce lui stesso (Es 7,13s.27; 8,15; 9,7.34s) o Dio gli indurisce il cuore (Es 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27). I profeti denunciano ['indurimento di Israele che rifiuta di convertirsi (Is 6,9s; 1,23; 29,9s; Os 4,7; Ger 5,21 ss; 6,10). Nei libri sapienziali gli iniqui sono presentati come induriti nel male (Pr 28,14; 29,1).

In alcuni testi l'indurimento del cuore è attribuito alla diretta iniziativa di Dio (Is 6,9ss). L'uomo semitico difficilmente distingue tra la volontà positiva di Dio e quella permissiva. Indurire, poi, non significa riprovare, ma esprimere un giudizio su uno stato di peccato, perché esso porti visibilmente i suoi frutti.

L'ostinazione è la caratteristica del peccatore che vuole rimanere separato da Dio e rifiuta di convertirsi. L'indurimento non sopprime la responsabilità umana. In altri testi la caparbietà di Israele nel non convertirsi non è attribuita a Dio, ma alla cattiva volontà del popolo (Sal 95,8).

Nel NT si parla dell'indurimento dei discepoli di Gesù (Mc 6,52), degli ebrei (At 28,27; 2Cor 3,14; Rm 11,7) e dei pagani (Ef 4,18). Esso concerne il rifiuto di credere in Gesù, che insegna e opera miracoli. L'apostolo Paolo cerca di trovare un significato teologico a questa situazione. L'indurimento del faraone serve a far risplendere la gloria di Dio (Rm 9,14-18); l'ostinazione di Israele nel rifiutare Cristo rende possibile l'entrata delle nazioni pagane nella chiesa (Rm 11,12-24).

c. *Le sventure* - Il primo peccato produce la rottura dell'amicizia con Dio e i mali di cui soffre l'umanità (Gen 3,16-24). L'omicidio di Abele è causa della maledizione e della messa al bando di Caino (Gen 4,8-16); il diluvio presentato come universale è stato provocato dalla corruzione di tutti gli uomini (Gen 6,5ss); l'orgoglio di Babilonia è la causa della dispersione e della confusione delle lingue (Gen 11,1-9). Sodoma e Gomorra sono distrutte in ragione della loro empietà (Gen 18,20ss; 19,12ss).

1 profeti annunciano come conseguenza dei peccati del popolo le sventure naturali e i rovesci militari, la distruzione di Gerusalemme e del tempio, nonché l'esilio babilonese. Ezechiele insiste sulla morte, come effetto del peccato (Ez 18), giacché allontanandosi da Dio ci si aliena dalla salvezza e si corre verso la rovina e la perdizione. La storia deuteronomistica presenta tutte le disfatte subite da Israele come una punizione dovuta alle infedeltà all'alleanza, secondo lo schema delle maledizioni proposto in Dt 27,15-26.

I libri sapienziali mettono in rilievo il principio che l'empietà è la radice di tutti i mali, mentre il timore di Dio e la pratica della giustizia procurano i beni di questa vita (Pr 1,32; 2,10-19; 2,20ss; 3,16ss; 18,31; Qo '7,16ss).

II nesso tra il peccato e le sue conseguenze è stato percepito in modo così radicale da esigere per ogni colpa una punizione. Da qui è sorta l'opinione che ogni malanno era la conseguenza di una mancanza.

I libri storici e profetici attribuiscono direttamente a Dio il castigo per un'azione peccaminosa. Egli può far scattare immediatamente la punizione dell'empio e del popolo colpevole (Nm 16,32s; Am 8,1-2), ritardarla o addirittura rinunciarvi (Am 7,lss.4ss). Quando il peccatore si pente, Dio può cambiare il suo proposito (Am 5,15), mostrarsi misericordioso e perdonare le colpe (Os 11,8; Ger 3,12; 18,8ss; Ez 18,23-32). Dio paziente e misericordioso (Es 34,6; Gl 2,13; Sai 86,15; 103,8; 145,8) offre al peccatore il tempo di convertirsi; talvolta invia la sventura per emendare l'empio o mettere alla prova coloro che ama (Am 4,5-11; Is l,5ss; Gb 5,17-26; Pr 3,12).

Nell'AT è prevista anche la remissione del peccato mediante la detestazione della colpa, la conversione e la sottomissione a Dio, l'offerta dei sacrifici, la riparazione dei torti causati e l'intercessione degli uomini che sono cari a Dio.

Vengono ripresi diversi elementi dall'AT, quali la natura del peccato, alcune sue conseguenze, la sua malefica potenza. Tuttavia il NT rappresenta un essenziale progresso nella comprensione del peccato. Si insiste sul fatto che il luogo e la sorgente del peccato è l'intimo dell'uomo; la natura specifica del peccato è di essere una mancanza contro la bontà del Padre celeste. Si scruta l'abisso nel quale precipita il peccatore destinato alla perdizione eterna; si offre una spiegazione più approfondita della condizione peccaminosa che unisce solidalmente tutti gli uomini e si annuncia la definitiva liberazione dal peccato dovuta alla morte redentrice di Cristo.

2. FILOLOGIA - Il termine più frequente nel NT per indicare il peccato è *hamartia,* usato specialmente al plurale, per indicare diverse azioni colpevoli. Tipiche sono le frasi: "confessione dei peccati" (Mt 3,6; Me 1,5; IGv 1,9), "remissione dei peccati" (Mt 26,28; Mc 1,4; Lc 1,77; 3,3; 24,47; At 5,31; Col 1,14) "salvare dai peccati" (Mt 1,21). S. Paolo usa questo termine al plurale nelle citazioni esplicite (Rm 4,7-8; 11,27) e implicite dell'AT (lTs 2,16: cf. Gen 15,16; ICor 15,17) e nelle formule liturgiche (ICor 15,31; Gal 1,4; Col 1,14). Spesso s. Paolo usa il termine *hamartia* al singolare per indicare una potenza maligna

personificata che regna nel mondo (Rm 5,12ss). Nel quarto Vangelo il termine al singolare designa una disposizione interiore permanente dell'uomo e dell'umanità (Gv 8,21; 9,41).

Hamdrtsma indica l'effetto di un atto peccaminoso libero e cosciente. Generalmente è usato al plurale (Mc 3,28; ICor 6,18; Rm 3,25); al singolare è adoperato per il peccato imperdonabile contro lo Spirito Santo (Mc 3,29).

Paràptóma significa caduta, passo falso, ed è usato spesso al plurale (Mt 6,14; Mc 1,25; 2Cor 5,19; Gal 6,1; Rm 4,25; 5,15.16.18.20; Ef 1,7; 2,1; Col 2,13).

Pardbasis, trasgressione, si trova nelle lettere paoline e nell'epistola agli Ebrei (Gal 3,19; Riti 2,23; 4,15; 5,14; lTm 2,14; Eb 2,2; 9,15).

Ofedema, debito, un termine raro nell'AT, è derivato dal linguaggio giuridico del tardo giudaismo. Il primo evangelista lo adopera nella preghiera del *Padre nostro* (Mt 6,12) per indicare qualche cosa che noi dobbiamo a Dio. Il peccato è assimilato a un debito, che si deve pagare al Padre, come dobbiamo rimettere i nostri debiti al prossimo. In s. Paolo il concetto affiora nella metafora del "chirografo", cioè del biglietto di debito soppresso dalla croce di Cristo (Col 2,14).

Anomia, ingiustizia, serve a designare uno stato generale di ostilità contro Dio in un contesto escatologico ed equivale ad una condizione generale di perversione religiosa (Mt 7,23; 13,41; 23,28; 24,41). Paolo usa il termine nelle formule derivate dalla catechesi primitiva (2Ts 2,7; 2Cor 6,14).

Adikia, termine affine al precedente, indica uno stato di ingiustizia (Lc 13,27; 16,8s; 18,6; At 1,18). È frequente nella lettera ai Romani (Rm 1,18.29; 2,8; 3,5; 6,13; 9,11).

3. L'ATTEGGIAMENTO DI GESÙ - Da quanto appare dai vangeli sinottici, Gesù non si è soffermato nel descrivere la natura del peccato, ma considera tutti gli uomini lontani da Dio, consegnati alla potenza demoniaca e perciò bisognosi di conversione e di salvezza (Mt 13,38; Lc 13,16; 22,31). La predicazione del regno di Dio accompagnata dall'invito alla conversione e dall'offerta del perdono è rivolta a tutto il popolo (Me 1,14). Il nesso tra avvento del regno e remissione dei peccati è messo in rilievo nel racconto della guarigione del paralitico (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26) e nella pericope dell'unzione di Gesù da parte della peccatrice (Lc 7,36-50).

a. *I peccati singoli e il cuore* - Gesù conosce e denuncia i singoli peccati, quali la vanità, l'orgoglio, la menzogna, l'attaccamento alla ricchezza, lo sfruttamento degli altri, il furto, l'adulterio, l'omicidio (Mt 23,1-36; Mc 7,20ss; 12,38ss; Lc 11, 37-52; 16,14s; 18,9-14; 20,45ss). Tuttavia per Gesù l'elemento costitutivo del peccato è un disordine interiore, una perversa disposizione del cuore. Il cuore infatti, quale sede dei pensieri e dei desideri, rappresenta la facoltà spirituale dell'uomo nella quale si prendono le decisioni riguardanti l'attività esteriore (Mt 15,10-20; Mc 7,14-23). In questa linea Gesù denuncia come peccati anche gli atti interni, che sono all'origine delle azioni pubbliche (Mt 5,22.28). Il peccato contro lo Spirito Santo, cioè l'ostinato rifiuto di credere in Gesù, non sarà perdonato né in questa vita né nell'altra, a causa della difficoltà che si riscontra nel cambiare il basilare atteggiamento negativo di fronte a Cristo. Le polemiche con i farisei e gli scribi circa il sabato e le altre osservanze rabbiniche mostrano che Gesù annetteva maggiore importanza alle esigenze della persona che a quelle delle istituzioni (Mt 12,1-8; Mc 2,23-3,25; Lc 6,1-11; 11,14-32).

b. *Bontà verso i peccatori* - Cristo ha assunto un atteggiamene benevolo verso gli ebrei non praticanti le prescrizioni rabbiniche e che dai farisei erano disprezzati e considerati peccatori. Egli proclama di essere venuto a chiamare alla conversione non i giusti, ma i peccatori (Mt 9,13; Mc 2,17; Le 5,32). Discernendo nella miseria religiosa e morale di questi uomini un valore nascosto e misconosciuto, cioè un fondamentale riconoscimento della propria impotenza ed il bisogno della grazia divina, Gesù riconosce in essi un'attitudine ad accogliere l'appello alla conversione e perciò a ricevere la grazia della giustificazione (Lc 15,7.10; 18,9-14). In questo senso i peccatori sono i veri clienti del regno. Per cui non è tanto il peccato in sé che costituisce un ostacolo alla salvezza, ma l'ostinazione nel rifiutare l'invito divino alla conversione e la

fiducia riposta in se stesso e nelle proprie possibilità. La condizione di peccatore che si accompagna al sentimento della propria miseria spirituale rappresenta un terreno propizio all'ottenimento del perdono e della salvezza. Lo dimostrano le parabole della dramma smarrita, della pecora perduta e del padre misericordioso o del figlio prodigo (Lc 15). Quest'ultima parabola insegna che l'abbandono della casa paterna da parte del figlio più giovane indica il rifiuto del rapporto filiale col padre, cioè la negazione di ricevere tutti i beni dall'amore paterno, pretendendo di non avere più bisogno del genitore. Quando il figlio ritorna, il padre, superando tutte le imposizioni della giustizia umana, perdona generosamente al figlio e lo tratta con particolare riguardo, tanto da suscitare la gelosia del fratello maggiore.

Gesù previde la propria morte e le attribuì un valore espiatorio (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; Mc 10, 45). Perciò la morte di Cristo sulla croce è una specie di condanna divina del peccato. La sua risurrezione come vittoria sulla morte appare altresì come una vittoria sul peccato e sulle potenze demoniache.

L'insegnamento e il comportamento di Gesù con i peccatori contengono una nuova rivelazione circa la natura del peccato. Questo nasce nell'intimo dell'uomo, dal suo cuore perverso; è un misconoscimento dell'amore di Dio ed un rifiuto di accogliere l'invito alla conversione, cioè di credere in Cristo; il peccato assoggetta l'uomo alla schiavitù del demonio. Accogliendo l'annuncio del regno di Dio, si ottiene il perdono dei peccati e si entra in un rapporto amoroso con il Padre celeste. Il peccato dell'uomo è debellato dal sacrificio redentivo di Cristo sulla croce.

4. S. PAOLO - Più di qualunque altro autore del NT s. Paolo sviluppa il tema del peccato. Esso infatti è il presupposto della soteriologia, che costituisce il cuore della teologia dell'apostolo. In diverse forme e sotto vari punti di vista si fa menzione del peccato in tutte le lettere paoline. Infatti l'apostolo considera il peccato dal punto di vista psicologico, individuale, sociale e storico. Nelle lettere ai Galati e ai Romani la trattazione è dottrinale e polemica. Tuttavia da s. Paolo non ci viene offerto un quadro completo e ordinato della realtà che è il peccato. L'interesse principale dell'apostolo è quello di far risplendere sullo sfondo tenebroso della malizia umana l'opera redentrice di Cristo, «morto per i nostri peccati e risorto per la nostra giustificazione» (Rm 4,25).

Usando una decina di termini per indicare le azioni peccaminose, Paolo considera il peccato come una disobbedienza alla volontà di Dio, una ribellione alla sua legge, un errore colpevole, un'azione ingiusta opposta alla verità, una negazione della sovranità divina. La natura specifica del peccato è l'opposizione a Dio, che si può manifestare in vari modi, portarsi su diversi oggetti, però considerati sempre in rapporto con Dio e in contrasto con la legge da lui rivelata (Rm 7,12.22), nonché in antitesi con la ragione e la coscienza, in cui è iscritta la legge di Dio (Rm 2,15; 14,23), e con il vangelo (ICor 8,12; 6,1-18).

a. *Liste di peccati* - Nell'epistolario paolino, comprese le lettere pastorali, vengono elencate dodici liste di peccati (ICor 5,10s; 6,9s; 2Cor 12,20s; Gal 5,19ss; Rm l,29ss; 13,13; Col 3,5-8; Ef 4,31; lTm l,9s; 6,4s; Tt 3,3; 2Tm 3,2-5). Queste liste non sono ordinate secondo una disposizione logica; alcuni termini indicano degli atti concreti, altri invece un atteggiamento peccaminoso generale. In complesso vengono menzionati 92 vizi, che corrispondono alle mancanze più comunemente commesse nelle comunità ecclesiali fondate dall'apostolo. Sono elencati i peccati dei pagani (Rm l,29ss), quelli dei cristiani prima della loro conversione (ICor 6,11; Col 3,5-8; Ef 5,3ss; Tt 3,3) e quelli dei cristiani già battezzati (ICor 5,10s; 2Cor 12,20s; Gal 5,19ss). Nelle varie liste al primo posto sono i peccati contro la carità, al secondo quelli contro il sesso, al terzo i peccati commessi direttamente contro Dio e al quarto la ricerca di se stessi. Particolare gravità viene attribuita al desiderio di possedere sempre di più ledendo i diritti altrui (*pleonexia*; 2Cor 9,5; Rm 1,29; Col 3,5; Ef 4,19; 5,3). Questa cupidigia è equiparata all'idolatria, il vizio tipico dei pagani, essendo essa l'antitesi della moderazione, della misericordia e della carità. Infatti il cupido utilizza il prossimo come strumento a vantaggio del proprio profitto e del proprio piacere. Molto rilievo viene dato anche ai peccati contro la castità, più spesso in forma

i

generica (fornicazione, impurità, impudicizia) ma anche specifica (adulterio, omosessualità). Queste mancanze, specialmente quelle contro natura, sono considerate come un castigo dell'idolatria (Rm 1,24).

I peccati contro Dio, anche se non sono menzionati spesso, appaiono come la matrice di tutti gli altri (Rm 1,18-23). L'idolatria è il rifiuto di glorificare Dio conosciuto dalla ragione per mezzo delle creature. Questo ripudio, radicato nell'orgoglio umano, attribuisce a se stesso e alle creature l'onore dovuto al solo Creatore di tutte le cose. Da questo caratteristico peccato del paganesimo procedono tutti i traviamenti e le perversioni in campo sia sociale che individuale e familiare. Talvolta è presentata come peccato per eccellenza la concupiscenza (*epithymia:* ICor 10,6; Rm 7,7). Essa comporta il diniego di dipendere da Dio e la pretesa di conseguire con le proprie forze ciò che non si può accogliere che come dono. Gli atti peccaminosi elencati nei cataloghi dei vizi e spesso espressi con termini astratti sono sempre manifestazione di un intimo atteggiamento morale dominato dalla corruzione. Le singole mancanze non sono considerate come effetto di una momentanea debolezza morale, ma come segno ed espressione di un orientamento personale, che è in netta opposizione con la volontà di Dio.

b. *Il peccato personificato* - Nelle lettere ai Corinzi (ICor 15,56; 2Cor 5,21), ai Galati (2,17; 3,22) e soprattutto ai Romani (cc. 5-8) Paolo usa il termine *hamartia* al singolare in un senso tutto particolare. Il termine ricorre più di 40 volte nella lettera ai Romani. La *hamartia* è presentata come una potenza personificata, come un re tiranno che fa la sua solenne entrata nel mondo in dipendenza dalla disobbedienza del primo uomo (Rm 5,12). Questa potenza malvagia si è diffusa in tutti gli uomini, raggiungendo anche la creatura irrazionale (Rm 8,12-22); è immanente nell'uomo, abita in lui, agisce in lui per mezzo di certi complici; come forza perversa di dominazione, essa produce ogni specie di concupiscenze e desideri viziosi, seduce l'uomo per mezzo del precetto, opera in lui il male e gli procura la morte (Rm 7,7). Come in Gen 3,13 il serpente sedusse la donna, così questo "peccato" seduce l'uomo. La *hamartia* non può essere identificata con Satana, che rappresenta una potenza ostile ma esterna all'uomo; però ad essa viene attribuito il ruolo che Sap 2,4 attribuisce al demonio.

c. *La carne* - La sede, l'organo e lo strumento del peccato è la carne *(sàrx),* un termine usato da s. Paolo in vari sensi. Nel contesto della *hamartia* la parola "carne" ha un significato morale: indica infatti l'uomo decaduto e fragile, che nutre tendenze e desideri ostili a Dio e perciò conducenti alla morte (Gal 5,16; Rm 6,13; 7,14.20.25; Ef 2,3). Questi appetiti malvagi tengono soggetto l'uomo e lo spadroneggiano in modo tale che egli viola coscientemente la volontà di Dio e commette il peccato. Però il potere che la carne esercita sull'uomo non è costringente; essa deve prima vincere la resistenza dell'uomo interiore, lo deve sedurre e, a dispetto della libertà e responsabilità personale, spingerlo a commettere il peccato.

d. *La legge* - Esiste un rapporto molto stretto tra la *hamartia,* la carne e la legge, e precisamente qualunque legge che viene imposta all'uomo dall'esterno. La *hamartia* rivela la propria potenza mediante la legge espressa positivamente in forma di precetto. In sé la legge, quale espressione della volontà di Dio, è buona e santa, ma essa impartisce solamente la conoscenza del dovere morale, non comunica la forza di compierlo dopo aver vinto gli assalti della carne. Per cui di fatto la legge non fa che attivare ed eccitare le passioni nascoste nelle nostre membra, non fa che fornire alla concupiscenza l'occasione e il punto di appoggio onde commettere una trasgressione cosciente e qualificata e perciò imputabile al peccatore. In questo modo la *hamartia* per mezzo della legge rivela tutta la sua funesta vigoria (ICor 15,56; Rm 3,20; 4,15; 5,20). L'accanita lotta tra la passione e la ragione umana, tra la tendenza al bene e la tendenza al male nell'intimo dell'uomo viene magistralmente descritta in Rm 7: la *hamartia,* la carne e la legge sono tutte unite e schierate contro l'uomo che aspira al bene e alla giustizia.

e. *Satana* - Un altro complice della deleteria potenza del peccato personificato è Satana. L'imbecillimento dello spirito nei pagani impediti di aprire gli occhi alla luce del vangelo è attribuito da Paolo al «dio di questo

secolo» (2Cor 4,3s). I non cristiani, che trasgrediscono la volontà di Dio, vivono in conformità con il corso di questo mondo, secondo «il principe della potenza dell'aria» (Ef 2,2). Grazie alla conversione i pagani sono stati strappati alla potenza delle tenebre e ora devono combattere contro i principati, le potenze, il sovrano di questo mondo tenebroso, Satana, il nemico della causa di Dio (lTs 2,18; 2Cor 2,11; Rm 16,20). Il tentatore per eccellenza (lTs 2,18; 2Cor 2,11; Rm 16,20) sa trasformarsi in angelo di luce: i falsi apostoli e i dottori di menzogna sono i suoi ausiliari (2Ts 2,9; 2Cor 11,13). Come Satana non è stato estraneo all'introduzione del peccato nel mondo, così ora egli opera ottenebrando l'intelligenza degli uomini, mantenendo l'idolatria tra i pagani e spingendoli a commettere i peccati carnali.

f. *Effetti* –

1) *La schiavitù.* Il peccato personificato confermato dagli atti peccaminosi personali separa l'uomo da Dio e lo riduce in una condizione di schiavitù. Abbandonato alle sole sue forze l'uomo è venduto al potere del peccato (Rm 7,7-14), è consegnato al peccato (Rm 1,24). La schiavitù del peccato è tale che l'uomo è fondamentalmente incapace di compiere il bene, anche se lo volesse. Paolo ammette esplicitamente che il peccatore ha ancora la possibilità di conoscere e desiderare il bene, anzi di compiacersi interiormente della legge del Signore, ma per mancanza di forze sufficienti il male avrà infallibilmente il sopravvento su di lui.

2) *L'ira di Dio* - Il peccatore sottostà alla collera di Dio (Rm 1,18), cioè si trova in una situazione di ostilità con Dio. Egli ha voluto separarsi dal Signore e Dio permette questa secessione. La metafora della collera divina denota l'abisso che isola colui che commette il male dalla sorgente del bene che è Dio. Privato della grazia di Dio (Rm 3,23), il peccatore è assoggettato all'angoscia, alla tribolazione e alla corruzione (Gal 6,8). Lontano da Dio l'uomo moltiplica i peccati e cade nel baratro della demenza. Infatti l'accrescimento dei peccati finisce per corrompere il giudizio morale dell'uomo (Rm 1,28) e renderlo ostinato nella sua situazione di avversione a Dio. È questo il primo castigo che il peccato porta con sé. Il baratro che separa l'uomo da Dio diventa sempre più profondo. Questa manifestazione della collera divina attende il momento finale, quando nel giudizio l'uomo si fisserà definitivamente nella sua ribellione contro Dio (Rm 2,5-8; 3,5; 4,15; 5,9; cf. lTs 1,10; 5,9). A questo proposito Paolo cita l'esempio degli ebrei (Rm 2,5; 2Cor 3,14) e dei pagani (Ef 4,18).

3) *La morte.* Inoltre il peccato genera la morte, giacché Dio è la sorgente della vita e staccandosi da lui ci si allontana dalla vita. Il nesso strettissimo esistente tra morte e peccato viene messo in particolare risalto in Rm 5-8. In ICor 15,56 si rileva che il peccato è il pungiglione della morte. Non si tratta solamente di una punizione ultraterrena, ma di un regolare salario che si riceve già nell'esistenza terrena. Infatti sin da ora i peccatori si trovano sulla via della perdizione, dominati dalla potenza del peccato e schiavi di Satana (ICor 1,18; 2Cor 2,15; Rm7,14s). La morte è presentata anche come ricompensa e completamento del peccato (Rm 6,21), nel senso che porta a consumazione la separazione da Dio. Questa morte è anzitutto la perdizione eterna, il distacco definitivo da Dio, poi designa anche la misera condizione nella quale si trova il peccatore sin da questa vita ed infine la morte biologica straziata dall'angoscia e dalle tenebre prodotte dall'assenza di una radiosa prospettiva futura. S. Paolo concepisce la morte come un complesso unitario comprendente la morte corporale, quella spirituale e quella eterna.

L'amartologia dell'apostolo Paolo è penetrante e profonda. Egli scandaglia i meandri del cuore umano nel quale si annida una potenza malvagia che induce l'uomo infallibilmente al male, complici la carne, la legge e Satana. Egli ha davanti agli occhi il quadro desolante della corruzione del mondo pagano e l'infedeltà del popolo d'Israele, e ne registra spesso i singoli atti peccaminosi. Insiste sulle rovinose conseguenze del peccato, che allontana da Dio e produce la morte. Tutto questo, però, serve ad esaltare l'amore di Dio che ha mandato il Figlio suo per liberare gli uomini dal peccato e dalla schiavitù demoniaca.

5. LA LETTERATURA GIOVANNEA -

i

a. *Vocabolario proprio* - Il termine *hamartia* (peccato) si trova 18 volte nel quarto Vangelo (14 al singolare e 4 al plurale) e 17 volte in lGv (ll volte al singolare e 6 al plurale). Nell'Apocalisse si riscontra tre volte al plurale. Il verbo *hamartàno* (peccare) è usato 3 volte in Gv e 4 volte in lGv.

La parola "peccato" può significare sia singole azioni peccaminose (Gv 8,3.34), come la menzogna, l'odio, l'ingiustizia, la non accoglienza dei fratelli, sia la colpa che permane nella coscienza anche dopo che è stato commesso l'atto malvagio. In questo senso vanno intese le espressioni: avere il peccato (Gv 15,22.24), morire nel peccato (Gv 8,24), convincere di peccato (Gv 26,8s).

Spesso nel Vangelo e nella lGv il termine usato al singolare indica una condizione o disposizione individuale e sociale, che si imprime in ogni azione o parola peccaminosa e che equivale ad una potenza ostile a Dio ed alla sua rivelazione.

Nel Vangelo e in lGv si fa una distinzione, per ciò che riguarda il verbo 'peccare', tra la forma dell'aoristo, che significa commettere un peccato (Gv 9,2s), e quella del presente o del perfetto, che significa perseverare nello stato di peccato (lGv 1,10; 2,1; 3,6.8s; 5,16.18).

b. *L'incredulità* - Il quarto evangelista non parla del peccato in modo astratto, bensì presentando l'atteggiamento dei diversi personaggi di fronte a Cristo. Questi personaggi assumono un carattere tipico. L'evangelista valuta il peccato all'interno delle antitesi che costituiscono una delle caratteristiche dei suoi scritti: luce/tenebre, verità/menzogna, amore/odio, schiavitù/libertà, vita/morte. In questo contesto il discorso giovanneo sul peccato presenta una drammaticità e una radicalità impressionanti.

Per Gv il peccato per eccellenza consiste nel rifiutarsi di accogliere Cristo che è la luce del mondo, cioè l'incredulità di fronte all'inviato del Padre, il Figlio unigenito di Dio. Questo rifiuto appare non solo come un atto singolo, ma come un'opzione fondamentale ed un atteggiamento permanente negativo che decide di tutta l'esistenza dell'uomo. L'apparizione nel mondo della luce reclama una presa di posizione ed opera una crisi: nel caso del ripudio ci si stabilisce nelle tenebre, cioè nella condizione di non salvezza. Questa situazione non rimane neutrale, ma comporta una lotta contro la luce, perciò è caratterizzata dall'avversione contro la luce, dall'odio e dalla condanna (Gv 3,19s). Per questo l'incredulità è empietà e anarchia (lGv 3,4). Tale è il peccato dei giudei, che sono il tipo anche dei pagani non credenti e del mondo (Gv 5,10.16.18; 6,41.52; 10, 31.33; 11,8; 16,6).

Non accogliendo Cristo, si rinnega il Padre e ci si schiera dalla parte del demonio che è il principe di questo mondo (Gv 12,31). Il peccatore è uno schiavo di Satana (Gv 8,34), perché partecipa alle opere di colui che è omicida e menzognero sin dall'inizio (Gv 8,44). Il demonio è il capo dell'umanità peccatrice. Nel rifiuto di Cristo l'evangelista scorge un'azione satanica, in quanto esso è una scelta della menzogna, della schiavitù e della morte spirituale ed eterna.

Tra le altre cause comportanti il ripudio di Cristo, Giovanni sottolinea anche l'aspetto soggettivo personale: non si crede in Cristo, perché si presume di se stessi, si vuole rimanere nella situazione precedente, pensando di essere senza peccato e di poter raggiungere la salvezza al di fuori di Cristo (Gv 3,19ss; 5,36-46).

c. *Il peccato del mondo* - L'evangelista parla anche del peccato del mondo (Gv 1,29). Nella letteratura giovannea il termine 'mondo' ha, tra l'altro, anche un significato negativo, designando tutti gli uomini, giudei e pagani, che rigettano la rivelazione definitiva portata nel mondo dal Figlio di Dio. Il peccato del mondo non significa il peccato degli uomini in generale né la somma dei peccati individuali, ma il male in se stesso, in tutta la sua estensione e nelle conseguenze. Esso è una forza che acceca l'umanità e si trova alla base di tutte le prese di posizione contrarie a Dio.

d. *L'eresia* - Il peccato per eccellenza nella lGv è il rifiuto della tradizione apostolica che confessa Cristo come Figlio di Dio venuto nella carne (lGv 2,22s). Questa negazione comporta la rottura della comunione ecclesiale e genera l'odio

contro coloro che aderiscono alla primitiva predicazione apostolica (lGv 2,19; 4,1; 2,9.11; 3,15; 4,20). Questo peccato conduce alla morte spirituale ed eterna. Esso è chiamato iniquità ed ingiustizia (lGv 3,4; 5,17); infatti esso è accompagnato da una protervia che non lascia adito a resipiscenze; è qualcosa che fa propria la rivolta e l'ostilità delle forze del male negli ultimi tempi. Perciò questo peccato è chiamato *anomia,* termine tecnico che designa l'iniquità dei tempi che precedono la fine. La negazione di Gesù come Cristo e Figlio di Dio implica il ripudio della realtà ultima e definitiva, giacché si chiudono gli occhi davanti ad una luce che è giunta al suo pieno meriggio. A questo peccato è attribuita un'eccezionale gravità ed una valenza escatologica.

Si riscontrano tra i credenti anche peccati che non conducono alla morte, cioè peccati di fragilità umana, che non comportano una vera e propria opzione fondamentale negativa di fronte a Cristo (lGv 5,16s). Questi peccati vengono facilmente perdonati. I fedeli devono avere la coscienza di essere peccatori in questo senso; il negarlo costituirebbe una menzogna da paragonarsi a quella degli eretici (lGv 1,8). Coloro invece che sono nati da Dio, sono nella condizione di non peccare, cioè di non separarsi da Cristo (lGv 3,9; 5,18). Avendo Gesù vinto il principe di questo mondo (Gv 12,31; 16,33), ha debellato anche il peccato. Finché uno rimane unito a Cristo, interiorizza la sua parola e resta fedele alla comunione ecclesiale, non può peccare (lGv 3,9; 5,18) cioè separarsi da lui.

6. ALTRI SCRITTI DEL NT - Negli Atti degli Apostoli vengono segnalate alcune azioni peccaminose, come il tradimento di Giuda (At 1,15-20), il rifiuto degli abitanti di Gerusalemme di ascoltare la parola di Dio (At 3,14.17), la menzogna di Anania e Saffira, presentata come un oltraggio fatto allo Spirito Santo ed un'alleanza conclusa con Satana (At 5,1-11). Il peccato di Simon mago è consistito nel voler ridurre il dono di Dio a realtà controllabile dagli uomini e da tenere sotto il loro dominio (At 8,18-24). La persecuzione della chiesa da parte di Saulo prima della conversione è dovuta alla persuasione di dover rimanere chiuso nell'angusto sistema della legge mosaica e di non dover accettare la croce di Cristo come causa della vera giustizia e indicazione di una nuova norma di vita. Gli Atti menzionano spesso la remissione dei peccati dovuta alla fede in Cristo e al battesimo (At 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18).

Nella lettera agli Ebrei il peccato è considerato nei suoi aspetti concreti di ribellione a Dio (Eb 10,27), apostasia, incredulità e disobbedienza (Eb 3,12; 6,6; 10,26). Esso insidia il popolo di Dio in tutte le fasi del suo pellegrinaggio verso la celeste Gerusalemme, come deviazione dalla meta assegnata e arresto nella marcia per effetto dell'infiacchimento spirituale. I peccati sono chiamati "opere morte" (Eb 6,1; 9,14), in quanto macchiano la coscienza e impediscono un culto gradito a Dio. Si parla dell'apostasia come di un peccato irremissibile (Eb 6,4ss; 10,26s), nel senso che il sacrificio espiatorio di Cristo non può essere ripetuto e il peccatore non può essere reintegrato nella sua innocenza; non si esclude però la possibilità di un rimedio in maniera assoluta.

La condotta e l'azione peccaminosa del singolo è in grado di contagiare la comunità (Eb 12,15). Colpevoli davanti a Dio e ai fratelli sono coloro che trascurano le assemblee liturgiche e le abbandonano (Eb 10,25), inducendo altri a seguire il loro cattivo esempio.

Nella lettera di Giacomo vengono messi in luce alcuni aspetti sociali del peccato; la ricchezza può condurre a un brutale sfruttamento del prossimo (Gc 4,5s); il parlare irresponsabile influisce negativamente sul mutuo rapporto tra gli uomini (Gc 3,4-8). L'ira, l'invidia, i giudizi negativi sugli altri derivano dall'egoismo e da una falsa ricerca di se stessi (Gc 3,14; 4,1 ss).

Nella lPt veniamo a conoscere i peccati tipici di coloro che non sono ancora battezzati (lPt 1,14). Ma anche i cristiani fanno l'esperienza di «impulsi passionali della carne che combattono contro l'anima» (lPt 2,11; 4,2). Il peccato sembra connaturale all'uomo, essendo accordato al suo essere corporale; però mediante il battesimo e l'unione con Cristo esso può essere combattuto e vinto.

Nelle lettere di Gd e 2Pt si parla dei peccati dei maestri di errore: essi concernono i disordini morali nel matrimonio (2Pt 2,14), l'adulazione e le lusinghe usate per imporsi agli altri uomini (Gd 16; 2Pt 2,15-19).

i

III - UNIVERSALITÀ DEL PECCATO —

1. ANTICO TESTAMENTO - Nella Bibbia si riscontra la convinzione che tutti gli uomini appartengono ad una razza peccatrice.

a. *Genesi 1-11* - In Gen 1-11 viene descritta l'universale situazione di peccato. Fatte alcune eccezioni (Abele: Gen 4,41; Enoch: Gen 5,22ss; Noè: Gen 6,9; 7,1), sin dalle origini l'umanità si è ribellata contro Dio. Il diluvio presentato come universale è provocato, secondo la tradizione J, dalla cattiveria dell'uomo (Gen 6,5), mentre secondo la tradizione P il motivo del flagello è la corruzione generale di ogni mortale (Gen 6,12s). Esiste una certa solidarietà nel male. Tutta la stirpe dei cainiti è una razza di peccatori (Gen 4, 17-23). La generalizzazione del peccato è spiegata come un processo di imitazione: una generazione eredita il male dalla precedente. L'influsso del peccato dei progenitori sui loro discendenti è considerato nell'ambito delle conseguenze del peccato, che comportano la morte, il lavoro faticoso e l'espulsione dal giardino, simbolo dell'interruzione della familiarità con Dio.

b. *I profeti* - Il re Salomone confessa che non esiste uomo che non cada in qualche colpa (1 Re 8,46). I profeti di Israele denunciano i peccati di tutto il popolo (Os 4,2; Is 1,4; 5,7; 30,9). Il profeta Isaia si sente solidale con l'impurità del popolo (Is 6,5). Per Michea non ci sono uomini pii nel paese, tutti sono corrotti (Mi 7). Geremia descrive con tinte fosche la generale perversità del paese (Ger 5,1); 6,28ss; 9,1-8), annidata nel cuore malvagio e indurito dei singoli individui (Ger 13,23; 17,9). Ezechiele considera tutta la storia d'Isdraele come una serie continua di infedeltà. Egli si rivolge a Gerusalemme sotto la figura di una bambina trovatella, che malgrado le prevenienze del Signore nella sua gioventù è stata sempre infedele a Dio, che aveva fatto alleanza con essa (Ez 16). Nel c. 23 lo stesso profeta interpella le due sorelle, Gerusalemme e Samaria, cioè i regni di Giuda e di Israele, divisi ma fratelli, che sin dall'esodo dall'Egitto hanno commesso ogni specie di abominazione. La stessa concezione della storia d'Israele si trova in Is 54. In certe preghiere penitenziali postesiliche i portavoce della comunità esprimono il loro pentimento per le mancanze dei loro antenati (Esd 9,6-15; Ne l,6s; Is 63,7-64,11; Sal 78). Questa concezione è avvalorata dalla convinzione che l'azione di un individuo si ripercuote sulla vita del gruppo, essendo 1'esistenza del gruppo profondamente marcata dalle azioni dei singoli membri. Ciò avviene non solamente in un dato momento della storia, ma attraverso tutto il corso dell'esistenza di un popolo. Un gruppo sociale, come la famiglia, la tribù e la nazione, è considerato alla stregua di una persona concreta, che sopravvive nel tempo e nello spazio a causa di una specie di unità biologica (personalità incorporante).

c. *I libri sapienziali* - I sapienti d'Israele che volgono la loro attenzione al di là dei confini del popolo eletto, interessati come sono alla condizione umana in generale, affermano la fragilità e impurità di ogni essere umano di fronte a Dio (Gb 4,17s; 15,14ss; 14,4; Pr 20,9; Qo 7,20; cf. Sal 143,2; 2Cr 6,36). Tutti gli uomini hanno commesso delle mancanze, se non altro pronunciando delle parole sconsiderate (Sir 19,16). Anzi il peccato raggiunge l'uomo prima della gioventù, sin dal primo momento della sua esistenza (Sal 51,7). La corruzione è un fenomeno umano generale, al quale gli stessi uomini pii non sono capaci di sottrarsi completamente (Sal 12,1-5; 14,1-4; 140,2-6).

2. GESÙ - Nella sua predicazione Gesù suppone che tutti gli uomini sono peccatori, giacché a tutti rivolge l'invito alla conversione (Mc 1,14s; Lc 13,3.5); nessuno infatti è senza colpa (Lc 13,2-5; Gv 8,7). Gesù si scaglia contro ogni forma di orgoglio e autogiustificazione (Lc 15, 25-32; 18,10-14).

Pur insistendo sull'aspetto interiore e personale del peccato, Gesù ammette anche un legame collettivo nel male attraverso le generazioni, adeguandosi alla mentalità dell'AT e del giudaismo. Le precedenti generazioni hanno ucciso i profeti considerandoli come seduttori e traditori della causa nazionale e perciò come dei criminali. La generazione contemporanea di Gesù porta a compimento ciò che i padri hanno intrapreso uccidendo i profeti (Mt 23,29-36.37ss; Lc 11,47-51; 13,34s). Nella parabola dei vignaiuoli omicidi l'assassinio dei profeti e del figlio del proprietario della vigna, compiuto in varie epoche della storia,

viene attribuito agli stessi ascoltatori di Gesù (Mt 21,33-45). Le colpe delle generazioni anteriori, che hanno messo a morte gli inviati di Dio, pesano sul gruppo lontano nel tempo e la cui perversità si accresce in modo continuo. Non si tratta semplicemente di un puro legame genealogico, ma di una certa assimilazione morale tra i discendenti da uno stesso ceppo. La medesima concezione affiora in At 7,51 e lTs 2,15.

3. S. PAOLO - L'autore sacro del NT che ha maggiormente insistito sulla universalità del peccato, per sottolineare l'assoluto bisogno della grazia di Cristo, è s. Paolo. Il suo pensiero è espresso soprattutto nelle lettere ai Romani e agli Efesini.

a. *L'umanità peccatrice* - Prescindendo dalla grazia di Cristo, attiva nel mondo sin dagli inizi dell'umanità, l'apostolo presenta i pagani e i giudei del suo tempo le due categorie in cui era diviso il mondo antico dal punto di vista religioso come profondamente invischiati nel peccato. È una constatazione che si basa sull'esperienza e sulla testimonianza della Scrittura. Per nascita i pagani si trovano in una situazione di ignoranza di Dio e della sua legge, perciò vengono chiamati "atei e senza legge" (Gal 2,15; Ef 2,1-4.12); sono morti a causa dei loro delitti e non cercano la giustizia (Rm 4,30). I giudei non hanno osservato la legge (Rm 9,30) e sono figli della collera come i pagani (Ef 2,3). In Rm-3,9 l'apostolo offre un quadro impressionante dell'abiezione morale nella quale era caduta la società pagana e con le debite riserve anche quella giudaica senza il benefico influsso di Cristo. Tutti sono soggetti al peccato; non sono solamente capaci di peccato o ad esso inclinati, ma sono degli autentici peccatori, non esclusi i giudei, che si ritenevano giusti (Rm 3,23). Adducendo l'esempio dei due gruppi, pagani e giudei, Paolo pensa a tutta l'umanità che si trova fuori dell'influsso di Cristo.

b. *Il peccato di Adamo* - Con una geniale intuizione l'apostolo connette il peccato personificato cioè l'inclinazione inerente alla natura umana, opposta a Dio e inducente ai peccati personali in modo infallibile l'uomo capace di atti umani con la trasgressione commessa dal primo uomo (Rm 5,12-21). Usando un linguaggio complesso, dalle allusioni a Gen 2-3 ai riferimenti ai libri apocrifi e alle argomentazioni di tipo rabbinico, Paolo ammette una misteriosa causalità e un reale influsso del peccato di Adamo su tutti gli uomini che da lui derivano (Rm 5,12; ICor 15,22). Le malvagie inclinazioni, delle quali è infetta la natura umana, sono da ricondurre, come alla loro comune sorgente, al peccato del primo uomo; per cui tutti gli uomini si trovano nella condizione descritta per i pagani in Rm 1,18-25 e per i giudei in Rm 2,1-24. Infatti, prescindendo dall'influsso della redenzione di Cristo, attivo nella storia anche prima della morte e risurrezione di Gesù, tutti gli uomini hanno peccato e peccano personalmente, per cui sono privi della salvezza e sono condannati alla perdizione (Rm 5,12). La ribellione a Dio del primo uomo ha posto tutti gli uomini in uno stato tale per cui non solo la salvezza è diventata irraggiungibile, ma senza Cristo non si può evitare la dannazione eterna. Ma come è universale la causalità peccaminosa di Adamo, così e a maggior ragione è universale ed efficace l'opera redentrice di Cristo (Rm 5,15-21).

c. *Peccati personali* - In Rm 7,7-*25* le affermazioni dell'apostolo si applicano ad ogni uomo in particolare, giacché viene descritta la condizione del peccatore che libero e responsabile dei suoi atti non è capace di compiere il bene ed è condannato a peccare. Tale è la situazione di tutti gli uomini che si trovano fuori del benefico influsso di Cristo.

In Ef 2,3 l'agiografo afferma che tanto i giudei quanto i pagani sono, per il fatto stesso della loro origine umana, oggetto della collera divina. È una conclusione che l'autore sacro deduce dall'universalità del peccato, che viene sufficientemente designato come fonte delle inclinazioni peccaminose, da cui la natura umana è ora inquinata.

IV - ORIGINE DEL PECCATO —

1. ANTICO TESTAMENTO - La Bibbia non fornisce delle risposte uniformi alla misteriosa questione dell'origine del peccato.

a. *La forza demoniaca* - In Gen 2-3, che è un racconto sapienziale ed

eziologico tendente a spiegare l'attuale condizione umana coll'indicarne le cause in un evento primitivo, si insegna che la miseria umana e il male non provengono da Dio, ma da una rivolta dell'uomo contro Dio avvenuta agli inizi dell'umanità. Come causa estrinseca inducente al peccato viene presentato anche il serpente, più tardi identificato con la potenza demoniaca (Gen 3; Sap 2,24). In ISam la causa della follia omicida di Saul è un essere divino; in 1 Re 22,21 uno spirito divino spinge i re di Giuda e di Israele alla sconfitta. I mali di Giobbe sono attribuiti all'influsso di Satana (Gb 1,6).

b. *Il cuore perverso* -1 profeti scoprono l'origine della malizia umana nella radicale perversione del cuore. La resistenza alla volontà di Dio è secondo il profeta Geremia una rivelazione delle profonde disposizioni antidivine radicate nell'intimo di tutti gli uomini, sia giudei (Ger 13,23) che pagani (Ger 3,17; 9,25). Ezechiele parla di un cuore di pietra, sordo ad Ogni avvertimento e ribelle ad ogni insegnamento (Ez 11,19; 36,26).

c. *L'inclinazione al male* - I sapienti d'Israele con i loro severi consigli (Pr 13,24; 15,10; 19,18; 23,13s; 29,17; Sir 7,23s; 30,1.7-13; 42,5.11) suppongono come origine del peccato un'inclinazione al male radicata nell'essere più profondo dell'uomo, alla quale però si può resistere. In due passi si parla di un disegno perverso, nel senso di una tendenza al male, che più tardi sarà chiamata concupiscenza (Sir 15,4; 37,3). I profeti e i sapienti sono espliciti nell'ammettere una congenita depravazione dell'intimo dell'uomo.

d. *Il peccato di origine* - In due testi si fa esplicita menzione del peccato dei progenitori per spiegare l'attuale miseria della condizione umana. Sap 2,24 afferma che l'uomo è stato privato dell'incorruttibilità, alla quale era destinato da Dio, a causa dell'invidia del demonio. Sir 24,23 connette esplicitamente l'origine del peccato e della morte con il presuntuoso comportamento della prima donna.

2. VANGELI SINOTTICI - Nei primi tre vangeli si accenna solo vagamente all'origine del peccato nel mondo. Insistendo sulle disposizioni interne delle azioni umane, Gesù considera il cuore come la causa ultima del bene e del male (Mt 7,6-13; 12,34s; 15,8-20; Mc 7,6-13; Lc 6,45). Chi ha il cuore perverso è un albero cattivo, che dà frutti difettosi (Mt 12,33ss; Lc 6,43ss). Per Gesù la radice profonda del peccato è la facoltà spirituale dell'uomo, nella quale si prendono le decisioni delle azioni esteriori (Mt 5,22.28). Inoltre Gesù non esclude l'influsso satanico, giacché i peccatori sono figli del maligno (Mt 5,37; 13,38s; Mc 4,15).

3. S. PAOLO - L'insegnamento di Paolo sull'origine del peccato è il più diffuso di tutta la Bibbia. L'apostolo rimanda al peccato dei progenitori che esercita un influsso deleterio su tutta la discendenza (Rm 5,12-21), considera la natura decaduta dell'uomo *(sdrx)* con la sua tendenza al male, investiga il ruolo della legge che impartisce solamente la conoscenza della volontà di Dio senza fornire la forza di compierla, e non esclude l'influsso demoniaco nelle azioni malvagie compiute dall'uomo.

4. LA LETTERATURA GIOVANNEA - Secondo gli scritti giovannei la radice del peccato è di natura morale: una prassi perversa (Gv 3,19ss), la ricerca della propria gloria (Gv 5,44), la pretesa di stabilire da se stesso le modalità della ricerca della salvezza, la presunzione di essere senza peccato e di godere già la libertà (Gv 7-8). Inoltre viene menzionata l'attrattiva del mondo con la concupiscenza della carne e degli occhi e la superbia della vita (lGv 2,15ss).

5. LA TENTAZIONE - Un elemento importante nell'origine del peccato è il ruolo giocato dalla tentazione. Non si tratta della prova alla quale Dio può sottomettere l'uomo per saggiare la sua fedeltà e perseveranza nel bene, i cui classici esempi sono la tentazione di Abramo (Gen 22,1-9) e quella di Giobbe (Gb 1-2). Nel nostro caso si parla del tentativo compiuto per far deviare l'uomo dalla retta via e indurlo a commettere peccati.

L'AT conosce la tentazione che proviene dal demonio. In Gen 3 la sfiducia verso Dio e la ribellione contro la sua volontà sono provocate anzitutto dal serpente, nel quale la tradizione posteriore ha visto il simbolo del demonio (Sap 2,24). II modo col quale il tentatore ha cercato di travolgere la donna è descritto in modo psicologicamente molto fine e sagace. Il censimento della popolazione ordinato da Davide è presentato come una seduzione del demonio (lCr 21,1).

Con maggiore ampiezza è descritto l'influsso del tentatore satanico nel NT. La potenza maligna può suscitare dei mali fisici per indurre al peccato; essa si serve delle persecuzioni e delle sofferenze morali per provocare l'apostasia (lTs 3,4s; lPt 5,8s); questo sforzo sarà più appariscente nell'era escatologica (Ap 20,7).

S. Paolo sottolinea il ruolo della concupiscenza presente nell'intimo dell'uomo nel commettere il male (Gal 5,16; Rm 7,14-25; 6,12). Anche alcuni eventi o circostanze storiche possono essere non solo di ostacolo alla fede, ma anche di incitamento all'infedeltà verso Dio: l'umile atteggiamento di Cristo (Mt 26,41; Mc 14,38; Lc 22,28), la malattia corporale (Gal 4,13s), l'opposizione al vangelo da parte dei non credenti (lTs 3,4s). Tuttavia Dio non permette che la tentazione superi le forze dell'uomo (ICor 10,13; 2Pt 2,9). Mediante la vigilanza e la preghiera si possono vincere gli stimoli interni ed esterni, che trascinano l'uomo al male (Mt 26,41; Mc 14,38; Lc 22,40.46; Mt 6,13; Lc 11,4; Ap 3,10).

PENTATEUCO

I - CINQUE ROTOLI — I primi cinque libri della Bibbia (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio) sono stati considerati un'unità dalla tradizione giudaica e denominati *Tòrah.* Nella tradizione cristiana, con parola derivante dal greco, sono stati chiamati *Pentateuco,* che significa "(libro) in cinque volumi". Oggi, nel gergo degli esegeti, Pentateuco è il termine comune con cui si designa questa parte della Bibbia ebraica.

Ad ognuno di questi libri è dedicata una voce di questo Dizionario. In effetti, essi hanno caratteristiche sia letterarie sia teologiche proprie. Qui supponiamo che il lettore conosca, da tali voci, quel che riguarda ciascun libro e ci occupiamo invece del problema del Pentateuco, ossia dei rapporti reciproci tra i vari libri e del significato teologico della collezione.

Da allora l'autenticità mosaica del Pentateuco cominciò ad essere messa sempre più in discussione fino ad attribuirne la composizione ad Esdra. Anche il cattolico R. Simon (1638-1712), oratoriano francese, osò sostenere che Mosè non fu l'autore del Pentateuco; ma la sua tesi scandalizzò Bossuet, uno dei più eminenti teologi francesi dell'epoca, e così Simon fu costretto a lasciare il suo ordine.

L'epoca moderna dello studio critico della Bibbia inizia propriamente con il "secolo dei lumi" (sec. XVIII). E il pioniere della critica letteraria applicata al Pentateuco fu J. Astruc, il medico del re Luigi XV, un protestante convertitosi al cattolicesimo e appassionato lettore della Scrittura, che lasciò un'opera intitolata *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse sest servi pour composer le livre de la Genèse. Avec des remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures* (1753). Leggendo la Genesi e i primi due capitoli di Esodo, il curioso medico aveva notato che Dio era chiamato a volte col titolo di Elohim e a volte col nome di Jehovah (così egli vocalizzava il tetragramma sacro). Egli provò a scrivere su due colonne parallele i testi, distinguendoli secondo il criterio dell'uso del nome divino. Ottenne così una duplice serie di racconti, nei quali scomparivano le ripetizioni e il disordine cronologico che l'avevano impressionato.

Quasi contemporaneamente il parroco tedesco di Hildesheim, H. B. Witter, metteva a confronto il racconto della creazione di Gen 1,1-2,4 con quello del paradiso di Gen 2,5-3,24, notando la differenza dei nomi divini, la diversità dello stile e la presenza di ripetizioni; arrivò così a formulare l'ipotesi di due racconti paralleli.

Così nacque l'ipotesi documentaria, cui J. G. Eichhorn (nel 1780) diede una prima più sistematica configurazione, distinguendo un documento jahwista (J) e un documento elohista (E) in base all'uso dei due nomi divini, ammettendo però anche altre fonti.

L'ipotesi documentaria, di fronte all'affinarsi della critica letteraria e all'estendersi della ricerca a tutto il Pentateuco oltre che a Genesi, non sembrava sufficientemente capace di spiegare l'esistenza di altre fonti accanto ai documenti principali e nemmeno le diversità di temi e di forme all'interno degli

i

stessi documenti. Alcuni studiosi (A. Geddes, 1792; J. S. Vater, 1802-1805) proposero allora l'ipotesi dei frammenti: il Pentateuco sarebbe costituito da numerosi singoli 'pezzi' (*Stücke*) non collegati tra loro originariamente, ma messi insieme da un redattore.

L'ipotesi dei frammenti non sembrava rendere ragione dell'unità che rivela il Pentateuco, ma soltanto della diversità. Furono soprattutto H. Ewald (1823) e W.M.L. De Wette (1840) che proposero una soluzione mediana tra le due precedenti teorie con l'ipotesi dei complementi. Accanto a uno "scritto fondamentale" *(Grundschrift)* crebbero, secondo tale ipotesi, per inserzione o per aggiunta, dei complementi di mani diverse; lo scritto fondamentale sarebbe l'elohista.

H. Hupfeld (1853) riprese e rielaborò l'ipotesi documentaria: oltre allo scritto fondamentale, ch'egli chiamò 'elohista' e corrisponde a quel che poi sarà detto 'sacerdotale', occorre ammettere un documento jahwista (J) e il Deuteronomio (D) e un secondo Elohista (E^2). Ormai era spianata la strada per l'elaborazione di quella che diverrà la "classica teoria documentaria".

Gli studi di K.H. Graf (1865), che ammetteva le quattro fonti di Hupfeld, proposero una diversa datazione dei documenti: in particolare, P ('sacerdotale') sarebbe il documento più recente, di epoca esilica o post-esilica.

Ma colui che diede 'forma' più completa all'ipotesi dei documenti fu J. Wellhausen (1844-1918). Egli fu fortemente influenzato dall'idea hegeliana dell'evoluzionismo religioso, secondo il quale Israele passò da forme primitive ad espressioni sempre più elevate di religiosità. Poiché era soprattutto uno storico, gli interessava il problema della collocazione storica dei documenti, che i suoi predecessori avevano già individuato. Egli elaborò una teoria che era destinata ad assumere il suo nome e ad incontrare un successo straordinario nel mondo degli studi biblici, ove ancora oggi gode il favore di molti esegeti, sebbene in forme modificate rispetto alla proposta originaria. Non mancarono mai oppositori alla teoria documentaria sia tra i cristiani (protestanti e cattolici) sia tra gli ebrei; né mancarono le proposte di modifiche importanti. Tuttavia la struttura portante dell'ipotesi documentaria è rimasta sostanzialmente quella indicata da Wellhausen. Gli elementi essenziali della teoria wellhauseniana e della sua 'scuola' possono essere così sintetizzati.

Dopo il periodo in cui, intorno ai santuari tribali, si erano tramandate tradizioni religiose costituitesi in funzione del culto oppure come ricordi delle varie tribù, la più antica redazione scritta avvenne con il documento jahwista (850-750 a.C.). È chiamato così perché Dio è sempre indicato col suo nome, Jhwh, anche prima della rivelazione fatta a Mosè (Es 3,6; cf Gen 4,26). Poiché le vicende narrate hanno come scenario il sud, si suppone che il documento provenga dal regno di Giuda. Frequente è l'uso di antropomorfismi nel discorso su Dio. I discepoli di Wellhausen hanno distinto anche un J^1, un J^2 e un J^3.

Un documento più evoluto, databile al sec. VIII a.C., è l'Elohista (E), che la scuola wellhauseniana considera influenzato dalla predicazione profetica del regno del nord, la sua patria di origine. Si tratta di un documento teologicamente più maturo: evita gli antropomorfismi più 'primitivi', fa intervenire angeli come mediatori tra Dio e l'uomo, introduce l'idea di rivelazione divina mediata da sogni, assegna ai personaggi maggiori come Abramo e Mosè il titolo di profeta, dà ampio spazio alle raccolte legislative (come al codice dell'alleanza di Es 20,24-23,19).

Dopo la caduta di Samaria (722 a.C.), un redattore, chiamato da alcuni 'jehovista' (sigla: RJE), avrebbe unificato i due documenti, dando al testo jahwista la funzione di documento-base e armonizzando le due fonti con interventi redazionali. All'epoca di Giosia, questo lavoro sarebbe già stato ultimato.

Nel 622 a.C., sotto Giosia, in occasione dei lavori di restauro del tempio (cf. 2Re 22), fu scoperto il "libro della legge", da identificare con il libro del Deuteronomio, almeno nella parte centrale: opera della classe sacerdotale di Gerusalemme, l'unico luogo legittimo di culto. La 'scoperta' di Dt, secondo molti seguaci di Wellhausen, fu una "pia frode" inventata per conferire autorità

al libro; in realtà si sarebbe trattato di una prima stesura di Dt, cui seguirono parecchie 'edizioni' successive, con aggiunte e modificazioni varie. Infine un redattore (sigla: RDt) unì il Dt all'opera di JE con i necessari aggiustamenti.

L'ultimo documento, quello sacerdotale (sigla: P dall'iniziale della parola 'Priester' = sacerdote), sarebbe opera dell'ambiente dei sacerdoti; composto dopo l'esilio, è probabilmente attribuibile a Esdra e databile verso il 458 a.C. Si tratta di una compilazione di più documenti, con aggiunte e supplementi vari. Verso il 400 a.C., un redattore sacerdotale avrebbe cercato di fondere il tutto in un documento unitario (P). Compiuta la fusione di P con gli altri documenti, verso il 330 a.C. il Pentateuco aveva ormai assunto la sua fisionomia definitiva, eccetto qualche piccola aggiunta sopravvenuta in seguito.

Il sistema proposto da Wellhausen conquistò il mondo universitario degli studi biblici e fino ai nostri giorni costituisce l'ipotesi di lavoro comunemente usata, nella sostanza, dai biblisti. Ma le opposizioni, anche prima della violenta tempesta scoppiata in questi ultimi anni, non mancarono mai. Tra i critici più autorevoli ricordiamo O. Eissfeldt (1934), che propose di suddividere J in J^1 e J^2, ammettendo inoltre una fonte 'laica' (sigla: L) più antica di J^1, rispecchiante una società senza sacerdozio (simile è la tesi di G. Fohrer). P. Volz e W. Rudolph (1933) hanno negato l'esistenza di E come fonte autonoma. Insieme a un certo generale consenso di fondo, continuò anche il dibattito sulla teoria wellhauseniana: nonostante il fascino e l'apparente 'tenuta' della teoria, ogni elemento dell'ipotesi di Wellhausen fu sottoposto ad analisi critica, con il risultato che quasi ogni studioso tentò di proporre soluzioni personali. Fino ad oggi, dunque, la storia della formazione del Pentateuco è un campo di opinioni controverse.

III - STORIA DELLE FORME — H. Gunkel (1862-1932), che ammetteva la teoria delle fonti J E D P della scuola wellhauseniana, introdusse in realtà un metodo diverso. Egli non si interrogava tanto sulla storia della formazione del testo, ma partiva piuttosto dal testo finale per individuare in esso l'esistenza di "piccole unità" delle quali intendeva studiare il "genere letterario". Fu una svolta radicale nello studio del Pentateuco, che non fu più considerato come un'unità di ampi documenti cuciti insieme, ma come la collezione di tante piccole unità più o meno separate, più o meno indipendenti. L'interesse non è più l'attribuzione di un versetto o di una parola a uno dei documenti-fonti, ma la caratterizzazione delle singole unità letterarie e del loro "Sitz im Leben", cioè il 'luogo' o situazione di inserzione nella vita del popolo di Israele. Non si fa attenzione tanto all'autore di una pericope e ai suoi tratti originali, quanto piuttosto alla struttura ripetibile di uno schema letterario originato da determinate situazioni vitali. Per es., lo schema "racconto di creazione" può trovarsi in differenti culture di epoche e popoli diversi. Questo metodo mostra così la parentela dei racconti biblici con le culture dell'antico vicino Oriente e, nello stesso tempo, l'originalità dei testi biblici. Gunkel dunque assegnò all'esegesi il compito di studiare le 'Gattungen' (forme letterarie) della letteratura ebraica e la loro storia, in connessione con le letterature vicine. Il più noto e geniale successore di H. Gunkel fu G. von Rad (1901-1971), che tentò la combinazione dei due metodi: quello delle fonti-documenti e quello delle forme letterarie. Già nel 1938 von Rad si attenne al postulato wellhauseniano dell'Esateuco (Gen-Gs) e ipotizzò che lo Jahwista sia stato un grande teologo il quale, sulla base di un "piccolo *credo* storico" quale si può ancora leggere in Dt 26,5-10 formula breve di fede che aveva il suo Sitz im Leben nella festa delle settimane del santuario di Ghilgal, raccolse e ordinò molte 'tradizioni' tramandate indipendentemente le une dalle altre (tradizioni dell'esodo, del Sinai, della conquista, della divisione della terra, dei patriarchi, di Gen 1-11, esortazioni, leggi). Lo Jahwista avrebbe 'raccolto' e unificato dei "complessi di tradizioni" con un lavoro di composizione personale, guidato da una propria concezione teologica, tanto che si può parlare di una teologia dello Jahwista. Così pure c'è una teologia dell'E, di D e di P. Lo Jahwista fu, secondo von Rad, il 'collettore' di leggende orali e il teologo responsabile della attualizzazione della tradizione all'epoca davidico-salomonica.

Secondo von Rad il Pentateuco è costituito da quattro complessi di tradizioni, ciascuno con un tema fondamentale: tradizione dell'esodo e della conquista, tradizione del Sinai, la storia dei patriarchi, la storia primitiva (*Urgeschichle*). Prima dell'epoca monarchica esisteva, in massima parte, soltanto la tradizione orale. Le reazioni alla tesi di G. von Rad dimostrarono l'infondatezza della sua ipotesi sull'antichità del *credo* storico e del principio che le unità minori siano più antiche dei complessi letterari più ampi (*Traditions komplexe).* G. von Rad non è riuscito a conciliare la teoria dei documenti con l'idea di complessi di tradizioni, ciascuno dei quali ha una storia indipendente.

IV - STORIA DELLA TRADIZIONE — G. von Rad si muoveva nella scia di Gunkel, cioè seguiva il metodo di storia delle forme; tuttavia egli intendeva introdurre l'idea nuova delle tradizioni precedenti lo stadio letterario. Non si interessò perciò soltanto della storia delle forme letterarie, ma anche dello sviluppo storico dei complessi di tradizioni. Egli anticipò, in qualche modo, il metodo che ebbe in M. Noth (1902-1968) il più acuto e infaticabile sostenitore.

Nel 1943 M. Noth pubblicò i suoi famosi *Uberlieferungs geschichtliche Studien,* nei quali propose di considerare unitariamente i libri da Dt a 2Re, perché costituiscono l'opera storica deuteronomistica (sigla: Dtr), e di vedere i libri di Esdra-Neemia e 1 e 2Cronache come altro complesso unitario, denominato "opera del Cronista". Secondo Noth, quindi, non si deve più parlare di Esateuco e nemmeno di Pentateuco, ma di Te- trateuco. Nel 1948, l'eminente studioso tedesco pubblicò *Uberlieferung sgeschichte des Pentateuch,* in cui sosteneva che il racconto jahwista è la base letteraria su cui è cresciuto il Pentateuco e che J ed E hanno tanti punti in comune da far concludere che non siano stati redatti indipendentemente l'uno dall'altro. Egli suppone perciò l'esistenza di un racconto di base comune (*gemeinsame Grundlage;* sigla: G) sia per J sia per E. Più nettamente caratteristici sarebbero la lingua e lo stile di P.

Noth cercò di risalire al di là degli autori delle 'fonti' scritte, della loro teologia e delle loro sintesi, per ritrovare le tradizioni formatesi attorno al culto e modellate dalla narrazione popolare orale, che costituiscono il 'fondo' antico del Pentateuco.

Alle origini della tradizione depositatasi nel Pentateuco, dopo un processo di crescita, di coordinazione, di congiunzione e di arricchimento, stanno cinque grandi temi:

1) l'esodo, nocciolo di cristallizzazione di tutto il Pentateuco;

2) l'ingresso in Palestina, originariamente distinto dal precedente tema;

3) la promessa ai patriarchi, che potrebbe essere anteriore ai due temi precedenti;

4) il tema del viaggio nel deserto;

5) il tema del Sinai, proveniente dalle tribù del nord e connesso, più tardi, con i temi precedenti. Attorno a questi cinque temi fondamentali si sarebbero piano piano coagulate tradizioni isolate (piaghe di Egitto, pasqua, episodi della conquista, Baal-Peor e Balaam, Giacobbe a Sichem, Giacobbe in Transgiordania, Isacco e Abramo, fame e sete nemici nel deserto, mormorazioni del popolo, Caleb a Ebron, la montagna di Dio e i madianiti, alleanza e apostasia al Sinai).

Questi 'temi' sono stati poi via via sviluppati, uniti e arricchiti nel corso della tradizione (orale o scritta; Noth non chiarisce se la *gemeinsame Grundlage* fosse scritta o orale, tuttavia essa rappresenterebbe lo stadio finale della tradizione prima della redazione delle 'fonti'). In seguito, la tradizione si fissò nelle fonti JE e P. La tesi di Noth lasciava aperti alcuni problemi: la natura (scritta o orale) di G; l'affinità tra certi passi di J e i testi di Dt o Dtr; l'irrilevanza della figura di Mosè e il carattere teorico-astratto dei cinque temi; origine e caratteristiche delle tradizioni isolate che funzionano da materiale di 'riempimento' tra i cinque temi fondamentali; problematicità del passaggio dai temi alle fonti scritte. Tutte questioni irrisolte che hanno impedito il costituirsi di un consenso intorno alle ipotesi di M. Noth. Un gran numero di studi sulle tradizioni ha mostrato la difficoltà di ammettere l'ipotesi di Noth, ma non ha prodotto nessuna nuova ipotesi globale che riesca a raccogliere il consenso degli studiosi.

Noth ha giustamente attirato l'attenzione sulla formazione orale della

tradizione e sulla composizione delle fonti letterarie: due questioni fondamentali che non possono essere evitate nello studio del Pentateuco. Recentemente R. Rendtorff ha proposto di vedere all'origine del Pentateuco sette "grandi unità" narrative, ciascuna con un tema proprio e uno sviluppo indipendente, riunite insieme soltanto dal/dai redattore/i dell'ambiente deuteronomista. Le "grandi unità" di Rendtorff equivalgono sostanzialmente ai 'temi' fondamentali di Noth, tuttavia le teorie dei due studiosi sono radicalmente differenti. Per Rendtorff l'ipotesi dei documenti è da mettersi da parte; egli intende studiare la tradizione che conduce dalle piccole alle grandi unità individuate nel Pentateuco (le origini, Gen 1-11; i patriarchi; la storia di Giuseppe; l'esodo, Es 1-15; teofania del Sinai, Es 19-24; 32-34; viaggio nel deserto, Es 16-18 e Nm 11,1-20,13; conquista della Transgiordania, Nm 20,14-36,13).

All'inizio della formazione del Pentateuco esistevano "piccole unità" indipendenti, raggruppate poi in "grandi unità"? Lo studio monumentale di A. de Pury *(Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob)* indica, con persuasive ragioni, che il racconto isolato (l'episodio) non costituisce sempre e a priori l'unità di base della narrazione. All'origine stanno spesso dei "cicli narrativi".

V - LA CRISI ATTUALE — Da circa una ventina d'anni l'esegesi del Pentateuco è nell'occhio del ciclone, immersa in una violenta tempesta. Come scriveva nel 1977 F. Langlamet, «sulle piste del deserto si può sognare la "terra promessa". Ma la "terra promessa", dopo un secolo di ricerche, non è ancora all'orizzonte"». La teoria 'classica' di Graf-Wellhausen è divenuta per molti insostenibile e denuncia la propria incapacità a rendere ragione in modo soddisfacente del Pentateuco attuale, Altri ritiene che gli assalti alla teoria documentaria siano soltanto una moda passeggera; altri ancora pensano alla proverbiale "crisi di crescita".

Un coro sempre più numeroso di studiosi è d'accordo nel constatare che la crisi attuale, in cui versa l'esegesi del Pentateuco, ha un'origine metodologica. C'è un crescente scetticismo nei confronti dell'analisi storico-critica fino a ritenerla teologicamente improduttiva. Qualche anno fa D. McCarthy, autorevole professore del Pontificio Istituto Biblico, scriveva che «è perfettamente possibile capire un testo senza sapere se sia E o qualche cosa d'altro». E F. Dreyfus, dell'École Biblique di Gerusalemme, spiegava così la sua posizione critica: «È mediante il profeta Isaia che Dio parlò agli uomini di Gerusalemme; ma è mediante il libro di Isaia che Dio parla a noi oggi». E aggiungeva che «il consenso degli esegeti in materia di critica letteraria non ha fatto progressi rispetto al 1904».

In realtà, non c'è nessun consenso sulle posizioni fondamentali della teoria documentaria né c'è mai stato: né sull'ampiezza, né sulla datazione, sulla successione, sul processo della tradizione e neppure sulla teologia dei singoli documenti. Le opinioni degli specialisti divergono sempre più.

I criteri comunemente usati per la distinzione delle fonti o documenti o tradizioni sono i seguenti:

à) il nome di Dio (Jhwh-Elohim);

b) stile caratteristico;

c) doppioni o ripetizioni;

d) contraddizioni nello sviluppo della narrazione. Ora, ad un esame attento e scrupoloso dei testi, questi criteri non sembrano sufficienti per fondare le tesi succitate. Ad esempio Es 24,3-8 è comunemente classificato come E, ma in soli cinque versetti ricorre 6 volte il nome Jhwh; nella storia di Giuseppe i 'doppioni' sono chiaramene un espediente letterario voluto e ricercato; le contraddizioni non provano necessariamente l'esistenza di fonti differenti, ma possono essere il segno di stadi successivi della storia della tradizione; il criterio dello stile sembra troppo vago e inconcludente: per caratterizzare lo stile di una fonte occorre sapere già quali testi appartengono a quella fonte, oppure si può ipotizzare che una fonte «si uno stile ora tradizionale ora di un particolare genere letterario ora

di un altro. Si è recentemente manifestata la tendenza di parecchi studiosi (cf. per es. J. Van Seters, H.H. Schmid, H. Vorlànder, R. Rendtorff, C. Houtmann, M. Rose) a considerare i secoli VIII-VI come l'epoca decisiva per la formazione del Pentateuco nell'ambito soprattutto della scuola deuteronomica-deuteronomistica. Si attira l'attenzione sulla 'prossimità' dei testi cosiddetti jahwisti a quelli di Dt/Dtr. Qualcuno però ha già coniato, per tale tendenza, la formula di 'pandeuteronomismo' o di 'moda del deuteronomismo'!

F. Langlamet ha messo in guardia dai pericoli di un «*tóhu-bóhu* di un deuteronomismo in cui E, profetico, J, RJE, predeuteronomico, proto-deuteronomico, deuteronomico, deuteronomista e l'esilio di Israele e gli esili di Giuda rischiano di confondersi e di scomparire nel fumo dell'incendio del tempio, del palazzo e delle case di Gerusalemme».

C'è invece praticamente l'unanimità nell'ammettere la natura specifica e particolare di P, sia sotto la forma di un documento peculiare sia nella forma di una serie di aggiunte. Ma anche per P non mancano opinioni diverse!

Lo studio storico-critico del Pentateuco sembra, quindi, non più governato da leggi ferree: pare piuttosto vivere un periodo di una certa anarchia o di smarrimento. L'impressione è di trovarsi nel deserto dove una tempesta di sabbia abbia cancellato le tracce dei sentieri praticabili e dove la ricerca di piste nuove è difficile e avventurosa. Occorre una saggia prudenza, ma non va disprezzata l'audacia, forse a volte spericolata, dei pionieri. Le vie nuove non saranno frutto soltanto della retroguardia, ma anche di chi si è lanciato coraggiosamente, sebbene forse imprudentemente, in avanti.

VI - VERSO NUOVE SINTESI — Il lavoro di demolizione della teoria documentaria prosegue alacremente, nei cantieri dell'esegesi biblica, con interventi massicci e cariche dirompenti. Ma non ci si può fermare alla fase di demolizione; occorre iniziare una fase costruttiva che non ripeta gli errori del passato e sappia integrare tutti gli elementi validi delle ricerche precedenti. È necessario anzitutto che l'esegesi del Pentateuco si interroghi sulla propria metodologia: una riflessione sul metodo è ciò di cui si ha maggiormente bisogno oggi per uscire dalla crisi.

Il modello scientifico, che sembra soggiacere alla teoria wellhauseniana, è quello meccanico: il Pentateuco è immaginato come una grande macchina costituita da molti 'pezzi'; basta smontare ogni pezzo, numerarlo o indicarlo con una sigla e poi ricostruire la macchina per capirne il funzionamento. Questa operazione meccanica si è rivelata molto difficile e delicata; si è avuta l'impressione che il Pentateuco sia un "essere vivente" e non una macchina; i 'pezzi' hanno tra loro connessioni 'vitali' che rendono spesso impossibili dei tagli netti.

Oggi alcuni preferiscono fare riferimento a modelli biologici e ripensare la formazione del Pentateuco paragonandolo a un essere vivente che nasce, cresce, si sviluppa assimilando quotidianamente il suo cibo, cambia di stagione in stagione, si arricchisce e prende forme nuove fino alla piena maturazione.

Il modello biologico aiuta a ricollegare il Pentateuco con il contesto vivo dell'intera vita del popolo di Israele in cui si è formata la Bibbia ebraica. Come un corpo vivente, il Pentateuco ha respirato l'aria di epoche diverse, ha assimilato il nutrimento di periodi e di esperienze varie della storia di Israele. In altri termini: ha subito continue riletture, rimodellamenti e adattamenti.

In ogni epoca è tutto il patrimonio religioso-culturale di Israele cioè tutta la Bibbia che è rifuso, ripensato, riletto e rimodellato. Il metodo storico-critico ha peccato di tendenza alla atomizzazione della Bibbia in numerosissimi 'frammenti' staccati, indipendenti, costruiti da altrettanti numerosi autori differenti. Occorre ricuperare la totalità del processo di formazione della Bibbia e il senso della sua unità, senza rinnegare l'uso del metodo storico-critico.

Come già parecchi studiosi hanno notato, è necessario porre l'accento sul ruolo decisivo che, nella formazione del Pentateuco, hanno avuto gli scritti e la redazione dei secoli VIII-VII.

VII - STORIA E TEOLOGIA — La teoria documentaria ha distinto le varie fonti del Pentateuco e, nella sua formulazione oggi più diffusa, ha fatto emergere anche le differenti ‘teologie’, proprie di ogni documento-tradizione. La teologia del Pentateuco passa, dunque, attraverso la previa individuazione delle teologie di J E D P. Questo è ritenuto l’unico modo di far risaltare adeguatamente la ‘storia’ della teologia biblica e la pluralità di concezioni teologiche presenti nel Pentateuco. Il Pentateuco, infatti, è visto anzitutto come storia, più precisamente come “storia della salvezza” creduta e testimoniata da Israele nel corso della sua esistenza millenaria. Di conseguenza l’oggetto della teologia dell’AT è il complesso delle testimonianze di fede di Israele; la teologia dell’AT è perciò coerentemente concepita come storia della fede vissuta e proclamata da Israele. I ‘documenti’ J E D P sono testimonianze storiche differenti della fede di Israele e alla teologia biblica spetta il compito di “ripeterne le narrazioni” (*nacherzàhlen*) e le testimonianze. Come ha detto G. von Rad, il teologo biblico deve sforzarsi di ricercare con la maggior cura possibile, documento per documento, quale fosse l’intendimento kerygmatico di ognuno di essi. Sembra così giustificata la ricerca delle teologie dei documenti, conseguente allo studio letterario di essi.

1. TEOLOGIA DELLO JAHWISTA — Lo Jahwista, considerato oggi dai seguaci della teoria documentaria come il grande teologo di Giuda nell’epoca salomonica, è mosso da un interesse sia religioso sia politico. In una prospettiva di grande ottimismo religioso e di fede nella presenza di Dio nell’universo e nella storia, Jhwh è presentato come il Dio nazionale che benedice e salva Israele suo popolo e, attraverso di esso, tutte le nazioni della terra. Ma lo Jahwista è anche un documento ‘politico’ che intende legittimare la dinastia, in particolare la successione di Salomone, che non è l’erede primogenito, e i santuari dinastici. Vuol mostrare che Salomone è l’erede legittimo delle promesse divine, a cominciare da quelle fatte ai patriarchi, e che il tempio di Gerusalemme è il santuario legittimo del Dio nazionale. Di qui l’importanza data alle donne nella trasmissione dell’eredità (Èva, Sara, Rebecca e Betsabea) e il rilievo conferito ai santuari jahwisti (Sichem, Bersabea, Gerusalemme). Il documento jahwista è la risposta a un momento di crisi: esso intende mettere in luce la fede di Israele, la sua identità e la sua vocazione. Israele è il popolo della promessa e della benedizione. Nella monarchia israelitica si realizza la benedizione data da Dio creatore e perfino Abramo è dipinto come il prototipo dei re israeliti. C’è anche una protesta implicita contro la monarchia in quanto vuole costituirsi come potenza autosufficiente, indipendente da Dio. Lo Jahwista ha fiducia e sostiene la monarchia davidica, ma a certe condizioni, cioè a condizione soprattutto di essere fedeli alle promesse divine e di essere portatori delle benedizioni del Dio nazionale.

2. TEOLOGIA DELL’ELOHISTA - Nato nell’ambiente del regno del nord, intorno all’800 a.C., e influenzato dalla predicazione profetica, Telohista si presenta come il documento dell’alleanza tra Dio e il suo popolo. È meno vivace e meno colorito dello Jahwista, è provvisto di minore vigore drammatico e di più debole coscienza nazionale. Sia che si tratti di un documento continuo sia che si tratti di frammenti o che E sia da identificarsi con il redattore JE, la teoria documentaria sostiene l’esistenza di E e, quindi, di
una teologia elohìsta. Essa è caratterizzata dall’accento posto su alcuni temi: il timore di Dio, la legge e il peccato, il tema della fecondità e dello sviluppo della vita, la mediazione dei sogni e la ‘spiritualità’ del Dio trascendente. Tutte queste tematiche sono integrate nel contesto dell’alleanza, le cui clausole impegnano i due contraenti (Dio e l’uomo) alla fedeltà. Un più profondo senso di Dio e una più alta sensibilità morale sarebbero dati e aspetti specifici del- l’Elohista.

3. TEOLOGIA DEL DEUTERONOMIO - L’origine di Dt è plausibilmente da porsi a Gerusalemme, tra la fine del sec. VII e l’inizio dell’esilio babilonese. Lo stile e il modo di pensare rimandano alla classe dirigente della capitale giudea.

Dt presuppone le antiche fonti del Pentateuco e rappresenta un vigoroso tentativo di ristrutturazione della teologia dell’alleanza, di riorganizzazione delle antiche tradizioni religiose di Israele mediante la categoria di ‘alleanza’, ripensata nel contesto politico del dominio assiro. Infatti sotto l’impero assiro,

i

'alleanza' era divenuto uno slogan propagandistico che cercava di legittimare l'espansionismo assiro: con tutti i popoli sottomessi l'Assiria stipulava un'alleanza. Dt ripensa il proprio rapporto con Dio e, di conseguenza, la propria identità, definendosi come il popolo legato a Jahweh da un contratto-alleanza. Jahweh dunque è l'unico Signore di Israele! L'ideale è che esista anche un unico luogo di culto, Gerusalemme, dell'unico Dio di Israele (la centralizzazione del culto è un'innovazione di grande rilievo del Dt). La *tórah* è concepita come condizione e clausola del permanere dell'alleanza e della sussistenza di Israele come popolo di Dio. Sulla base della *tórah,* Israele deve costituirsi come popolo consacrato a Jhwh, separato da tutti gli altri popoli non per essere una setta chiusa, ma come società-modello per tutta Pumanità. Nato dopo la caduta del regno del nord e stimolato dalla riforma di Giosia (622 a.C.), Dt tenta l'impossibile impresa di conciliare e fondere insieme quel che oggi chiameremmo "chiesa e stato". L'impresa non riuscirà, l'esilio disperderà il popolo di Israele e sarà visto come la conseguenza dell'infedeltà del popolo al suo Dio.

4. TEOLOGIA DEL SACERDOTALE - Di epoca esilico-postesilica, stratificato in una "storia sacerdotale" cui si aggiunsero dèi "supplementi sacerdotali", il documento P è incentrato su due temi fondamentali: la tenda santa e la terra. Il popolo in esilio non ha più il tempio e si rifà alla tenda del deserto; esso, inoltre, si riconosce nella condizione degli israeliti nel deserto, lontani dalla terra promessa, come gli esuli in Babilonia erano fuori della terra.

L'epoca dei patriarchi e del deserto diventa un paradigma per gli israeliti in esilio. L'esilio babilonese è l'angolo visuale dal quale si ripensa e si ripercorre tutta la storia passata.

Accanto a questi due temi principali possiamo menzionare anche l'idea di *berìt,* intesa come promessa-impegno unilaterale di Dio, e il tema di Israele come popolo di Dio già all'epoca del deserto. Come a dire: anche in Babilonia gli israeliti sono popolo di Dio, benché lontani dalla patria e dal tempio, senza un re e senza stato.

I "supplementi sacerdotali", che contengono la legislazione riguardante il culto, esprimono un vivo senso del peccato e il desiderio di perdono e di riconciliazione con Dio. Non si tratta di ritualismo formalistico, ma di un'elaborata teologia del culto.

VIII - TEOLOGIA DEL PENTATEUCO — È possibile leggere monografie e molti studi particolari sulle teologie di J E D P, ma invano si cercherebbe una monografia sulla teologia del Pentateuco. Dobbiamo pensare che la teologia del Pentateuco sia la somma delle teologie dei vari documenti? Evidentemente non si tratta di grandezze quantificabili e sommabili. Il lavoro dell'esegeta può limitarsi alla descrizione storica delle teologie contenute nel Pentateuco, oppure deve essere una vera attività teologica che ricerca le ragioni interne e la coerenza logica del discorso teologico unificato dalla redazione finale nei primi cinque libri della Bibbia? Il teologo biblico, a mio avviso, deve ricercare i nessi logici tra le teologie contenute nel Pentateuco ed evidenziare la legittima pluralità di concezioni sulla base dell'unità della fede. Sul presupposto che la Bibbia non si identifica con la A rivelazione che è in sostanza l'autocomunicazione di Dio, culminante ultimamente in Gesù Cristo ma è la testimonianza umana divinamente ispirata della rivelazione, si capisce che è inevitabile una pluralità di testimonianze umane ispirate. La rivelazione trascende le "verità logiche" delle singole testimonianze, ma non è accessibile senza di esse e al di fuori di esse. [Teologia biblica]

Ora, poiché il Pentateuco è un 'insieme' di testimonianze umane divinamente ispirate e perciò riteniamo che sia coerente sulla rivelazione, pensiamo non solo possibile, ma doveroso per il teologo biblico non limitarsi alla descrizione delle teologie 'regionali' contenute nel Pentateuco, bensì chiedersi anche se dal Pentateuco emerga un senso unitario globale, benché sempre parziale rispetto all'intera Bibbia.

B.S. Childs, nell'opera *Introduction to thè Old Testament as Scripture* (1979), si è proposto di «studiare la forma e la funzione del Pentateuco così come è stato

modellato dalla comunità di fede che ne ha fatto la propria Scrittura canonica». La "lettura canonica" non nega però la legittimità di uno studio critico dello sviluppo storico del Pentateuco, bensì intende capire il Pentateuco nella sua forma canonica finale, alla quale presiede un'intenzione teologica unitaria. D.J.A. Clines ha scritto un libretto intitolato *II tema del Pentateuco*, in cui ricerca il tema unificante dei primi cinque libri come unitaria opera letteraria, senza negare la legittimità dell'atomizzazione del testo mediante lo studio delle fonti.

Alla radice di tali tentativi, di cui non vogliamo fare qui un'analisi critica, c'è il rifiuto di identificare la rivelazione con la storia e quindi la negazione della tesi secondo cui lo sviluppo della storia può rendere intelligibile la rivelazione. Ovviamente il metodo genetico che studia la formazione del Pentateuco è un mezzo necessario per comprendere l'intelligibilità intrinseca del testo biblico, ma non può essere il fine del lavoro esegetico, il cui scopo è capire la rivelazione attraverso i testi che la testimoniano. A meno che si assegni all'esegesi soltanto un compito di descrizione storica e non di comprensione del senso del testo-testimonianza della Bibbia. Ma anche in questo caso occorrerebbe che all'esegeta-storico spettasse soltanto il ruolo inteso in senso positivista di mero 'registratore' di dati. Se l'esegesi non può fare a meno della storia, come non può fare a meno della critica letteraria, è pur vero che essa non può fare a meno della teologia.

Dalle ipotesi della critica letteraria non si può trarre direttamente una precipitosa conclusione di critica storica. La critica storica si chiede quale rapporto esista tra il *kérygma* (la "storia creduta") e la "storia reale" testimoniata dal *kérygma.* Il positivismo liberale ricercava l'ideale conoscenza di «wie ist es eigentlich gewesen» o di quali siano i 'fatti' allo stato bruto, al di fuori di ogni interpretazione. Tale ideale però non soltanto è irrealizzabile, è anche contrario alla realtà della conoscenza umana: i fatti non sono accessibili se non mediante una interpretazione che ce li renda intelligibili. Non esiste la storia se non è interpretata e narrata! Ma ciò non significa che, a ritroso, non sia possibile procedere dalla testimonianza ai 'fatti' vissuti e significanti.

Alla critica letteraria succede la critica storica, cui spetta 'verificare' se l'evento narrato sia realtà. Alla critica storica incombe il dovere di elaborare dei criteri di storicità con i quali valutare l'attendibilità storica delle fonti.

Ma la storia non è riducibile a fatti quantificati, anzi è sempre l'incarnazione di un senso, realizzazione di un progetto o intenzione. Nel caso della Bibbia la storia reale è l'esperienza della rivelazione di Dio ad Israele. Di conseguenza l'indagine storica non può prescindere dalla teologia, la quale soltanto permette di 'comprendere' la rivelazione, ossia la realtà significata.

Compito dello studio del Pentateuco è di distinguere, ma anche coordinare insieme, queste tre dimensioni dell'ermeneutica: critica letteraria, critica storica, critica teologica. La tempesta di questi ultimi vent'anni ha messo in luce una volta di più le debolezze e le lacune metodologiche dell'ermeneutica biblica sia per la critica letteraria, sia per la critica storica e teologica, sia per quel che concerne i loro rapporti e nessi reciproci.

L'esegesi del Pentateuco ha prodotto anche interessanti e utili studi che sfruttano l'approccio folkloristico (cf. Jolles, Lord, Long), stilistico (cf. Richter, McEvenue), sociologico (cf. N.K. Gottwald), strutturalista (per Genesi, ad es. J.P. Fokkelman), poetico-letterario (cf. Alter). Questi e altri possibili metodi di lettura non scalzano il metodo storico-critico. D'altra parte sembra utopistico pensare a un'armonica e semplice convergenza dei metodi. È quindi necessaria una radicale e rinnovata riflessione sul metodo dell'esegesi. Si è ripetuto più volte che l'esegesi è un'arte più che una scienza, ma anche in questa ipotesi è fuori dubbio che non può essere un'arte affidata unicamente all'estro e all'immaginario dell'artista-interprete.

PIETRO

Pietro è il personaggio, dopo Gesù, il Cristo, più noto e citato nei testi del NT: circa 154 volte, con il soprannome di *Pétros,* associato in 27 casi al nome ebraico

i

Simeòn, nella forma grecizzata *Simon*. Con questo nome è conosciuto almeno una ventina di volte nei vangeli. Paolo invece fa riferimento a Pietro con l'appellativo aramaico di *Kèfa,* che ricorre complessivamente nove volte nel NT. Simon Pietro è il figlio di Giovanni (Gv 1,42) o, nella forma aramaica, *bar-Jona,* figlio di Giona (Mt 16,17). La figura di Pietro, che ha un ruolo così notevole nel NT, si carica di connotazioni ancora più rilevanti nella storia della chiesa fin dai primi secoli per il ruolo primazia- le della sede romana che a lui si richiama. Queste sono dunque due ragioni per fare una ricerca sulla base dei testi del NT, dove confluiscono tradizioni diversificate ma convergenti nel tracciare il profilo storico di Pietro e il suo itinerario spirituale, proposti ai singoli cristiani e alle comunità.

I - PIETRO NELLA TRADIZIONE EVANGELICA — Si può ricostruire un'immagine petrina sulla base dei tre vangeli sinottici, con i quali concorda anche la tradizione giovannea. Risaltano innanzitutto alcuni dati biografici comuni che rimandano ad una solida tradizione: il nome, il soprannome o appellativo, il suo ruolo nel gruppo dei dodici discepoli storici di Gesù, la sua presenza in alcuni episodi della storia di Gesù e in particolare nel dramma della passione e nell'esperienza pasquale.

1. LA FIGURA DI PIETRO NEI VANGELI SINOTTICI - Sulla base di una piattaforma tradizionale comune che rende ragione dei tratti e dati convergenti sulla figura e il ruolo di Pietro, si sviluppa il lavoro redazionale dei singoli evangelisti. L'immagine e il ruolo di Pietro vengono integrati con alcuni dati particolari attinti dalla propria tradizione e anche il profilo di Pietro assume aspetti particolari secondo la prospettiva di ogni autore. Ma nonostante queste differenziazioni è possibile percorrere l'itinerario spirituale di Pietro seguendo la documentazione evangelica.

a. *La chiamata* - Pietro figura tra i primi discepoli storici di Gesù, cioè fa parte di quel gruppo di uomini adulti che condivide il destino e lo stile di vita del Maestro in un'attività itinerante nei villaggi della Galilea e nei pellegrinaggi festivi a Gerusalemme. Il dato comune di partenza per ricostruire l'immagine evangelica di Pietro è la chiamata, concordemente attestata dai tre sinottici e in parte anche dalla tradizione giovannea. La vocazione di Pietro fa parte della scena di chiamata dei primi quattro discepoli, costituiti da due coppie di fratelli: da una parte Pietro e Andrea e dall'altra Giacomo e Giovanni. Sono tutti e quattro pescatori del lago di Galilea. L'iniziativa risale a Gesù che con una parola autorevole li invita a condividere il suo destino di messia, banditore del regno di Dio. Infatti l'episodio si colloca subito dopo il sommario dell'attività inaugurale di Gesù, che annuncia la vicinanza del regno di Dio (Mc 1,15): «Passando lungo il mare di Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, che gettavano le reti in mare. Infatti, erano pescatori. Disse loro Gesù: "Seguitemi e vi farò diventare pescatori di uomini". Prontamente, essi, lasciate le reti, lo seguirono» (Mc 1,16-18). Alla parola di Gesù, che li trae fuori dalla loro attività quotidiana proponendo la nuova missione con lo stile e l'autorità di Dio che chiama i profeti, segue la risposta dei due fratelli che si mettono al seguito di Gesù (Mt 4,18-22).

Il terzo evangelista, Luca, riporta la chiamata di Pietro in un contesto di pesca prodigiosa. Fidandosi della parola di Gesù, Simon Pietro e i compagni gettano la rete in mare e la ritirano colma di pesci. Il gesto anticipa profeticamente la missione dei discepoli di Gesù. Segue a questo la reazione di Pietro, come nelle teofanie bibliche, e la parola di Gesù che concorda nella sostanza con quella degli altri due sinottici (Lc 5,1 -11; cf. Gv 21,1-6).

Questa posizione preminente di Pietro, che risale all'iniziativa di Gesù, appare anche nell'elenco dei dodici discepoli che rappresentano il nucleo simbolico del nuovo popolo di Dio. Il ruolo primario di Pietro è posto in risalto in termini espliciti dal primo evangelista, Matteo: «I nomi dei dodici apostoli sono: primo [gr. *pròtos*], Simone detto Pietro e Andrea suo fratello...» (Mt 10,2; cf. Mc 3,13-19 par.; At 1,13). Dunque per iniziativa di Gesù, che ha costituito attorno alla sua persona e attività un gruppo di discepoli, Pietro è associato alla missione di Gesù con un posto di primo piano.

b. *La sequela* - La tradizione evangelica sinottica concorda nel presentare la figura di Pietro che ha un particolare rapporto con Gesù e la sua attività. Gesù infatti è ospite a Cafarnao nella casa di Pietro, di cui guarisce la suocera (Mc 1,26-31 par.). Pietro fa parte del gruppo ristretto di discepoli che sono distinti dagli altri perché partecipano più da vicino ad alcuni episodi della missione di Gesù. Assieme a Giacomo e Giovanni assiste alla risurrezione della figlia di Giairo (Mc 5,37); assieme allo stesso gruppo è partecipe della scena di trasfigurazione (Mc 9,2-8) e alla preghiera drammatica di Gesù nel Getsemani (Mc 14,33 par.). A questo gruppo, al quale si aggiunge Andrea, è rivolto il discorso escatologico di Gesù (Mc 13,3).

Più volte nella storia evangelica Pietro si fa portavoce del gruppo dei dodici. Questo avviene nel caso della guarigione della donna che perde sangue (Lc 8,45; cf. 12,41; Me 11,21; Mt 15,15; 18,21). In particolare nella tradizione di Matteo la figura e il ruolo di Pietro assumono un rilievo maggiore in quanto Pietro è associato allo statuto di Gesù, il messia e Figlio di Dio (Mt 17,24-27: tributo al tempio; cf. Mt 14,28-31).

Tra tutti questi episodi evangelici, in cui Pietro svolge un ruolo attivo e rappresentativo del gruppo dei discepoli, si distingue quello noto come confessione di Cesarea di Filippo. Questa è una scena centrale nella struttura dei vangeli sinottici in quanto rappresenta una svolta critica tra l'annuncio del regno di Dio in Galilea e l'inizio del cammino verso Gerusalemme, dove si consumerà il dramma finale. L'episodio è incentrato sul dialogo tra Gesù e i discepoli. Alla domanda di Gesù: «Chi dice la gente che io sia?», i discepoli coralmente rispondono riferendo le immagini dell'opinione pubblica: «Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia e altri ancora uno dei profeti». Allora Gesù insiste nella domanda rivolta direttamente al gruppo: «"Voi, invece, chi dite che io sia?" Rispose Pietro: "Tu sei il Cristo". Ma egli intimò loro di non parlare di lui a nessuno» (Mc 8,29-30 parr.). La scena di Cesarea di Filippo nella triplice tradizione sinottica è seguita da un dialogo tra Gesù e Pietro. Infatti da quel momento Gesù incomincia ad ammaestrare il gruppo dei discepoli sul destino del Figlio dell'uomo, umiliato e sofferente, che alla fine sarà condannato a morte dall'autorità di Gerusalemme, ma che Dio risusciterà dopo tre giorni. «Faceva questo discorso apertamente e perciò Pietro, presolo in disparte, si mise a rimproverarlo. Egli, però, voltatosi e guardando i suoi discepoli, rimproverò Pietro dicendogli: "Vattene lontano da me, satana, poiché tu non hai sentimenti secondo Dio, ma secondo gli uomini"» (Mc 8,32-33). La reazione scandalizzata di Pietro di fronte all'annuncio del destino fallimentare e impotente del messia è comprensibile, perché contraddice la sua immagine del messia riportata poche righe sopra. Altrettanto dura è la reazione di Gesù che chiama Pietro "satana", avversario, in quanto egli contraddice il piano salvifico di Dio. In questo caso Gesù lo invita a prendere il suo posto, al suo seguito. Infatti subito dopo i vangeli riportano l'istruzione sulla sequela che consiste nel condividere il destino di Gesù anche al prezzo più alto: la croce e il rischio di perdere la propria vita.

In breve, Pietro è presentato come il prototipo dei discepoli che seguono Gesù con i loro entusiasmi e le loro crisi (cf. Mc 10,28-31 parr.). A nome del gruppo o in prima persona egli è il rappresentante di quelli che stanno al seguito di Gesù e anche il destinatario privilegiato delle istruzioni del Maestro. [Apostolo/Discepolo]

c. *La crisi* - Il ruolo preminente di Pietro rispetto al gruppo dei discepoli storici emerge in tutto tondo nel contesto della passione. Dopo la cena finale i tre vangeli sinottici riportano una parola profetica di Gesù sulla crisi che si abbatterà sul gruppo dei discepoli: «Voi tutti vi scandalizzerete, poiché sta scritto: "Percuoterò il pastore e le pecore si disperderanno". Ma dopo che sarò risorto vi precederò in Galilea» (Mc 14,27- 28). A questo punto Pietro, come in altre occasioni, prende la parola per dissociarsi dal gruppo dei discepoli scandalizzati: «Pietro però gli disse: "Anche se tutti si scandalizzeranno, io no"» (Mc 14,19). Gesù allora si rivolge direttamente a Pietro e gli annuncia lsa crisi che si consumerà in un rinnegamento totale del suo Maestro in quella stessa notte: «"In verità ti dico che oggi, questa notte stessa, prima che il gallo canti due volte, mi

i

rinnegherai tre volte". Ma egli continuava a dire con maggior forza: "Anche se dovessi morire con te, non ti rinnegherò"» (Mc 14,30-31).
Il rinnegamento di Pietro è preparato dalla scena intermedia del Getsemani. Pietro fa parte del gruppo di quelli che sono scelti da Gesù per averli più vicini in quella notte. Ma mentre Gesù trova nella preghiera insistente e perseverante la forza di compiere la volontà del Padre, Pietro, assieme agli altri discepoli, non è in grado di vegliare. Gesù allora si rivolge ancora a Pietro dicendogli: «Simone, dormi? Non hai avuto la forza di vegliare una sola ora. Vegliate e pregate, affinché non entriate in tentazione. Certo lo spirito è pronto, la carne però è debole» (Mc 14,37-38 parr.). La debolezza della condizione umana, non irrobustita dalla forza di Dio, Pietro la esperimenta prima al momento dell'arresto di Gesù e poi nella notte del processo e della condanna. Secondo la tradizione sinottica uno di quelli che erano con Gesù prende la spada nel tentativo di difendere con la forza il Maestro e messia (Mc 14,47 parr.). Giovanni dice che si tratta di Pietro, che riceve da Gesù l'ordine di rimettere la spada nel fodero (Gv 18, 10-11). Nella terza scena si rivela la completa crisi di Pietro, che per tre volte, di fronte alle domande insistenti di quelli che si riscaldano al fuoco nel cortile del palazzo, rinnega il suo Maestro. Il triplice rinnegamento corrisponde alla triplice istruzione di Gesù sulla passione del Figlio dell'uomo e alla sua preghiera. Ma Pietro, che percorre fino in fondo la via della crisi, preannunciata da Gesù, trova anche la forza della conversione e del pentimento. È il ricordo delle parole di Gesù che gli consente di riconoscere il suo fallimento e di piangere amaramente il peccato (Mc 14,66-72 parr.). Pietro dunque nella ricostruzione fatta dai vangeli sinottici è la figura paradigmatica di quelli che seguono Gesù sia nell'adesione pronta come anche nell'esperienza della crisi, provocata dal dubbio e dalla paura nella sequela di un messia umiliato e sofferente.

d. *La riabilitazione* -I tre vangeli sinottici con accentuazioni diverse riportano il compimento della promessa fatta da Gesù a Pietro in modo particolare: dopo la sua risurrezione egli sarà di nuovo alla testa del gruppo in Galilea (Mc 14,28; cf. 16,7; Lc 24,34). Ma sono la tradizione lucana e quella di Matteo che danno un risalto particolare a questo nuovo ruolo di Pietro grazie alla parola efficace di Gesù. Luca nel contesto del discorso successivo alla cena, in cui è definito lo statuto della comunità fedele e perseverante, riporta queste parole di Gesù: «Simone, Simone, ascolta: Satana ha ottenuto il permesso di passarvi al vaglio come il grano, ma io ho pregato per te, perché non venga meno la tua fede. E tu, quando sarai tornato, conferma i tuoi fratelli» (Lc 22,31-32). In forza della preghiera efficace di Gesù, Pietro potrà superare la crisi e la tentazione che provengono dall'avversario, Satana. E ancora grazie alla parola di Gesù Pietro viene ristabilito nel suo compito di guida della comunità.

Questo stesso motivo si trova nella tradizione di Matteo che ha drammatizzato la crisi di Pietro nella scena notturna dell'incontro sul lago. Gesù salva Pietro dallo sprofondare nelle acque rispondendo alla sua invocazione: «Signore, salvami!» (Mt 14,28-31). Ma è nel dialogo successivo alla confessione messianica di Cesarea che Gesù rivela e promette a Pietro il suo ruolo ecclesiale. Prima di tutto, in risposta alla confessione di fede cristologica di Pietro: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente», Gesù risponde: «Beato sei tu, Simone, figlio di Giona, perché non la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli» (Mt 16,17). La dichiarazione di fede di Pietro risale all'iniziativa gratuita del Padre che rivela il piano salvifico ai "piccoli". Sulla base di questa fede Pietro è costituito fondamento, "roccia", della comunità messianica di Gesù «la mia chiesa» e a lui viene affidato il compito di guida autorevole: «E io ti dico: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. Ti darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che avrai legato sulla terra resterà legato nei cieli e tutto ciò che avrai sciolto sulla terra resterà sciolto nei cieli"» (Mt 16,18-19). La duplice immagine della roccia e delle chiavi definisce il compito di Pietro nell'ambito della chiesa in forza della parola efficace di Gesù. Come il "maggiordomo" nella casa regale, Pietro ha autorità nella comunità messianica di Gesù con il potere di legare-sciogliere, cioè,

secondo il linguaggio rabbinico dell'epoca, l'autorità delle decisioni dottrinali.

In conclusione, la tradizione sinottica ricostruisce la figura e il ruolo di Pietro su di una solida base storica, dal momento che sono conservati anche dati che non corrispondono per nulla al processo di idealizzazione dei capi. In secondo luogo si può rilevare anche il fatto che la figura di Pietro viene proposta non solo come modello del discepolo, ma anche come rappresentante autorevole e guida della comunità credente.

2. PIETRO NELLA TRADIZIONE GIOVANNEA - In un confronto tra i vangeli sinottici e il quarto Vangelo si rilevano alcune convergenze di fondo circa l'immagine di Pietro: il nome, l'appellativo *Pétros,* la sua appartenenza al gruppo dei dodici e la presenza caratteristica di Pietro in alcuni episodi della passione e risurrezione di Gesù. Ma il quarto Vangelo può utilizzare una tradizione particolare riguardo a Pietro che serve a completarne e puntualizzarne il profilo spirituale. Pietro appare come il portavoce del gruppo dei dodici nella crisi di sequela conseguente al discorso di rivelazione sul pane di vita. Alla domanda che Gesù rivolge al gruppo: «Volete forse andarvene anche voi?», Pietro risponde: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna, e noi abbiamo creduto e abbiamo riconosciuto che tu sei il Santo di Dio» (Gv 6,67-69). Questa dichiarazione di Pietro a nome dei discepoli è l'eco della tradizione sinottica circa la confessione messianica di Cesarea di Filippo. Ma essa è formulata con i tratti tipici del quarto Vangelo. Gesù è riconosciuto come l'inviato di Dio, l'unico mediatore in grado di comunicare, a quelli che l'accolgono, la vita piena di Dio. Nelle parole di Pietro, che si fa garante del gruppo dei testimoni storici, si avverte la concezione della fede tradizionale di Giovanni.

Un altro tratto caratteristico della figura di Pietro nel quarto Vangelo è il confronto con l'altro personaggio rappresentativo: «il discepolo che Gesù amava». Quest'ultimo è l'interprete e garante autorevole della tradizione che fa capo a Giovanni. Dall'inizio del libro della "gloria" (Gv 13,1) fino alla seconda conclusione (Gv 21,25), si riscontrano alcuni episodi nei quali le due figure, quella di Pietro e quella del discepolo prediletto, si affiancano in un rapporto complementare. Pietro, durante la cena finale, quando Gesù annuncia che il traditore è presente nel gruppo dei dodici, cerca di scoprire chi è chiedendolo tramite il discepolo che si trova accanto a Gesù (Gv 13,24). All'interno del racconto della passione l'evangelista nota che, mentre tutti gli altri discepoli fuggirono, «lo seguivano Simon Pietro e un altro discepolo. Quel discepolo era noto al sommo sacerdote ed entrò con Gesù nel cortile del sommo sacerdote. Pietro invece stava fuori, davanti alla porta. Uscì dunque l'altro discepolo, parlò alla portinaia e fece entrare Pietro» (Gv 18,15-16). Ma la scena più significativa per il rapporto tra queste due figure emblematiche è la visita, nel primo giorno della settimana, alla tomba di Gesù, trovata aperta e vuota da Maria di Magdala. La donna corre ad avvertire Simon Pietro e l'altro discepolo che Gesù amava. I due discepoli corrono al sepolcro e per primo arriva il discepolo prediletto, il quale, «chinatosi, vide le bende che giacevano distese; tuttavia non entrò. Arrivò poi anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro; vide le bende che giacevano distese e il sudario che era sopra il capo; esso non stava assieme alle bende, ma a parte, ripiegato in un angolo. Allora entrò anche l'altro discepolo che era arrivato per primo al sepolcro, vide e credette» (Gv 20,3-8). In questa composizione appare la prospettiva giovannea nel presentare la figura di Pietro in rapporto con quella del "discepolo" che arriva alla fede. Questo confronto non abbassa l'autorità di Pietro, ma la colloca ad un altro livello e con un'altra funzione. Questo appare nell'ultima scena pasquale, registrata nell'epilogo del quarto Vangelo. Pietro con altri sette discepoli torna alla sua attività precedente di pescatore. In questo contesto Gesù si fa presente come un anonimo che cammina sulla riva del lago di Tiberiade. Solo ad una sua parola i discepoli ottengono una pesca straordinaria. A questo punto il discepolo prediletto lo riconosce come il Signore. Ma è Pietro che, gettatosi in acqua, raggiunge Gesù sulla riva. Dopo avere consumato il pasto che Gesù ha preparato per i discepoli, si ha un dialogo in cui Gesù si rivolge a Pietro con queste parole: «Simone di

i

Giovanni, mi ami tu più di costoro?» (Gv 21,15). La triplice domanda sull'amore scandisce il triplice incarico pastorale: «Pasci i miei agnelli-pecorelle». L'interrogativo di Gesù e l'affidamento pastorale a Pietro rientrano nella prospettiva del quarto Vangelo: la riabilitazione di Pietro e il prolungamento del compito pastorale di Gesù. Infatti Pietro, come l'unico autentico "pastore", è chiamato a seguirlo: dare la vita per lui. In tale cornice avviene l'ultimo confronto con il discepolo amato: «Pietro, visto che li seguiva quel discepolo, domandò a Gesù: "Signore, e lui?". "Se voglio che lui rimanga finché io venga, che te ne importa? Tu seguimi!» (Gv 21,22). Si conclude in tal modo la presentazione della figura di Pietro nella tradizione giovannea che, nel contesto della passione e della risurrezione, è posta in rapporto di tensione complementare con il discepolo autorevole. In sostanza l'immagine che di Pietro dà il quarto Vangelo conferma quella dei sinottici, accentuando l'iniziativa di Gesù e il compito pastorale petrino a partire dall'esperienza della pasqua.

1. PIETRO NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI - La presenza di Pietro nella storia della prima chiesa ricostruita da Luca è imponente, ma riservata nella prima parte degli Atti, precisamente dal capitolo primo al quindicesimo. Il suo nome in questa parte degli Atti ricorre almeno 56 volte. Si tratta in questa prima sezione dell'origine ed espansione della chiesa nell'ambiente giudaico di Gerusalemme, Giudea, e poi nella Samaria, secondo il programma tracciato da Gesù risorto (At 1,8). Il ruolo attivo e direttivo di Pietro appare fin dall'inizio all'interno del gruppo dei discepoli storici, apostoli, che rappresentano la continuità tra Gesù e la chiesa. Per questo si deve fare la sostituzione di Giuda, il traditore, con l'elezione di Mattia. Ed è Pietro che prende la parola per proporre alla piccola assemblea elettiva la funzione "testimoniale" degli apostoli, garanti della continuità storico-spirituale con Gesù (At 1,15-26). Parimenti è ancora Pietro che il giorno di Pentecoste fa il discorso programmatico, prototipo degli annunci missionari degli Atti. Di fronte alla reazione dei giudei, che scambiano l'esperienza carismatica con l'esaltazione collettiva, Pietro prende la parola in mezzo agli undici e dà l'interpretazione autentica del fenomeno come compimento delle promesse di Dio per gli ultimi tempi. Segue a questo la proclamazione del messaggio cristiano incentrato su Gesù, l'uomo rifiutato dall'autorità giudaica, ma riabilitato da Dio. Il dono dello Spirito è il segno che Gesù è intronizzato alla destra di Dio, costituito Cristo e Signore (At 2,12-36). La predica di Pietro si conclude con un appello alla conversione che dà avvio alla prima comunità cristiana a Gerusalemme (At 2,38-41). L'espansione del movimento cristiano nell'ambiente di Gerusalemme e nella Giudea vede ancora Pietro in primo piano. Lo scontro con l'autorità giudaica del tempio e del sinedrio prende avvio dal gesto taumaturgico di Pietro che, assieme a Giovanni, guarisce un paralitico alla porta "Bella" del tempio (At 3,1-10.11-26). Nella prima comparizione davanti al consiglio-tribunale il sinedrio Pietro rende testimonianza a Gesù, costituito da Dio come unico e definitivo "salvatore". E di fronte alla diffida dell'autorità giudaica di parlare nel nome di Gesù, Pietro e Giovanni replicano: «Vi pare giusto davanti a Dio ascoltare voi piuttosto che Dio? Giudicate voi. Noi infatti non possiamo non parlare di ciò che abbiamo visto e udito» (At 4,19-20). Questo principio della libertà cristiana viene ripreso nella seconda comparizione davanti al sinedrio giudaico. È ancora Pietro che, in mezzo agli apostoli, prende la parola affermando: «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 5,29).

Non solo nel confronto con l'autorità giudaica di Gerusalemme, ma anche all'interno della giovane comunità cristiana Pietro ha un ruolo direttivo, come rivela l'episodio esemplare di Anania e Saffira (At 5,1-11). 1 beni raccolti per l'assistenza dei poveri nella comunità sono gestiti dal gruppo degli apostoli (At 4,35). Ma l'autore degli Atti presenta Pietro che mette allo scoperto il tentativo della coppia cristiana di ingannare la comunità nell'uso dei beni, annunciando il giudizio di Dio che condanna quelli che attentano allo statuto santo della comunità.

Anche nell'espansione della chiesa nell'ambiente della Samaria e tra i pagani Pietro è presentato come protagonista. Nel primo caso egli, in coppia con

Giovanni, mediante l'imposizione delle mani conferma l'opera evangelizzatrice di Filippo tra i samaritani. Nello stesso tempo smaschera, nel confronto con Simon mago, l'equivoco di un ambiente sincretistico che confonde il dono dello Spirito con un potere da mercanteggiare (At 8,17-25). La posizione di Pietro nel progetto della missione cristiana ricostruita da Luca appare in tutta la sua importanza nella questione dell'ammissione dei pagani a pieno titolo nella comunità cristiana. Con la scelta del battesimo di Cornelio, il pagano convertito di Cesarea Marittima, Pietro stabilisce il principio della libertà dei pagani rispetto alle restrizioni giudaiche. La fede è l'unica condizione per far parte del popolo messianico. Questo è ampiamente documentato da Luca in due capitoli fondamentali della sua opera: lo Spirito conduce Pietro a superare le barriere etnico-religiose, accettando l'invito dell'ufficiale pagano Cornelio, al quale annuncia l'evangelo nella sua stessa casa. Il dono dello Spirito, effuso sui pagani credenti, conferma la rivelazione di Dio. Pietro allora li accoglie nella comunità cristiana mediante il battesimo (At 10,44-48). Ma la sua scelta deve essere difesa nella comunità storica di Gerusalemme di fronte ai convertiti ebrei. Pietro pone in rilievo l'iniziativa di Dio, alla quale egli ha aderito (At 11,1-18). Questo principio della salvezza dei pagani in forza della fede verrà ripreso nell'assemblea di Gerusalemme. Il problema posto dalla conversione dei pagani, in seguito alla missione di Paolo e Barnaba nell'altopiano anatolico, riaccende la discussione e le resistenze dei convertiti dall'ebraismo di Gerusalemme. Nel concilio riunito per dibattere la questione, Pietro si richiama all'esperienza esemplare di Cornelio: «Fratelli, voi sapete che già da molto tempo Dio mi ha scelto tra voi perché per bocca mia i pagani ascoltassero la parola del vangelo e venissero alla fede. Dio che scruta i cuori ha reso loro testimonianza, dando loro lo Spirito Santo come a noi; non ha fatto alcuna distinzione tra noi e loro, purificando con la fede i loro cuori» (At 15,7-9). Da qui la conclusione che trae Pietro: non si deve imporre la legge giudaica, incapace di comunicare la salvezza, «ma è per la grazia del Signore Gesù che noi crediamo di avere la salvezza, allo stesso modo di loro» (At 15,11).
Pietro poi sparisce dalla prospettiva lucana per lasciare spazio alla figura e al ruolo di Paolo che porterà il vangelo ai confini della terra secondo il programma di Gesù risorto. Ma prima di chiudere la vicenda di Pietro, Luca ha conservato un ricordo della sua "passione" e liberazione pasquale. Il leader dei dodici viene messo in carcere dopo l'uccisione di Giacomo, fratello di Giovanni, da Erode Agrippa che, con questa politica repressiva, intende ingraziarsi gli ambienti giudaici di Gerusalemme. Ma l'apostolo viene prodigiosamente liberato durante la notte come in un piccolo esodo pasquale (At 12, 1-17). Da questo momento egli sparisce dall'orizzonte storico lucano. In breve si può dire che il ruolo di Pietro è decisivo nell'origine ed espansione della prima chiesa nell'ambiente giudaico. Egli è protagonista in alcune scelte programmatiche della missione, ma anche nella guida della comunità di Gerusalemme e della Giudea (cf. At 9,32-43). Egli dunque ha un duplice ruolo: animatore della missione cristiana tracciandone il percorso ideale e guida autorevole della chiesa.

2. PIETRO NELLA TESTIMONIANZA DI PAOLO E DELLA SUA TRADIZIONE - Le lettere autentiche di Paolo hanno un valore di prim'ordine per ricostruire la storia della missione cristiana e dei suoi protagonisti, perché sono testi databili con una certa sicurezza. Paolo, l'apostolo dei pagani, menziona Pietro nei suoi scritti sia in rapporto con la chiesa storica di Gerusalemme sia nel contesto della sua autorizzazione all'apostolato.

a. *Pietro tra le "colonne" della chiesa* - La più antica menzione di Pietro nei testi del NT è conservata nella prima lettera inviata da Paolo alla comunità di Corinto verso la metà degli anni 50. In essa Paolo rimanda alla sua attività di evangelizzatore nella città di Corinto, svolta agli inizi degli stessi anni. Egli riporta il contenuto essenziale dell'annuncio evangelico che ha dato inizio a quella giovane chiesa. Con una formula protocollare presenta l'autorevolezza tradizionale del vangelo che riguarda il Cristo, il quale «morì per i nostri peccati, secondo le Scritture, e fu sepolto, e fu risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture; e apparve a Cefa, e poi ai dodici» (lCor 15,3-5). Pietro, menzionato in

i

questo testo con il corrispondente aramaico Cefa, è posto in testa alla lista dei destinatari della manifestazione di Gesù risorto. Egli fa parte del gruppo storico dei dodici e quindi dei testimoni autorevoli e qualificati della tradizione. Alcuni capitoli prima, Paolo aveva fatto riferimento a Pietro-Cefa come modello esemplare del ruolo apostolico, assieme a Giacomo e ai fratelli del Signore (ICor 9,5-6). Del resto Pietro, sempre nominato con l'appellativo aramaico Cefa, è noto nella comunità cristiana di Corinto, se è vero che un gruppo si richiama a lui come a leader prestigioso per contrapporsi ad altri gruppi che fanno riferimento a Paolo, ad Apollo e addirittura a Cristo stesso (ICor 1,12).

Perfino nelle sperdute comunità cristiane della Galazia, dove Paolo ha annunciato il vangelo, Pietro, il capo storico del gruppo dei dodici, è noto. Paolo infatti, nella lettera indirizzata a quella chiesa, ricorda i suoi successivi incontri avuti a Gerusalemme con Pietro, l'apostolo. Per legittimare il suo ruolo apostolico e il contenuto e il metodo del suo vangelo, Paolo fa una rapida rassegna delle sue relazioni con i capi storici della prima chiesa. Dopo aver riferito della "rivelazione" di Damasco, Paolo continua la sua autobiografia così: «In seguito, dopo tre anni, salii a Gerusalemme per prendere contatti con Cefa e mi trattenni presso di lui quindici giorni. Degli apostoli non vidi altri, ma soltanto Giacomo, il fratello del Signore» (Gal 1,18-19). Dopo questa prima visita fatta a Pietro, Paolo ne menziona una seconda, avvenuta quattordici anni dopo sempre a Gerusalemme, in compagnia di Barnaba e di Tito. Lo scopo di questa seconda visita è quello di confrontare con i notabili della chiesa il contenuto e il metodo di evangelizzazione praticato da Paolo tra i pagani per evitare il rischio «di correre o aver corso invano» (Gal 2,1-2). In questo incontro con i responsabili della chiesa il metodo di Paolo e la sua legittimità di apostolo sono pienamente riconosciuti: «A me infatti i notabili niente aggiunsero, ma anzi, al contrario, vedendo che a me è stato affidato il vangelo dei non giudei come a Pietro quello dei giudei... e conosciuta la grazia data a me, Giacomo e Cefa e Giovanni, che erano stimati le colonne, diedero la destra a me e a Barnaba in segno di unione» (Gal 2,7-9).

Il terzo episodio, ricordato da Paolo dopo questo segno di reciproco riconoscimento, al quale Paolo tiene per sottolineare la sua legittimità di apostolo e la validità del suo metodo missionario presso i galati, è noto come la "controversia di Antiochia" (Gal 2,11-14). Si tratta di un contrasto di carattere pratico pastorale circa il rapporto dei cristiani di origine giudaica con i neoconvertiti dal paganesimo. Nella comunità mista di Antiochia i due gruppi cristiani partecipano alle riunioni in comune. «Quando però venne Cefa ad Antiochia io mi opposi a lui affrontandolo direttamente a viso aperto, perché si era messo dalla parte del torto. Infatti prima che sopraggiungessero alcuni da parte di Giacomo egli prendeva i pasti insieme ai convertiti dal paganesimo: ma quando venne quello, cercava di tirarsi indietro e di appartarsi, timoroso dei giudei convertiti» (Gal 2,11-12). Questa presa di posizione e resistenza aperta di Paolo al modo di agire di Pietro, che contraddice alla sua linea teorica e alla sua prassi precedente, è un segno dell'autorità che Paolo attribuisce al capo storico. Il suo esempio infatti rischia di influenzare anche gli stretti collaboratori di Paolo, come Barnaba. Per la difesa della "verità del vangelo", cioè del contenuto essenziale del ruolo salvifico della morte di Gesù e della metodologia missionaria conseguente, Paolo affronta apertamente Pietro. In realtà il discorso di Paolo, riportato nella lettera, non è volto a istruire Pietro, ma vuole ricordare qual è il contenuto essenziale del vangelo, contraddetto da quelli che si richiamano alla figura di Giacomo per imporre le restrizioni giudaiche ai neoconvertiti pagani.

b. *La tradizione petrina* - Nel canone cristiano sono conservate due lettere, poste sotto il nome e l'autorità di Pietro [Pietro, I lettera; Pietro, II lettera]. Nei rispettivi indirizzi, infatti, il mittente si presenta come «Pietro, apostolo di Gesù Cristo», «Simeone Pietro, servo e apostolo di Gesù Cristo» (lPt 1,1; 2Pt 1,1). Nel primo caso la lettera è indirizzata ai cristiani della "diaspora". Dunque la figura di Pietro si presenta come quella dell'apostolo autorevole. Egli è inoltre il "martire", testimone di Gesù Cristo, il "pastore" supremo, per dare autorità alle

sue istruzioni ed esortazioni ai cristiani in crisi (lPt 5,1-4). Nella seconda lettera, invece, l'immagine dell'apostolo sta sullo sfondo come punto di riferimento per avallare l'autorità dell'intervento volto a smascherare le tendenze di carattere gnosticheggiante dei gruppi dissidenti. Pietro è infatti il garante della tradizione autentica e della fede ortodossa, «la vera conoscenza del Signore nostro Gesù Cristo» (2Pt 1,8). Sulla base di una tradizione ormai consolidata, registrata nei vangeli, Pietro è presentato come il testimone storico di Gesù che può garantire l'autenticità del messaggio cristiano di fronte alle speculazioni dei devianti: «Poiché non abbiamo seguito dei miti sofisticati per manifestarvi la forza e il ritorno del Signore nostro Gesù Cristo: siamo stati invece spettatori oculari della sua grandezza. Poiché egli ricevette onore e gloria da Dio Padre, quando, da parte di quella stessa gloria sublime, gli fu rivolta una voce che diceva: "Il Figlio mio, l'amato, è costui ed io in lui mi sono compiaciuto". Questa voce noi l'udimmo rivolta dal cielo quando stavamo con lui sul monte santo» (2Pt 1,16-18).
CONCLUSIONE — Al termine di questa indagine per ricostruire il profilo

i

storico e spirituale di Pietro si può ammettere, senza cedere a preoccupazioni apologetiche o a tendenze riduttive, che egli occupa un posto di primo piano, riconosciuto e testimoniato da tutta la tradizione neotestamentaria. Pietro è il discepolo storico di Gesù, il testimone autorevole della sua risurrezione e il garante dell'autenticità della tradizione cristiana.

PIETRO (I Lettera)

Nel gruppo delle sette lettere "cattoliche" o universali rientra una delle due lettere attribuite a Pietro apostolo. L'autorità di questo patrocinio raccomanda di per sé questo scritto all'attenzione dei lettori cristiani. Ma esso si impone anche per il valore intrinseco di alcuni temi ben noti: il sacerdozio comune dei fedeli, la sequela del Cristo nelle prove, il Cristo ragione della speranza cristiana, di cui si deve rendere ragione con la testimonianza della vita e della parola.

I - ORIGINE STORICA — II testo autorevole di Pietro pone dei problemi circa la sua origine, il genere letterario e la struttura tematica. Queste sono alcune questioni che devono essere affrontate in via preliminare per cogliere il messaggio teologico e l'attualità spirituale di questo scritto.

1. CANONICITÀ - La prima lettera di Pietro è l'unico scritto del NT che ha l'onore di essere citato all'interno del canone stesso. Ad esso infatti rimanda la seconda lettera di Pietro (2Pt 3,1). Nella tradizione successiva della chiesa Io scritto petrino è citato più volte da Policarpo, nella lettera ai Filippesi, e da Ireneo di Lione (inizio III secolo). La lettera è conosciuta e accolta come canonica nelle chiese di Alessandria (Clemente, Origene e Atanasio) e dell'Africa (Tertulliano), nonché in quelle della Palestina.
Si fa portavoce di questo consenso generale a favore della canonicità della lettera petrina, nelle chiese d'Oriente, Eusebio di Cesarea *(Hist. Eccl.* III, 3,1.4; III, 25,2; VI, 25,8). Invece rimane enigmatica la mancanza di questo scritto nel Canone di Muratori, attribuito a Ippolito (Roma, III secolo), e nel canone della chiesa siriana, che però esclude fino al V secolo tutte le lettere cattoliche. Nei secoli successivi, come attesta Girolamo, la lettera di Pietro è accolta nelle chiese di Occidente. Una prova della diffusione del testo della lettera si ha nel P^{72}, del III secolo, e nei codici maiuscoli più importanti del IV-V secolo.

2. AUTORE, LUOGO E TEMPO DI COMPOSIZIONE - Il testo è posto sotto il nome e l'autorità di Pietro in termini espliciti nell'intestazione: «Pietro, apostolo di Gesù Cristo, ai pellegrini della dispersione residenti nel Ponto» (lPt 1,1; cf. 5,1). Questa origine petrina della lettera è rimasta indiscussa fino all'inizio del secolo scorso. Le difficoltà che si fanno valere per contestare l'attribuzione a Pietro della lettera derivano da due constatazioni: il buon livello della lingua greca e il contenuto dello scritto, che sarebbe poco "petrino". Per ovviare alla prima difficoltà si può sempre pensare all'utilizzazione di un segretario, al quale l'autore avrebbe dettata la lettera. Nel caso presente esso viene presentato esplicitamente prima del saluto finale: «Per mezzo di Silvano, che ci è fratello fedele, vi ho scritto brevemente» (lPt 5,12a). Restano invece le obiezioni desunte dalla mancanza di indizi che rivelino la personalità e le caratteristiche dell'apostolo Pietro. Infatti le istruzioni ed esortazioni della lettera sono costruite mediante formule tradizionali della catechesi ed esortazione cristiana. Inoltre la fraseologia e anche l'impianto teologico risentono dell'influsso della tradizione paolina. Anche questa difficoltà potrebbe essere risolta con il rimando al ruolo del segretario-redattore Silvano, che appartiene alla cerchia dei collaboratori di Paolo.

Ma resta una difficoltà di carattere cronologico, fondata su un'espressione precisa del testo. Verso la fine l'autore manda i saluti della comunità, nella quale la lettera sarebbe stata redatta: «Vi abbraccia la comunità radunata in Babilonia e Marco, figlio mio» (lPt 5,13). Mentre la figura di Marco, collaboratore in un primo tempo di Paolo e Barnaba, e poi noto nella tradizione come segretario-interprete di Pietro, confermerebbe la tradizione petrina dello scritto, l'accenno alla chiesa "in Babilonia" sposta la redazione del testo dopo il 70 d.C.

Infatti con questo appellativo simbolico dopo la caduta di Gerusalemme gli scritti apocalittici giudaici e cristiani designano la città di Roma. Quindi lo scritto sarebbe sorto in un periodo quando Pietro era già stato condannato a morte nella città di Roma. In conclusione, l’autore della lettera di Pietro potrebbe essere un cristiano anonimo di Roma, che si avvale della tradizione e autorità di Pietro per inviare uno scritto circolare ai cristiani dell’Asia, che, a loro volta, si inseriscono nella tradizione paolina. L’origine romana del testo sarebbe confermata dalle affinità rimarchevoli con la prima lettera di Clemente, che conosce e valorizza la tradizione dei due apostoli e martiri di Roma (96 d.C.). Certamente la lettera esisteva già alla fine del I secolo ed era nota nelle chiese dell’Asia Minore, dal momento che l’autore della seconda lettera di Pietro rimanda esplicitamente a questo testo, posto sotto l’autorità di Pietro.
II - ORIGINE LETTERARIA — La lettera di Pietro solleva alcuni problemi non solo per la sua affinità con la tradizione di Paolo, ma anche per la definizione del suo genere letterario e della struttura. Alcuni autori hanno fatto l’ipotesi che il testo attuale metta insieme due lettere: un’esortazione ai cristiani nelle prove (lPt 1,1-4,11) e un’esortazione nell’imminenza della “persecuzione” (lPt 4,12-5,14). L’affinità di linguaggio con le omelie pasquali di Melitone di Sardi e i riferimenti alla liturgia battesimale hanno suggerito l’ipotesi che si tratti di un’omelia battesimale per i cristiani dell’Asia o addirittura di uno schema della liturgia battesimale romana inviata ai cristiani in forma di lettera alle comunità asiane. Questa situazione invita ad esaminare attentamente il contesto vitale, il genere letterario e le possibili fonti utilizzate, prima di ricostruirne la struttura letterario-tematica.

1. SITUAZIONE VITALE, SCOPO E DESTINATARI - Il primo problema da affrontare è quello del contesto vitale in cui è sorto il nostro scritto. Il punto di partenza è offerto dal testo stesso. I destinatari sono indicati come i «pellegrini della dispersione del Ponto, Galazia, Cappadocia, Asia e Bitinia, eletti secondo la prescienza di Dio Padre» (lPt 1,lb-2). Si tratta di gruppi di credenti che vivono disseminati nelle città delle regioni summenzionate. Da alcuni indizi della lettera si può ritenere che siano in maggioranza pagani convertiti, che possono contare già su di una certa tradizione ed organizzazione ecclesiale (lPt 1,14.18; 4,3-4.10-11; 5,1-4). Lo scopo della lettera è indicato ancora dall’autore stesso nel saluto finale: «Per mezzo di Silvano vi ho scritto brevemente, come credo, esortando e testimoniando che questa è vera grazia di Dio: state saldi in essa!» (lPt 5,12). L’autore dunque manda il suo scritto a questi cristiani delle chiese dell’Asia a scopo esortativo per consolidare la loro adesione di fede.

La situazione in cui si trovano questi gruppi cristiani appare dall’insieme del testo come una situazione “conflittuale”, caratterizzata da prove e sofferenze. Non si può parlare di una “persecuzione” ufficiale, dal momento che la terminologia specifica è del tutto assente. Si può pensare invece a delle sofferenze e prove provocate dall’intolleranza e ostilità dell’ambiente. Più volte nel seguito della lettera l’autore rimanda con un linguaggio abbastanza generico a questa condizione “conflittuale”, in cui vivono i cristiani destinatari: «Pur soffrendo un poco per ora, se necessario, sotto il peso di prove svariate» (lPt 1,6; cf. 2,21; 3,14; 4,12). Dall’insieme di questi indizi, suggeriti dal testo, la situazione dei destinatari della lettera è proprio quella delle minoranze osteggiate o boicottate in un ambiente sospettoso ed intollerante. Tale situazione è caratteristica dei gruppi cristiani nel I secolo, al punto da dare origine ad un modello di esortazione parenetica, che si richiama a sua volta alla tradizione biblica e giudaica.

2. GENERE LETTERARIO E FONTI - L’autore stesso si incarica di definire il modello letterario, al quale egli si ispira: «Vi ho scritto brevemente... esortando e testimoniando che questa è vera grazia di Dio: state saldi in essa!» (lPt 5,12b). Si tratta dunque di un discorso di carattere esortativo, rivolto a dei cristiani che hanno bisogno di essere incoraggiati e sostenuti nel loro cammino di fede. A tale scopo viene utilizzato il materiale tradizionale in piccole unità letterarie, saldate tra loro da motivazioni che rimandano a brani di catechesi, frammenti di inni e professioni di fede cristologica.

i

Per costruire il suo discorso l'autore attinge con grande libertà, ma anche con intuito teologico e spirituale, alla tradizione biblica sia dell'AT come del NT. Si rilevano infatti nello scritto petrino quattro citazioni esplicite dell'AT, fatte dalla versione greca alessandrina (LXX): lPt 1,24; 2,6; 3,10-12; 5,5; e almeno 11 allusioni, in particolare ai Salmi, ai libri dell'Esodo, Levitico e Proverbi. Ma oltre a questi rimandi impliciti o espliciti all'AT si deve notare l'uso della fraseologia e delle immagini mutuate dalla tradizione biblica, ma rilette in chiave cristologica sulla base del metodo dell'esegesi tipologica. Questo appare in modo particolare per l'immagine dell'agnello/Cristo e del diluvio-arca, figura, gr. *antitypos,* del battesimo (lPt 1,19-21; 3,21).

Ma ancora più impressionanti sono i legami della lettera di Pietro con la tradizione neotestamentaria, in particolare paolina. Si sono rilevati almeno nove punti di contatto tra lo scritto di Pietro e la lettera di Paolo ai Romani nella sezione parenetica (Rm 12-13). Questi contatti si avvertono ancora con gli scritti della tradizione paolina, in particolare con la lettera agli Efesini e le lettere pastorali. Nella prima lettera di Pietro ricorrono alcune espressioni tipiche di Paolo "in Cristo" la terminologia della "grazia", dell'elezione salvezza e libertà. Però mancano quelli che sono i temi centrali della teologia paolina, come quello della giustificazione e della legge. Si può ritenere dunque che il nostro scritto si collochi nella tradizione paolina, ma rielaborata in una nuova prospettiva teologica e spirituale.

Lo stesso si deve dire per i legami con la tradizione evangelica sinottica, Matteo e Luca: le sentenze di Gesù sono riutilizzate dal nostro autore in chiave parenetica. Parimenti la figura di Gesù "pastore" e il tema della "rigenerazione" per mezzo della parola vivente di Dio rimandano alla tradizione giovannea.

Di maggiore rilievo sono i rapporti tra la prima lettera di Pietro e quella di 'Giacomo. Sono stati rilevati almeno sette testi comuni tra i due scritti. Si tratta di testi di carattere parenetico, disposti in un ordine progressivo corrispondente. Questo rapporto non si può spiegare come semplice coincidenza, ma deve essere fatto risalire ad una tradizione parenetica che sta alla base dei due scritti. Invece è difficile immaginare una dipendenza letteraria della lettera di Pietro da Giacomo, o viceversa, data la diversa utilizzazione e lo sviluppo contestuale dei temi e delle espressioni parallele.

Infine è da rilevare l'affinità tematica, teologica e spirituale dello scritto petrino con la lettera agli Ebrei. Risaltano in netta evidenza il tema del popolo di Dio "itinerante", il riferimento al sangue dell'aspersione, alla parola vivente di Dio, alla figura di Gesù pastore e all'efficacia salvifica della sua morte avvenuta "una volta per sempre", gr. *eph 'tìpax* (lPt 3,18/Eb 9,28).

Questa rete di connessioni tra lo scritto di Pietro e la tradizione del NT giustifica la designazione di questo testo come "lettera della tradizione". Sono la tradizione liturgica, quella catechistica e quella parenetica che costituiscono l'alveo in cui si è alimentato l'autore che ha elaborato questo scritto per i cristiani, posti in crisi dalle prove in un ambiente ostile. Da questa tradizione derivano le formule di fede, i frammenti inni- ci, gli elenchi dei doveri e la serie delle sentenze. Non va escluso un certo contatto con le tradizioni bibliche e giudaiche, in particolare con quelle di carattere sapienziale e apocalittico. Ma tutto questo materiale è stato riletto e reinterpretato nella prospettiva cristologica ed ecclesiale propria del nostro autore.

3. STRUTTURA LETTERARIA E TEMATICA - Lo scritto di Pietro, pur inserendosi nella tradizione catechistica, omiletica e liturgica cristiana, si presenta nella forma esterna di una lettera. Infatti la cornice è data dall'indirizzo e saluto iniziale (lPt 1,1-2), e dalla conclusione epistolare con il saluto finale (lPt 5,12-14). Nell'intestazione è presentato anche l'annuncio tematico in quanto i destinatari sono interpellati come "pellegrini della dispersione", gli "eletti" da Dio Padre e gli obbedienti, "purificati" dal sangue di Cristo. A questo brano di apertura segue la preghiera di benedizione, nella quale sono enunciati i temi caratteristici della lettera: la speranza viva, le prove della fede e la salvezza escatologica, che porta a compimento quella intravista dai profeti della prima alleanza (lPt 1,3-12). Dopo questa introduzione viene lo sviluppo del discorso

sulla speranza in tre momenti:

1 ° - *La speranza fondata su Gesù Cristo* (lPt 1,13-2,10). La motivazione centrale di questa serie di esortazioni è di carattere battesimale. II riferimento all'evento fondante dell'esperienza cristiana si trova al centro di questa prima unità letteraria e tematica (lPt 1,22-2,3). Fanno da cornice a questa parte un invito a vivere il nuovo stile di vita, inaugurato dall'esodo cristiano (lPt 1,13-21), e la suggestiva catechesi sullo statuto dei cristiani come "costruzione spirituale" e popolo sacerdotale (lPt 2,4-10).

2° - *Vivere da cristiani nelle varie situazioni* (lPt 2,11-3,12). La motivazione di questa seconda unità è di carattere cristologico. Anch'essa si snoda con una progressione di piccole sezioni incentrate sull'esortazione a vivere nei vari contesti, attuando lo statuto della fede battesimale:

a) testimonianza cristiana nella società e di fronte alle istituzioni (lPt 2,11-17);

b) nei rapporti sociali, con l'esplicita motivazione cristologica (lPt 2,18-25); *c)* nella vita matrimoniale (lPt 3,1-7);

d) nella vita di comunità con un rimando alla tradizione biblica, cf. Sal 34,13-17 (lPt 3,8-12).

3° - *Perseveranza e testimonianza cristiana nelle prove* (1 Pt 3,13-5,11). In quest'ultima parte la motivazione è di carattere escatologico. Si possono ancora individuare al suo interno delle piccole unità di carattere parenetico:

a) invito alla fiducia, con l'esplicita motivazione cristologica (lPt 3,13-22);

b) esortazione alla fedeltà nell'esperienza comunitaria (lPt 4, 1-11);

c) esortazione ai cristiani perseguitati, indicando la prospettiva escatologica (lPt 4,12-19);

d) istruzioni per la vita di comunità, carismi e ministeri (lPt 5,1-11).

Quello che dà unità a questo complesso di istruzioni ed esortazioni, messe insieme con materiale tradizionale, è l'obiettivo pastorale che però non trascura le motivazioni profonde di matrice teologica e cristologica, nonché la meta ultima alla quale si apre la speranza cristiana. Questa deve sostenere il cammino dei cristiani e la loro coraggiosa testimonianza nel mondo.

III - MESSAGGIO TEOLOGICO E SPIRITUALE — La prima lettera di Pietro si raccomanda all'attenzione dei lettori cristiani per il posto centrale dato alla speranza. Si tratta di un'apertura alla salvezza, che ha la sua fonte nell'iniziativa di Dio, ma che si vive nel contesto comunitario e nella testimonianza pubblica anche in un ambiente ostile.

1. IL FONDAMENTO CRISTOLOGICO DELLA SPERANZA - L'intonazione tematica è data fin dalla preghiera o benedizione di apertura: «Benedetto sia Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, il quale, secondo l'abbondanza della sua benevolenza, ci generò di nuovo per una speranza vivente in forza della risurrezione dai morti di Gesù Cristo» (lPt 1,3). Se l'iniziativa del processo salvifico risale all'amore gratuito di Dio (gr. *chàris*) ha però il suo compimento storico in Gesù Cristo, il "servo" fedele, che con la risurrezione è diventato il fondamento della speranza. Essa consiste nella salvezza, già ora inaugurata mediante la fede battesimale, ma che attende il pieno manifestarsi per il futuro. Verso l'attuazione storica della salvezza in Cristo è orientata anche la promessa profetica della prima alleanza: «Su questa salvezza hanno indagato accuratamente i profeti, che profetarono intorno alla grazia diretta a voi, indagando quale e di quanto valore fosse il tempo che lo Spirito di Cristo in anticipo testimoniava loro, tempo a cui erano riferite le sofferenze per Cristo e l'abbondanza di gloria che sarebbe seguita» (lPt 1,10-11). Questa esperienza di salvezza, incentrata su Gesù Cristo, punto focale della storia, si realizza nell'evento battesimale. Richiamandosi alle immagini del primo esodo, l'autore invita i destinatari cristiani a vivere nello stile dei pellegrinanti usciti dalla schiavitù del peccato, riscattati e liberati dalla morte salvifica di Gesù, il nuovo e definitivo agnello pasquale. Riportando un frammento di professione di fede cristologica l'autore si rivolge ai cristiani con questi termini: «Consapevoli che non siete stati riscattati dalla vostra vita insulsa a prezzo di oro e argento ma per

mezzo del sangue prezioso di Cristo, che ha svolto la funzione di agnello puro e senza macchia, conosciuto prima della fondazione del mondo ma rivelatosi alla fine dei tempi per voi, che in forza di lui siete fedeli a Dio, che lo risuscitò dai morti e lo glorificò» (lPt 1,18.21).

Ancora all'immagine del Cristo, presentato come "servo" fedele, l'autore rimanda i lettori cristiani per ritrovare le ragioni della fiducia e perseveranza in mezzo alle prove. Come caso estremo egli si riferisce alla condizione degli schiavi cristiani, sottoposti a padroni perversi. Anche in questa situazione essi devono seguire le orme di Cristo, che è rimasto fedele a Dio, realizzando così il processo salvifico: «A questo infatti siete stati chiamati, poiché Cristo soffrì per voi lasciando a voi un modello, così che voi seguiate le sue orme. Egli non commise peccato né fu trovato inganno sulla sua bocca; insultato, non restituiva l'insulto; soffrendo, non minacciava, ma si affidava a Colui che giudica rettamente. Egli prese su di sé i nostri peccati e li portò nel suo corpo sulla croce, affinché, venendo meno ai peccati, viviamo per la rettitudine morale» (lPt 2,18-24).

A questo inno cristologico, ispirato alla figura del servo sofferente della tradizione isaiana, fa eco un altro brano che utilizza a sua volta un frammento di catechesi battesimale. Esso è proposto come motivazione dell'atteggiamento suggerito ai cristiani: essi devono rispondere con l'amore attivo anche nella situazione di ingiustizia oppressiva e violenta: «È meglio, infatti, se così esige la volontà di Dio, che voi soffriate facendo del bene che facendo del male. Poiché anche Cristo morì una volta per i peccati, egli che era giusto a favore dei non giusti, affinché, messo a morte nella carne, ma vivificato nello spirito, vi potesse condurre a Dio» (lPt 3,17-18). A questa formula di fede, incentrata sul mistero pasquale, si innesta una catechesi di tipo battesimale, dove si rilegge in forma attualizzata la storia di Noè, salvato dalle acque del diluvio per mezzo dell'arca. Questa è proposta come immagine prefigurativa del battesimo cristiano che salva non in forza di una purificazione esterna, ma «per la risurrezione di Gesù Cristo die sta alla destra di Dio, che è salito in cielo, sottomettendo a sé gli angeli, le virtù e le potenze celesti» (lPt 3,20-22). In questo contesto può essere interpretata anche l'enigmatica espressione con la quale l'autore descrive l'efficacia universale dell'azione salvifica di Gesù Cristo, che si estende anche al mondo dei morti (cf. lPt 3,19; 4,6).

2. LA DIMENSIONE ECCLESIALE E TESTIMONIALE DELLA SPERANZA
- Il processo salvifico, che ha la sua radice nell'azione gratuita e benigna di Dio e si attua nel Cristo, ha come meta finale "l'eredità" o "la corona di gloria". Essa però si va ora attuando nel cammino storico dell'esperienza ecclesiale, inaugurata dal battesimo. Anche per tracciare l'immagine della chiesa l'autore riprende alcuni motivi tradizionali, frammenti di inni e di catechesi. È di particolare interesse la ricostruzione dell'esperienza battesimale come "bagno di purificazione", che trae la sua efficacia dall'azione e dalla parola di Dio, accolte nella fede: «Poiché avete purificata la vostra anima obbedendo alla verità che vi porta ad un amore fraterno senza ipocrisia... dato che siete stati rigenerati non in forza di un seme mortale, ma in forza di Dio immortale, che vive e rimane in voi in virtù della parola» (lPt 1,22-23). Da questa rinascita spirituale deriva la chiesa. Essa è, come un edificio spirituale, fondata su Cristo, pietra scelta e viva. A lui si accostano i credenti come pietre vive, come in una costruzione, per formare il nuovo tempio, dove si attua il culto spirituale. In una celebre sintesi di ecclesiologia l'autore riferisce alla comunità cristiana le prerogative del popolo della prima alleanza: «Stirpe scelta, un organismo sacerdotale e regale, un popolo santo, un popolo destinato ad essere posseduto da Dio, così da annunciare pubblicamente le opere degne di colui che dalle tenebre vi chiamò alla sua luce meravigliosa» (lPt 2,9).

Questa esperienza ecclesiale si vive in relazioni fraterne, caratterizzate dall'amore (gr. *agape* e *philadelphia)* dove si attuano i doni spirituali e i compiti ministeriali (cf. lPt 4,8-11; 5,1-5). Ma lo statuto dei cristiani, chiamati ad essere tempio spirituale per annunciare le grandi opere di Dio ed abilitati a questo dal

dono dello Spirito di Dio, li spinge a rivolgersi all'ambiente esterno con una testimonianza coraggiosa e coerente. In un clima di sospetto e ostilità la testimonianza cristiana si vive come coerenza etica, "fare il bene", che smonta le prevenzioni e i sospetti dell'ambiente. Questa testimonianza ha una funzione non solo apologetica, ma anche missionaria. Infatti il nostro predicatore invita i destinatari a vivere il loro statuto di "perseguitati" secondo il paradosso della beatitudine evangelica: «Ma poiché prendete parte alle sofferenze di Cristo, rallegratevi, in modo che esultiate di gioia anche al momento della sua manifestazione» (lPt 4,13). Ma quello che importa in queste condizioni di ostilità e pregiudizi è che i cristiani non si ritirino in un ghetto difensivo. Con lealtà, coerenza e anche libertà e fiducia essi devono proporre apertamente la propria scelta di fede: «Ma se dovete soffrire a causa della giustizia, beati voi! Non vi fate prendere dal timore. Non vi turbate, ma santificate Cristo Signore nei vostri cuori, pronti sempre a dare una risposta a chi vi chiede il motivo della vostra speranza, ma con mitezza e rispetto, con una coscienza retta, in modo che coloro che vi calunniano abbiano a vergognarsi di ciò che dicono sparlando di voi, a causa della vostra condotta intemerata in unione con Cristo» (lPt 3,13-16). La lettura dello scritto, che sta sotto il nome e l'autorità di Pietro, accolto nel canone cristiano, è di immediata attualità per i singoli cristiani e le comunità, chiamati ancora oggi a vivere come minoranza in un ambiente che spesso è refrattario e ostile. In tale contesto è quanto mai urgente trovare le radici teologiche e cristologiche profonde della speranza cristiana, che non è fuga dalla realtà, ma testimonianza coraggiosa e libera della salvezza promessa e accolta nella fede.

PIETRO (II Lettera)

Il piccolo scritto posto sotto il nome di Pietro fa parte del gruppo delle lettere cattoliche. Esso attira l'attenzione dei lettori cristiani per il suo messaggio circa l'ispirazione della Scrittura, l'autorità delle lettere di Paolo e la speranza escatologica.

I - ORIGINE STORICA DELLA LETTERA — La seconda lettera di Pietro pone dei problemi per il suo stile e il suo contenuto che contraddicono l'attribuzione tradizionale all'apostolo.

1. UNA LETTERA CONTROVERSA -I primi segni dell'esistenza della seconda lettera di Pietro si trovano in Egitto verso il III secolo. Il Papiro Bodmer Vili riporta infatti il testo della lettera nella forma testimoniata successivamente anche dai codici maiuscoli Vaticano (B), Sinaitico (S) e Alessandrino (A). Dello stesso periodo esiste anche una versione copta della lettera. Ancora in Egitto Origene menziona le due lettere di Pietro (*Om, in Jos.* VII, 1). Ma lo stesso Origene a proposito della seconda lettera di Pietro afferma che essa è controversa, *amphibàlletai (In Joh.* V,3). Echi di questa incertezza circa l'autorità canonica del nostro scritto sono registrati da Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica*: «Di Pietro una sola lettera, la cosiddetta prima, è riconosciuta autentica. La cosiddetta seconda, invece, abbiamo appreso che non è testamentaria. Tuttavia, poiché a molti è sembrata utile, fu studiata insieme alle altre Scritture» *(Hist. Eccl.* III, 3,1; cf. III, 25,3; la 2Pt è posta tra gli scritti *antilegómenoi*). Anche Girolamo riporta un giudizio analogo: «Pietro h a scritto due lettere, che si chiamano cattoliche, di cui la seconda è rifiutata dalla maggior parte a causa della sua differenza di stile con la prima» (*De vir. III.* I). In breve, si può dire che la lettera è conosciuta a partire almeno dal III secolo in Egitto e più tardi, nei secoli IV e V, è riconosciuta e accolta in Occidente. Nelle chiese di Siria, Asia e Cappadocia in particolare solo nei secoli V e VI lo scritto viene accolto come canonico. Questa difficoltà di ricezione del testo petrino nell'elenco dei libri sacri cristiani dipende dall'incertezza circa la sua origine "apostolica".

2. L'ORIGINE DELLA LETTERA - L'intestazione della 2Pt l'attribuisce esplicitamente a «Simeone Pietro, apostolo e servo di Gesù Cristo» (2Pt 1,1). Le difficoltà però della tradizione dipendono dalla constatazione di una diversità di

i

stile rispetto alla prima lettera, pure attribuita a Pietro. Girolamo da parte sua risolveva tale difficoltà con l'introduzione di segretari diversi utilizzati dall'apostolo per la dettatura delle due lettere.

a. *L'autore della lettera* - L'identità petrina dell'autore, come appare dal mittente, è fortemente accentuata. Riferimenti alla figura storica di Pietro si hanno anche all'interno dello scritto: l'accenno alla sua presenza tra i testimoni della trasfigurazione di Gesù sul monte (2Pt 1,16); il rimando alla prima lettera inviata e posta sotto il nome di Pietro: «Questa, carissimi, è già la seconda lettera che vi scrivo» (2Pt 3,1). Ma nonostante questa marcata identificazione petrina dell'autore si rilevano notevoli difficoltà per l'attribuzione dello scritto all'apostolo Pietro. Rispetto alla prima lettera, posta sotto il nome di Pietro, il nostro testo ha uno stile diverso, rilevabile già a livello di vocabolario. I due scritti infatti hanno in comune solo 100 vocaboli contro circa 600 differenti. Questa diversità terminologica riguarda in particolare quei vocaboli chiave che caratterizzano l'impianto teologico dei due scritti, relativamente alla cristologia e all'escatologia. Infine il nostro autore si colloca nella seconda generazione (2Pt 3,2-4).

Da questo rilevamento di dati stile, vocabolario, teologia nasce l'ipotesi della pseudepigrafia. Questa operazione letteraria era in uso nell'ambiente giudaico cristiano del I secolo. Il marcato riferimento ad un personaggio importante della tradizione, nonché il ricorso agli espedienti per accreditare questa autorevolezza del testo, rientrano in questo procedimento letterario. Lo scopo è quello di dare autorevolezza apostolica ad uno scritto come criterio di verità contro le tendenze dei dissidenti (2Pt 1,12-15).

b. *La situazione storica* - Dall'analisi del testo è possibile ricostruire a grandi tratti quella che è l'occasione o lo scopo della lettera inviata ai cristiani in nome e con l'autorità di Pietro. I destinatari, «che hanno la fede... nella giustizia del nostro Dio e salvatore Gesù Cristo» (2Pt 1lb), sono cristiani della seconda o terza generazione. Lo scopo dello scritto è di metterli in guardia nei confronti del rischio o della minaccia rappresentata dai dissidenti.

Questo fronte avversario, rappresentato dai "falsi maestri" o "profeti", si può ricostruire solo per ipotesi, perché il testo procede per accenni vaghi e frammentari, seguendo il genere letterario della diatriba o dibattito, mutuato dall'ambiente greco-ellenistico. Raccogliendo insieme alcuni elementi si può tracciare questa immagine del gruppo dissidente che è ormai separato o in via di distinzione dalla comunità. Il forte accento posto sulla "conoscenza" tre volte l'uso di *gnósis* e quattro volte *epignosis* suffraga l'ipotesi che si tratti di un gruppo con tendenze pre-gnostiche. Questi cristiani dissidenti negano l'escatologia tradizionale, facendo leva invece sulla concezione cosmologica dell'ambiente greco-ellenistico (2Pt 3,3-4). In tale contesto essi affermano che non c'è nulla da attendere per il futuro, prova ne sia l'immutabilità del mondo dalla creazione in poi. Da tale visione cosmologica e storica derivano sul piano etico le tendenze al libertinismo (2Pt 2,18-19). In appoggio a queste concezioni, che fanno leva anche su speculazioni "mitiche" di tipo esoterico (2Pt 1,15), i devianti fanno ricorso ad una interpretazione soggettiva ed arbitraria delle Scritture ebraiche e anche degli scritti cristiani posti sotto il nome di Paolo (2Pt 3,16).

Si può dunque pensare che il testo della seconda lettera di Pietro è nato da una preoccupazione polemica e dall'intenzione di confermare i cristiani fedeli.

Tenendo conto di tutti questi elementi si può ipotizzare anche l'ambiente di origine storica dello scritto. Chi privilegia la situazione storica vitale summenzionata propone l'ipotesi di un'origine in Asia Minore. Mentre chi dà maggiore credito alle prime testimonianze dell'esistenza e recezione del testo propende per un'origine egiziana alessandrina. Il tempo di composizione, sempre sulla base di questi dati interni e testimonianze esterne, può oscillare tra la fine del I e l'inizio del II secolo.

II - ORIGINE LETTERARIA — Non solo l'origine storica, ma anche l'impianto letterario e la struttura della 2Pt pongono dei problemi ad un lettore attento e

familiarizzato con i testi della tradizione biblica.

1. IL GENERE LETTERARIO E LE FONTI - Lo schema esterno della 2Pt è di carattere epistolare: intestazione, con mittente e destinatari, saluto iniziale; conclusione di carattere dossologico. Però ad un'analisi più attenta si avverte la mancanza del dialogo epistolare e della situazione corrispondente. Invece il testo rivela una singolare affinità con il genere letterario noto come "discorso di addio", di cui si hanno esempi nella tradizione biblica. La situazione del partente è esplicitamente menzionata nel nostro testo: «Ritengo opportuno, fin quando mi trovo ad abitare in questa tenda, continuare a stimolarvi con la mia esortazione, sapendo che il tempo di levare la mia tenda è vicino, come anche il Signore nostro Gesù Cristo mi manifestò» (2Pt 1,13-14). In questo contesto vengono richiamati i criteri di verità e l'invito pressante a superare la crisi provocata dal ritardo del compimento della promessa escatologica, con il rischio di cedere alla seduzione dei "falsi profeti" e al rilassamento di una lunga attesa. Per quanto riguarda le fonti di 2Pt si deve notare il parallelismo di alcuni temi del nostro scritto con quelli della lettera di /"Giuda, soprattutto nei riferimenti all'AT (2Pt 2,1-2/Gd 4; 2,4/6; 2,10/7; 2,11-12/8.10). Data l'impostazione più ordinata ed equilibrata nei riferimenti biblici da parte della 2Pt, con un particolare accento posto sulla questione del ritardo della parusia, è probabile che, pur ispirandosi al modello della lettera di Giuda, l'abbia integrata con altri apporti. Infatti altri contatti si rilevano con gli scritti apocrifi giudaici da una parte e con i modi di dire e le concezioni greco- ellenistiche dall'altra. In breve, si può dire che lo scritto di 2Pt si colloca in una zona di frontiera tra l'ambiente culturale greco e quello giudaico, ma con un'impronta decisamente cristiana.

2. STRUTTURA LETTERARIA E TEMATICA DELLA LETTERA - La cornice esterna dello scritto di carattere epistolare è costituita dall'indirizzo (2Pt 1,1-2) e dalla conclusione dossologica, innestata sulle due ultime esortazioni (2Pt 3,17-18). All'interno si sviluppa il discorso sul duplice versante: messa in guardia ed esortazione. Tenendo conto sia del genere letterario come delle accentuazioni tematiche si può ricostruire la struttura del testo.

1° - *Lo statuto dei cristiani* (2Pt 1,3-11). Dopo l'annuncio tematico (1,3; cf. 1,8) viene richiamata la condizione nella quale, per iniziativa di Dio, sono i cristiani. Questa prima unità letteraria e tematica è definita dai due versi in cui si presenta la meta finale della vocazione o scelta divina dei cristiani: "la gloria" e il «regno eterno del salvatore nostro e Signore Gesù Cristo» (2Pt 1,3.10).

2° - *Il criterio della verità* (2Pt 1.12-21). La perseveranza nella "conoscenza" o verità posseduta si fonda sul discernimento, che a sua volta fa appello al duplice criterio normativo: la testimonianza apostolica da una parte (1,12-15) e la Scrittura o parola profetica dall'altra (1,16-21).

3° - *I falsi maestri* (2Pt 2,1-22). Questa parte centrale della lettera è decisamente polemica. Essa è introdotta con l'annuncio della venuta, *parousta,* del Signore (2,l-3a); segue la proclamazione del certo giudizio di Dio sui falsi maestri, con una serie di tre esempi biblici negativi e uno positivo (2,3-9); infine si fa lo smascheramento dei falsi maestri o profeti a livello teorico-pratico (2,10-22).

4° - *Confutazione degli avversari e avvertimenti ai fedeli* (2Pt 3,1-16). Anche questa parte finale si sviluppa con un certo ordine progressivo; dopo l'introduzione, che richiama i criteri di verità suesposti (3,1-2), segue la confutazione dei falsi maestri circa la loro negazione della *parousta* e del giudizio di Dio (3,3-7) e la proposizione degli argomenti contrari con le conseguenze etiche positive (3,8-16).

III - IL MESSAGGIO TEOLOGICO E SPIRITUALE — La preoccupazione polemica dello scritto non impedisce di richiamare, come criteri e motivazioni delle esortazioni positive, alcuni elementi tradizionali della fede cristiana.

1. LA CRISTOLOGIA - Nella lettera, posta sotto l'autorità di Pietro, Gesù è presentato con i titoli tradizionali di Signore e come il "Figlio", che ha ricevuto dal Padre la testimonianza sul monte santo (2Pt 1,17; cf. Mt 17,5). Ma il titolo cristologico preferito dal nostro autore è quello di "salvatore" [gr. *sotér*], che

i

ricorre almeno quattro volte. Questa professione di fede tradizionale in Gesù Cristo, riconosciuto come salvatore e atteso alla fine come giudice e Signore della storia e del mondo, è presentata come la conoscenza autentica, che deve essere mantenuta e approfondita in un cammino perseverante e sicuro. Il saluto iniziale traccia questo percorso cristologico della fede cristiana: «Grazia e pace abbondino per voi, in una conoscenza approfondita di Dio e di Gesù Cristo Signore nostro» (2Pt 1,2).

2. TRADIZIONE E SCRITTURA - Il criterio per definire questa fede, che ha il suo punto focale in Gesù Signore e salvatore, è desunto dalla tradizione autorevole che ha due punti di riferimento: la voce dei profeti e la testimonianza degli apostoli. Contro la dottrina e la prassi divergente dei falsi maestri il nostro autore introduce questo criterio di verità o della conoscenza cristiana: «Dovete tenere a mente le parole che vi furono rivolte prima dai profeti santi, e il comandamento del Signore e salvatore trasmessovi dai vostri apostoli» (2Pt 3,2). Ma riguardo alla tradizione profetica e a quella apostolica si pone il problema dell'interpretazione autentica. A questo riguardo l'autore di 2Pt afferma non solo il valore profetico dell'AT, delle Scritture sacre, ma anche la sua efficacia in forza dell'ispirazione. I profeti ricevono conferma dalla testimonianza apostolica, ma l'interpretazione deve essere fatta nello stesso spirito che sta alla loro origine: «Sappiate anzitutto questo: a nessuna profezia della Scrittura compete un'interpretazione soggettiva. La profezia infatti non ci fu mai portata per iniziativa umana, ma quegli uomini parlarono da parte di Dio, sospinti dallo Spirito Santo» (2Pt 1,20-21). Questo criterio ermeneutico è desunto dalla natura stessa dell'ispirazione, che a sua volta affonda le sue radici nella tradizione giudaica, in particolare alessandrina. Ma l'AT viene letto nella prospettiva cristiana o meglio cristologica. Anche se il metodo esegetico di tipo midrasico è mutuato dall'ambiente giudaico, è il compimento cristologico il nuovo punto prospettico per leggere le Scritture del canone ebraico. Anche per le lettere di Paolo vale lo stesso principio ermeneutico. Il nostro autore dà una testimonianza importante sulla formazione del canone cristiano, relativamente alla raccolta delle lettere di Paolo, equiparate alle altre sacre Scritture. Ma anche in questo caso, contro l'uso strumentale o riduttivo degli scritti paolini da parte dei dissidenti, l'autore invita i lettori cristiani ad un uso corretto delle Scritture: «Reputate un'occasione di salvezza la longanimità del Signore nostro, come anche vi scrisse il nostro amato fratello Paolo, secondo la sapienza che gli era stata data: come in tutte quelle lettere in cui parla di questi argomenti, ci sono dei punti difficili da capire, che persone incompetenti e leggere stravolgono al pari delle altre parti della Scrittura, a propria rovina personale» (2Pt 3,15-16). Dunque il criterio interpretativo è quello della coerenza con la tradizione e la fede comune testimoniata e vissuta nella comunità credente: e questi sono appunto i princìpi ermeneutici proposti dalla costituzione conciliare *Dei Verbum* (n. 12) per interpretare la Scrittura nello stesso spirito in cui fu composta.

3. L'ESCATOLOGIA - Contro la tendenza dei deviami, che negano la venuta del Signore sulla base delle loro teorie cosmologiche, l'autore della 2Pt invita i cristiani a restare fermi e saldi nella fede tradizionale. Il ritardo o meglio la dilazione della *parousia* può provocare una crisi di perseveranza e fiducia, sfruttata dai propagandisti gnosticheggianti che fanno leva sulla delusione e la stanchezza spirituale. Il fondamento della speranza escatologica cristiana è ancora la parola profetica e la gloria di Gesù Signore, che ha ricevuto da Dio l'esplicita testimonianza trasmessa dagli apostoli. Tutta la tradizione biblica conferma la certezza del giudizio di Dio ed essa trova il compimento nell'esperienza cristiana. Il ritardo della venuta del Signore non contraddice la parola di Dio, ma ha una funzione pedagogica salvifica: «Tenete presente solo una cosa, carissimi: un giorno solo davanti al Signore è come mille anni, e mille anni come un giorno solo. Il Signore, nel mantenere la sua promessa, non ha quella lentezza che alcuni gli attribuiscono, ma è longanime a vostro favore, non volendo che alcuno perisca, ma che tutti giungano al pentimento» (2Pt 3,8-9). Di qui l'invito alla perseveranza attiva e coerente in attesa della *parousia* che, secondo la tradizione, verrà all'improvviso come un ladro; ma per quelli che si

predispongono è motivo di conforto e fiducia attiva: «Affrettate la venuta del giorno del Signore... Secondo la sua promessa aspettiamo cieli nuovi e una terra nuova, nei quali soggiorni la giustizia» (2Pt 3,12.13). I cristiani dunque che per iniziativa gratuita di Dio "partecipano" alla sua stessa natura (2Pt 1,4), devono progredire nella conoscenza autentica di una fede che sfocia nella carità (2Pt 1,5.7); vivendo con pietà e integrità, si preparano ad entrare nel regno di Dio con uno stile di vita, fondato sulla fede e attuato nella carità fraterna.

Dunque lo scritto del NT, posto sotto il nome e l'autorità di Pietro, pur nella sua preoccupazione polemica, propone ai cristiani di tutti i tempi le ragioni di una fede matura, senza fughe escatologiche e riduzioni mondane.

POLITICA

I - LA POLITICA NELL'AT —

1. LE VICENDE STORICHE DI ISRAELE - Una trattazione sintetica (e per un Dizionario di teologia biblica assolutamente nuova) del tema della politica nell'AT e nel NT non può evidentemente pretendere alcuna completezza, ma deve necessariamente limitarsi a quelli che sembrano gli aspetti più significativi e caratterizzanti di questo tema. Distinguiamo perciò la trattazione dell'AT da quella del NT. E tracciamo anzitutto le linee fondamentali della storia politica di Israele fino all'epoca di Gesù e del NT.

Questa storia probabilmente ha inizio con la migrazione di un clan di origine semitica, guidato da Àbramo, dalle steppe semidesertiche della Siria nella più fertile regione di Canaan. Questa migrazione, di cui ci sfuggono tanto le precise motivazioni economiche quanto le più concrete circostanze storiche, è probabilmente collegata con una riforma religiosa all'interno del clan, che ha posto le prime basi della futura fede monoteistica di Israele. L'epoca dei patriarchi, di cui è impossibile per noi ricostruire la fisionomia storica precisa, è comunque l'epoca in cui progressivamente si delinea la credenza ebraica nel Dio di Abramo, di Isacco* e di Giacobbe. Quest'epoca si conclude con l'emigrazione di alcuni clan in Egitto, collegabile forse con i movimenti di popoli verso il delta del Nilo del secolo XVIII, o con altri avvenimenti di origine simile del secolo XIV a.C.

Dopo un periodo di tempo difficilmente determinabile, al termine del quale gli ebrei, originariamente bene accolti in Egitto, appaiono invece in uno stato di semi schiavitù, ha luogo l'uscita dall'Egitto, 1'esodo, sotto la guida di Mosè. Questo esodo, avvenuto nel secolo XIII a.C. e dovuto certo a varie circostanze storiche, è collegato anch'esso indissolubilmente con una profonda esperienza religiosa, con una rivelazione, possiamo dire, di quel Dio dei padri che gli israeliti d'ora in poi chiameranno Jhwh. Durante l'esodo (i 40 anni convenzionali della tradizione), nella penisola del Sinai, le diverse tribù di Israele rafforzano la loro unione con un vincolo che è soprattutto religioso e che trova la sua espressione nel patto di alleanza tra Jhwh e il popolo di cui la legge mosaica è la carta fondamentale.

Al termine dell'esodo si colloca l'insediamento nella terra di Canaan. È difficile stabilire se esso sia stato il risultato di una rapida conquista militare o l'effetto di una progressiva penetrazione culturale. Più importante è comunque che, una volta insediato in Canaan, Israele appare come una confederazione di tribù il cui vincolo principale è costituito dalla fede comune, anche se non ancora esclusiva, in Jhwh. Tutta l'epoca cosiddetta dei giudici (all'incirca i secoli XII e XI a.C.) è segnata dal processo di sedentarizzazione delle tribù nomadi e dai rapporti, ora pacifici, ora conflittuali, con le popolazioni locali. Anche la religione di Israele comincia a conoscere quella tensione costante tra il desiderio di assimilarsi ai pagani e il richiamo a conservare la propria identità di cui sarà piena tutta la storia posteriore.

È con l'avvento della monarchia (intorno all'anno 1000 a.C.) che Israele diventa per la prima volta uno stato. Saul, "Davide e Salomone possono essere considerati gli artefici, più o meno idealizzati dalla tradizione, di questa trasformazione fondamentale che pone Israele sullo stesso piano dei regni confinanti. Essi forniscono la nazione di un esercito permanente, le scelgono la roccaforte di Gerusalemme come capitale, le danno finalmente un'amministrazione efficiente. L'organizzazione di tipo confederale delle tribù cede lentamente il passo alla centralizzazione monarchica. E in questo processo di centralizzazione un ruolo essenziale ha la costruzione del tempio di Gerusalemme, destinato a soppiantare nel tempo tutti gli altri santuari locali per restare come l'unico luogo di culto di tutte le tribù di Israele, dove si celebra la signoria di un Dio che non tollera altri dèi accanto a sé.

Ma lo splendore della monarchia è durato poco. Già dopo la morte di Salomone il regno si è diviso in due: Israele al nord e Giuda al sud. E i due stati si sono trovati ben presto coinvolti nella politica espansionistica dei grandi imperi

degli assiri e dei caldei. Tra violenti conflitti intestini prima Israele, poi Giuda cadono sotto la dominazione straniera. È questa, dei secoli IX, VIII e VII a.C., l'epoca dei grandi profeti [/Profezia], che partecipano in prima persona alle vicende politiche dei due regni e contribuiscono in maniera decisiva alla definitiva affermazione della fede monoteistica del popolo ebraico. Quest'epoca si chiude nel 586 con la tragedia nazionale della conquista di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor e la deportazione di gran parte degli ebrei del regno di Giuda nel paese di Babilonia.

Nel 538, con l'editto di liberazione di Ciro, inizia il rimpatrio degli esuli a Gerusalemme e si avvia il processo di organizzazione di quello che si chiama propriamente il giudaismo. Gli ebrei non riconquistano la libertà, ma la benevolenza del dominatore persiano consente loro di mettere mano alla ricostruzione politica e sociale del paese. Soprattutto permette loro la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, intorno al quale si ricostituisce l'unità religiosa della nazione. Le riforme legislative di Neemia e di Esdra portano a termine questo difficile processo. Pur rimanendo sotto il dominio straniero, Israele conserva una certa autonomia, nella forma politica di una teocrazia, governata dalla casta dei sacerdoti del tempio e protetta dalla "siepe della legge" mosaica.

È agli inizi del II secolo a.C., dunque sotto la dominazione greca dei successori di Alessandro, che si apre l'ultima fase della storia di Israele. La politica di ellenizzazione del paese perseguita dai sovrani seleucidi e appoggiata dall'aristocrazia locale al tempo di Antioco IV Epifane rompe il delicato equilibrio tra il regime teocratico e la dominazione straniera. Scoppia la guerra di liberazione nazionale narrata in toni da epopea nei libri dei Maccabei, al termine della quale prende il potere politico la dinastia degli Asmonei. I giudei vivono per l'ultima volta il sogno della libertà e dell'indipendenza. Benché gli Asmonei non possano vantare nessuna discendenza davidica, viene ristabilito addirittura l'antico regime monarchico. Ma ancora una volta è per poco. Senza profonde radici nel popolo e dilaniata al suo interno da lotte familiari, la monarchia asmonea decade rapidamente. Chiamato dagli stessi Asmonei per dirimere i loro conflitti, il generale romano Pompeo entra nel 63 a.C. in Gerusalemme e pone fine per sempre all'indipendenza del paese.

2. LE ISTITUZIONI POLITICHE - Questo schizzo rapidissimo mostra soprattutto una cosa: che il popolo di Israele, come non ha avuto grande importanza per le sue vicende storiche, così non ne ha avuto per le sue istituzioni politiche. Gli ebrei non hanno conosciuto la forma, e quindi la civiltà, della città-stato come i greci, né quella del grande impero universale come gli assiri e i babilonesi. In origine, e per molto tempo, essi non costituiscono neppure uno stato. Ancora al momento del loro insediamento nel paese di Canaan formano infatti semplicemente una confederazione di dodici tribù, cosciente certamente dei vincoli che la tengono unita, soprattutto sul piano religioso, ma senza organi di governo e priva di efficacia politica. La situazione cambia improvvisamente con l'istituzione della monarchia da parte di Saul. Allora la federazione israelitica si erige finalmente a stato e diventa precisamente uno stato nazionale, come i regni confinanti della Transgiordania, con un esercito stabile e un'amministrazione centrale. Questo stato si rafforza e si espande poi, con Davide e Salomone, mirando a costituirsi in un impero sul tipo di quello egiziano, con imprese commerciali e splendore culturale. E per alcuni secoli, con forme mutevoli, la monarchia si mantiene, nonostante la divisione intervenuta tra il regno di Israele al nord e quello di Giuda al sud. Ma anche l'istituto monarchico non ha mai assunto una fisionomia precisa e definitiva. Già la monarchia di Davide e di Salomone è diversa da quella di Saul, sia per il dualismo che comincia ad apparire tra Israele e Giuda sia per il carattere sovrannazionale del loro stato. E, dopo la morte di Salomone, Israele e Giuda formano ormai due regni nazionali diversi, con una diversa concezione dello stato. Ma la stessa monarchia di Davide e di Salomone, con tutto il suo splendore e per quanto idealizzata dalla tradizione, non è in definitiva che una parentesi tra l'antica organizzazione confederale delle tribù e il regime teocratico della comunità

postesilica. In effetti la caduta di Gerusalemme segna la fine delle istituzioni politiche di Israele. La Giudea sarà ormai parte integrante degli imperi babilonese, persiano, tolemaico e seleucida. Essa non è più uno stato, ma, nei limiti dell'autonomia religiosa e culturale che le viene lasciata, una comunità religiosa, retta dalla legge mosaica, sotto il governo dei sacerdoti: un regime teocratico.

Non c'è quindi una sola concezione israelitica dello stato. La federazione delle dodici tribù, la monarchia di Saul, di Davide e di Salomone, i regni di Israele e di Giuda, l'organizzazione della comunità postesilica costituiscono altrettante forme politiche diverse. Si può dire addirittura che non vi è mai stata una concezione israelitica dello stato. Né la federazione delle dodici tribù né l'organizzazione della comunità postesilica costituivano degli stati. Lo costituiva senza dubbio la monarchia, ma anche il suo modello, come è noto, è stato contestato. L'AT conosce infatti una tradizione favorevole alla monarchia, che trova espressione in ISam 9,1-10, in tutti i passi che esaltano Davide, a partire dalla famosa profezia di Natan (2Sam 7,8-16), e in tutti i testi del messianismo regale, dai Salmi a risaia. Ma ricorda anche una tradizione ostile alla monarchia, che appare in ISam 8,1-22, nelle invettive di profeti come Osea ed Ezechiele e nelle condanne del redattore dei libri dei Re.

Tutto ciò ha in definitiva una motivazione profonda. L'elemento comune che soggiace a queste diverse concezioni è uno solo: la teocrazia, per cui Israele è il popolo di Dio e non ha altro signore che lui. Come dice lo *Sema',* la preghiera ricavata da Dt 6,4 che costituisce la base più forte della spiritualità ebraica e l'ispirazione di molti movimenti politici, «il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo». Certo, questa formulazione rigorosamente monoteistica della fede religiosa di Israele è il risultato di una lunga storia, che si conclude soltanto nell'epoca monarchica. Ma la coscienza che il vincolo che lo unisce è di natura religiosa, è ancora più antica. In effetti, prima di essere una comunità politica, Israele è e rimane sempre una comunità religiosa. È la religione che tiene insieme le tribù insediate nella terra di Canaan, come è la religione che unisce gli esiliati tornati in Giudea da Babilonia. Ed è sempre la religione che costituisce il motivo di coesione profonda nel periodo della monarchia, nonostante la divisione dei regni. In questa prospettiva le varie forme di organizzazione politica vengono giudicate in base al loro grado di fedeltà al patto di alleanza concluso tra Jhwh e il suo popolo. Lo stato resta addirittura un elemento secondario, del quale Israele può fare e ha fatto a meno per larga parte della sua storia. La politica non ha insomma una reale autonomia, ma viene costantemente giudicata dal punto di vista della religione. E a partire almeno dall'epoca monarchica il metro di giudizio viene offerto da alcune idee fondamentali che costituiscono il nocciolo della fede di Israele. Le possiamo individuare nelle idee di popolo, liberazione, legge e promessa.

3. I MODELLI POLITICI - Fondamentale per la concezione politica di Israele, come del resto per tutta la sua visione del mondo quale appare in quel ripensamento profondo della propria storia, che è costituito dai testi dell'AT, è anzitutto la sua coscienza di essere un popolo, e più precisamente il popolo di Dio. Israele non è soltanto un popolo tra gli altri popoli, ma un popolo che si distingue da tutti gli altri per il particolare rapporto che lo lega a Dio. Infatti tra tutti i popoli della terra e tutti sono sotto la sovranità di Jhwh ha scelto Israele come popolo suo particolare: *'am segullah mikkolha-'ammim* (Es 19,5; Dt 14,2): «popolo proprio tra tutti i popoli». Questa coscienza della propria diversità rispetto a tutti gli altri popoli per il rapporto speciale che intrattiene con Dio, attraversa tutto l'AT e troverà una espressione linguistica particolarmente caratteristica nella versione dei Settanta, dove in maniera non perfettamente costante, ma assolutamente prevalente, Israele è definito *laós* e gli altri popoli *éthnl* (per es. nei passi prima citati che vengono resi in greco con *laòs periousios apò pàntón tón ethnòrì). Laós* che in tanto è tale, cioè distinto dagli *éthns,* in quanto è precisamente *laòs toù theou,* popolo che appartiene a Dio.

Questa coscienza è nata storicamente o perlomeno è stata legata tradizionalmente alla esperienza della liberazione di Israele dalla schiavitù in

i

Egitto. È nell'atto sovrano con cui Dio, "stendendo il braccio", "con mano potente" (Es 7,5; Dt 4,34), ha liberato Israele dalla servitù del faraone che si è costituita secondo la tradizione la coscienza di Israele di essere un popolo, e precisamente il popolo di Dio. Secondo questa tradizione, alle origini della coscienza storica, e quindi politica, di Israele non sta dunque un qualsiasi agire umano, ma l'agire stesso di Dio. E più precisamente «all'inizio della storia del popolo d'Israele sta dunque la sua liberazione dalla servitù straniera, considerata inequivocabilmente come azione di Dio, grazie alla quale diventò possibile la sua formazione nazionale» (Strathmann, *laós*). La coscienza storico-politica di Israele è perciò connessa in maniera inscindibile con la sua appartenenza a Dio e la sua libertà dallo straniero.

Ma questa coscienza è inscindibile anche dalla rivelazione del Sinai. È lì che, secondo la tradizione, attraverso il patto di alleanza stretto con Jhwh, Israele ha ricevuto la legge, e quindi l'ordinamento, che lo ha costituito definitivamente come popolo di Dio. Il concetto di alleanza (*bertt*) è fondamentale anch'esso per capire la coscienza politica di Israele. Solo se resta fedele al patto stabilito con Dio, solo se conserva l'obbedienza alla sua legge, Israele è veramente il popolo di Dio. Come dice chiaramente il passo dell'Esodo citato sopra, solo «se ascoltate la mia voce e osservate la mia alleanza sarete popolo mio proprio tra tutti i popoli» (19,5). La fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo è legata alla fedeltà del popolo nei confronti di Dio. È nell'osservanza dei comandamenti che si attua pienamente la relazione particolare tra Israele e il suo Dio, e quindi la realtà storico-politica di Israele.

Questa realtà storico-politica non è ora, né è stata mai, perfetta, ma troverà la sua attuazione definitiva in un futuro escatologico. Nonostante le continue infedeltà del suo popolo Dio non lo abbandonerà, ma al contrario realizzerà per lui un'era di pace e di felicità. Il dono della legge è accompagnato dalla formulazione della promessa. E Dio non viene meno alle sue promesse. Israele godrà alla fine dei tempi della beatitudine perfetta con il suo Dio, in un regno messianico di pace e di giustizia. Un regno cioè nel quale Israele sarà libero per sempre dalla oppressione straniera e regneranno interamente la pace e la giustizia sociale. Realtà escatologica, definitiva, che spetterà di attuare a un eletto da Dio: il messia, figlio di Davide [Messianismo],

Emergono così chiaramente alcune caratteristiche fondamentali della concezione politica di Israele. È evidente anzitutto il fondamento religioso della coscienza storica di Israele. A differenza di altri popoli, il vincolo che unisce tra loro gli ebrei, e che fa di essi un popolo, non è di natura culturale, o sociale, o politica, ma di natura religiosa. È la fede in Jhwh che fonda l'unità di Israele. E prima di essere una comunità politica, Israele è quindi una comunità religiosa. Ma è proprio questa fede d'altra parte che esige determinati comportamenti e indica quindi determinati modelli, politici e sociali. Il Dio della Bibbia, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, pretende la fedeltà più assoluta del suo popolo. E questa fedeltà non si esaurisce nelle forme legali del culto, ma esige una appartenenza esclusiva a Jhwh e un compimento rigoroso della sua volontà. La religione di Israele è religione dell'obbedienza e della legge. E la legge ha proprio il compito di richiamare incessantemente gli ebrei alla fedeltà agli impegni assunti con Dio nell'alleanza del Sinai: il rifiuto intransigente degli dèi stranieri, nel riconoscimento della signoria unica di Dio, e il rispetto costante dell'uomo, nel riconoscimento del valore della vita umana. E questo comporta sul piano politico il rifiuto di qualunque compromesso con le civiltà straniere e sul piano sociale l'attuazione rigorosa della giustizia tra il popolo. Sono questi i modelli politici cui è tenuto Israele: ancora una volta, in realtà, modelli religiosi, che costituiscono il vero metro di giudizio di tutti i modelli politici.

4. I PROFETI E LA POLITICA - È in riferimento a questi modelli religiosi, cioè a questo complesso di valori e di credenze della tradizione, che si colloca e si comprende il messaggio dei profeti [Profezia I, 5-7], Essi apparvero molte volte ai loro contemporanei come degli uomini turbolenti; e sono spesso giudicati ancora oggi come dei politici rivoluzionari. In realtà il loro messaggio è essenzialmente religioso, al punto di apparire spesso culturalmente barbaro e

politicamente reazionario, come quando, per esempio, Samuele rimprovera Saul per essersi rifiutato di adottare l'uso tradizionale dell'anatema (ISam 15) o Gad si oppone al censimento ordinato da Davide perché questo ripugna alla sua religione (2Sam 24,10ss). Sarebbe forse necessario distinguere i profeti del IX secolo a.C. da quelli dell'Vili e del VII secolo a.C., i profeti del regno del nord da quelli del regno del sud, Elia ed Eliseo da Amos e "Osea e questi da Isaia e Geremia. E numerose sono naturalmente le differenze tra le varie figure particolari.

Ma alcuni aspetti possono a buon diritto ritenersi comuni a tutte le figure profetiche. I profeti non sono indovini che conoscono in anticipo il futuro, anche se qualcuno di loro può avere avuto poteri eccezionali di questo tipo, ma uomini profondamente coinvolti nelle vicende della storia. Essi sono effettivamente legati alla situazione politica del momento. I più antichi, Natan, Elia, Eliseo, intervengono su episodi particolari della storia del loro tempo: le *corvées* di Salomone, l'uccisione di Uria, il tempio di Baal o l'assassinio di Nabot. Ed esprimono soprattutto la protesta contro la prevaricazione del potere monarchico. I più recenti, Amos, Osea, Isaia, Geremia, sono coinvolti invece nella tragedia nazionale del popolo, al tempo prima degli assiri, poi dei babilonesi. Debbono prendere posizione sulle scelte fondamentali della politica nazionale e sui motivi più profondi che le ispirano. È nelle situazioni concrete della storia che si radica comunque l'impegno profetico per la 'giustizia'. E in queste situazioni i profeti hanno espresso posizioni e convinzioni politicamente diverse e discutibili. Alcuni hanno mostrato un intuito politico eccezionale, riuscendo a vedere la situazione con una lungimiranza sconosciuta ai loro contemporanei; altri hanno invece mostrato una capacità politica limitata, inferiore a quella dei loro avversari. Ma anche qui, anzi forse proprio qui, si evidenzia con particolare chiarezza il valore del messaggio profetico.

Il profeta non discute sul piano politico, non argomenta con metro politico, non consiglia soluzioni politiche. Il punto di vista da cui si pone è unicamente religioso: il diritto di Jhwh e la fedeltà del suo popolo.
Il suo progetto non vuole esaurirsi perciò nella proposta di un modello politico che sia più rispondente alla situazione contingente, ma contiene un giudizio radicale su tutti i modelli politici alla luce della fede di Israele.
Le disgrazie di Israele non dipendono infatti da errori politici, ma dalla sua disobbedienza alla volontà di Dio. Il superamento di quelle disgrazie non si ottiene dunque con diverse scelte politiche, con una maggiore abilità politica, ma con il ritorno alla fedeltà nei confronti di Jhwh. Re e popolo non sono invitati a una valutazione più acuta e più profonda dei fatti, ma semplicemente e radicalmente alla conversione.

Quando Amos, per esempio, preannuncia la fine della nazione di Israele, egli ha certamente dinanzi a sé, come tutti, l'approssimarsi della potenza assira. Non era necessaria infatti una rivelazione divina speciale o un acume politico particolare per affermare che incombeva su Israele la minaccia della sconfitta e della deportazione. Bastava invece guardarsi intorno per accorgersi che quella era già stata la sorte di altri popoli confinanti con Israele. Ma non è questa per lui la ragione profonda della catastrofe di Israele. Se il popolo muore, muore in realtà per i suoi peccati, non per l'azione del nemico. E il peccato che riassume tutti i peccati è per lui l'ingiustizia sociale, che grida vendetta al cospetto di Dio (Am 5,10-12; 8,4-6).

Quando Osea predice a Israele la deportazione in terra straniera, non sono considerazioni di politica realistica a suggerirglielo, ma la sua convinzione che il popolo ha tradito Dio. E se egli rimprovera gli uomini politici che cercano alleanza con questa o con quella delle grandi potenze, è soltanto perché è convinto che Israele debba avere fiducia in Dio solo: «Efraim si mescola con le genti, Efraim è come una torta non rivoltata; gli stranieri divorano le sue forze, ma lui non se ne accorge; capelli bianchi gli sono spuntati, ma lui non se ne accorge! L'orgoglio di Israele testimonia contro di lui; essi non ritornano al Signore loro Dio e non lo ricercano, nonostante tutto ciò» (Os 7,8-10).

E quando Isaia sconsiglia ad Acaz ogni compromesso con gli assiri non lo fa

i

perché è mosso da considerazioni politiche migliori. La politica giusta era in fondo quella di Acaz, come avrebbe provato la sopravvivenza, per quanto precaria, di Giuda nell'alleanza con gli assiri. Ma il messaggio di Isaia è che la salvezza viene soltanto da Jhwh. Giuda non deve prendere nessuna decisione politica, deve affidarsi soltanto a Jhwh. Su Efraim comanderà Samaria, su Samaria il figlio di Romelia, ma nella capitale di Giuda, a Gerusalemme, il re è Jhwh; ed egli protegge la città come il suo santuario (Is 7,1-9).

Quelle dei profeti non sono dunque semplici figure politiche, ma grandi figure religiose. La loro importanza, il loro significato più profondo, non è nelle soluzioni o nei modelli politici da loro proposti, che erano spesso più fragili e discutibili di quelli dei loro avversari, ma nei princìpi religiosi da loro affermati, che hanno reso più pura e universale la religione di Israele. Si può anche affermare che la loro critica appassionata delle prevaricazioni del potere abbia realmente avviato un processo di desacralizzazione e di laicizzazione della politica, di fondazione della politica sul rispetto dell'uomo. Ma poiché anche questa lotta per l'uomo si svolge tutta all'interno della visione di fede di Israele, il messaggio dei profeti appartiene alla fede, non alla politica, anche se fu la politica ad offrire loro la situazione peculiare per il loro intervento. Meglio ancora, è il rifiuto del realismo della politica in nome del radicalismo della fede: l'invito dunque ai credenti a guardare oltre le ragioni ben misere della politica per scoprire quelle più alte ed esigenti della fede. Ed è questa l'eredità principale dei profeti trasmessa al NT.

5. LA DISTINZIONE TRA RELIGIONE E POLITICA - L'AT conosce tuttavia anche un inizio di quella distinzione tra la religione e la politica, e più esattamente di quella depoliticizzazione della religione da un lato e di quella desacralizzazione della politica dall'altro che saranno tipiche del NT.

Vi sono in realtà almeno due linee di pensiero che preludono in qualche modo a questa distinzione. La prima è presente, come abbiamo accennato, già nel messaggio dei profeti, soprattutto in connessione con la tragedia nazionale della deportazione del 586 a.C. È in questo contesto, per esempio, che Ezechiele riflette sul concetto tradizionale di alleanza e vi apporta una vigorosa spiritualizzazione. Egli conserva la speranza messianica, e più precisamente la speranza messianica di un nuovo Davide (34,23-24; 37,24-25). Ma questa alleanza ha ormai per lui un carattere esclusivamente religioso, anzi propriamente liturgico e sacramentale. Essa comporta infatti l'effusione dello Spirito e la trasformazione del cuore: «Vi aspergerò di acque pure e sarete purificati da tutte le vostre impurità e da tutti gl'idoli con cui vi macchiaste. Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo. Toglierò il cuore di pietra dal vostro corpo e vi metterò un cuore di carne. Metterò il mio spirito dentro di voi, farò sì che osserviate i miei decreti e seguiate le mie norme» (36,25-27).

Si fa allora più evidente la necessità, già da tempo avvertita, di liberare la religione dalla politica, il sacerdote dal sovrano. Se già in Ezechiele, nell'immagine della futura Gerusalemme, appare una prima distinzione del tempio dal palazzo, nel proto-Zaccaria [Zaccaria II], nell'organizzazione della nuova comunità, è affermata infatti con chiarezza la separazione del regno e del sacerdozio. Il sommo sacerdote Giosuè e il governatore politico Zorobabele sono i «due consacrati con l'olio, che stanno davanti al Signore di tutta la terra» (4,14). Ci sono dunque due corone, l'una spettante già adesso al governo sacerdotale, l'altra riservata al compimento della speranza davidica (6,11-13). È una prima depoliticizzazione della religione, che trova espressione ancora più chiara nelle grandiose profezie messianiche del Trito-Isaia (cc. 56-66), centrate anch'esse su una nuova alleanza di carattere puramente religioso [Isaia IV].

A questa depoliticizzazione della religione si accompagna una desacralizzazione della politica, che si esprime soprattutto nella laicizzazione della figura del monarca. Anche questo processo, come abbiamo visto, era iniziato già con l'attività dei profeti e ancor prima dell'esilio. La loro critica veemente nei confronti della monarchia presuppone già infatti una concezione più 'laica' della politica, una riduzione della figura del sovrano a proporzioni

puramente mondane; dunque una sorta di 'demitizzazione' della politica. Ma ancora più importante è la rilettura che gli antichi salmi regali (2, 72, 89, 110) ricevono nel giudaismo del periodo post-esilico [Salmi IV, 6], Essa testimonia infatti di un processo costante di spiritualizzazione di questi salmi, che li sgancia dalla loro originaria prospettiva regale per proiettarli in una prospettiva più decisamente messianica. Il carattere sacrale non è più visto, cioè, come inerente alla funzione politica regale, ma come specifico di una funzione messianica spirituale.

L'altra linea di pensiero che prepara la distinzione tra la religione e la politica è costituita da quella riflessione sapienziale che è sorta forse nell'età di Salomone e che, raccolta e trasmessa per secoli dagli scribi, è confluita principalmente nei cinque libri dei Proverbi, di Giobbe, del" Qohelet, del" Siracide e della Sapienza. È difficile naturalmente parlare di una riflessione che, estendendosi per circa nove secoli, conosce accentuazioni e sfumature diverse, dal moderato ottimismo del libro dei Proverbi al radicale pessimismo di quello del Qohelet. È pericoloso in realtà considerare un fenomeno unitario la sapienza in Israele. Alcune costanti tuttavia si avvertono anche per quanto riguarda il nostro tema specifico. In questa riflessione, definita come una specie di arte del vivere, una «conoscenza interamente pratica delle leggi della vita e del mondo basata sull'esperienza» umana dell'esistenza, che si distingue e si distanzia radicalmente dalla teologia tradizionale di Israele, fondata sugli interventi di Dio nella storia, la politica è vista in maniera assolutamente disincantata, e perciò sostanzialmente 'laica'. Nessuna illusione particolare manifestano i saggi nei riguardi del potere, nessuna speranza 'messianica' essi nutrono nei confronti del sovrano. Certo, l'ordinamento sociale è accettato senza troppe discussioni e i governanti politici hanno diritto al rispetto (Pr 16,14-15; 19,12; 20,2; Qo 8,2-5). Gli scribi autori di questa riflessione sapienziale appartengono infatti a una classe colta, per la quale la struttura sociale e politica esistente è in certo senso ovvia, fuori discussione. Ma il campo della politica è puramente mondano, pieno come è di incertezze e di contraddizioni; perciò nel libro dei Proverbi appare importante il compito del saggio che, come consigliere, indirizza la politica del sovrano verso la giustizia, la misericordia, l'aiuto dei poveri. O addirittura è il campo della miseria e dei fallimenti, nel quale anche le più decantate esperienze (come quella di Salomone) appaiono alla fine deludenti; sicché nel libro del Qohelet si suggerisce un distacco radicale da ogni forma di esperienza politica.

In tal modo, pur con tutta la diversità e anzi a volte l'eterogeneità innegabile dei vari testi e delle varie tradizioni, la concezione della politica dell'AT appare contrassegnata da due linee fondamentali di tendenza che si ritroveranno in maniera ancora più esplicita nel NT. Da un Iato, infatti, la considerazione della politica da un punto di vista squisitamente religioso, che è tipica soprattutto della predicazione profetica, afferma la subordinazione radicale della politica alla fede, il diritto e il dovere quindi di una critica delle deviazioni e delle aberrazioni della politica in nome e a partire dalle grandi idee religiose di Israele: la signoria unica di Jhwh sul suo popolo e l'obbedienza esclusiva alla sua volontà. Dall'altro, invece, questa visione più 'laica' della politica, che appare già nei profeti e nella rilettura dei salmi e che la riflessione sapienziale conduce a conseguenze a volte estreme, è una conferma ulteriore che l'AT non considera normativo nessun modello politico, ma afferma al contrario la sostanziale relatività di tutte le istituzioni e le scelte politiche. E sono queste due linee di tendenza a costituire l'eredità più significativa che esso ha trasmesso al NT.

II - LA POLITICA NEL NT —

1. LA SITUAZIONE POLITICA AL TEMPO DI GESÙ - Prima di analizzare il pensiero del NT sulla politica e sullo stato, fermiamoci anche qui un momento a considerare la situazione politica al tempo di Gesù.

All'epoca di Gesù (cioè intorno all'anno 30 della nostra era) la dinastia degli Asmonei, discendenti della gloriosa famiglia dei Maccabei, era da tempo scomparsa. Nel 63 a.C., chiamato dagli stessi Asmonei, il generale romano Pompeo era venuto a Gerusalemme e aveva posto fine per sempre

i

all'indipendenza del paese. I romani tuttavia non tolsero immediatamente ai giudei la loro autonomia. In un primo tempo preferirono lasciare all'asmoneo Ircano, oltre al sommo sacerdozio, anche il governo del paese, sicché la teocrazia giudaica non era ancora formalmente abolita. Poi il timore dei parti li convinse invece ad affidarlo all'idumeo Erode, che era uno straniero e non rappresentava quindi il popolo di Israele. La teocrazia era adesso abolita e i giudei tornavano a sentire tutto il peso dell'oppressione straniera. Sembra comunque che durante il governo di Erode (37-4 a.C.) la situazione del paese si sia mantenuta abbastanza tranquilla. Erode infatti eliminò tutta la vecchia aristocrazia di tendenze sadducee e di orientamento filo-asmoneo e ne creò un'altra, sadducea anch'essa, ma interamente prona ai suoi voleri. Mitigò l'ostilità farisaica alla sua politica di ellenizzazione del paese mantenendo un sostanziale rispetto per la legge giudaica e ricostruendo in maniera imponente il tempio di Gerusalemme. E riuscì a tenere a freno anche i ceti popolari, in parte usando nei loro confronti un pugno di ferro, in parte offrendo loro realmente sussidi in denaro e posti di lavoro.

Ma alla morte di Erode la situazione cambiò. I suoi successori non ebbero né la sua forza né le sue capacità politiche. Diviso in tre parti tra i figli il suo regno (Giudea e Samaria ad Archelao, Galilea e Perea ad Antipa, regioni nord-orientali a Filippo), tumulti scoppiarono un po' ovunque nel territorio giudaico. E questi tumulti hanno già il carattere di rivolte politico-messianiche. La svolta decisiva sembra comunque essere stata la riduzione della Giudea e della Samaria a provincia romana nel 6 d.C. Fu in questa occasione, secondo lo storico ebreo Giuseppe Flavio, che, dinanzi al censimento della popolazione, voluto dai romani per introdurre nella nuova provincia il *tributum capitis,* scoppiò la rivolta capeggiata dal famoso Giuda di Gamala detto il Galileo e si formò quel partito di opposizione al governo romano che durante la guerra giudaica del 66-73 d.C. sarebbe stato rappresentato soprattutto dai 'sicari': un gruppo che Giuseppe ci presenta come di origine e di tendenze farisaiche, ma caratterizzato da un particolare amore per la libertà, e la cui dottrina si riassumeva in una interpretazione radicale del primo comandamento, che impediva loro di riconoscere accanto a Jhwh signori mortali *(Bellum judaicum* 2,118; *Antiquitates judaicae* 18,23).

Certamente oggi gli studiosi sono molto più cauti che per il passato sia nello stabilire una precisa continuità tra il gruppo di Giuda e il partito dei sicari sia nel ritenere che dal 6 al 66 d.C. la Palestina sia stata sempre sede di torbidi antiromani. È soprattutto dal 44 d.C., cioè dalla riduzione definitiva di tutta la Palestina sotto il governo dei procuratori romani, che la situazione del paese diventa incandescente. E quindi proprio il periodo del Battista e di Gesù non appare caratterizzato da grossi tumulti, benché il governo di Pilato sulla Giudea e sulla Samaria sia ricordato nelle fonti (Filone Alessandrino, Giuseppe Flavio) come particolarmente duro. Sembra tuttavia innegabile che la situazione politico-sociale fosse comunque di estrema precarietà e che il fuoco covasse costante sotto la cenere. Se tendenze recenti, come quella di S.G.F. Brandon, che enfatizzano i movimenti di resistenza antiromana, facendo della Palestina all'epoca di Gesù tutto un fermento rivoluzionario, non trovano riscontro nelle fonti, tendenze opposte, come quella di H. Guevara, che minimizzano le tensioni politiche del tempo di Gesù, vedendo in esso un periodo di pace e di tranquillità, sono altrettanto discutibili. L'epoca di Gesù non può essere definita a stretto rigore rivoluzionaria, ma conosce tensioni politiche e sociali molto forti, dalle quali emergeranno, dopo il 44 d.C., i veri e propri gruppi della resistenza antiromana. E bene tenerlo presente quando si affronta il problema dell'atteggiamento assunto da Gesù nei confronti degli orientamenti politici dei suoi connazionali.

Questi orientamenti erano fondamentalmente tre: quello dell'aristocrazia, formata dai sommi sacerdoti, dagli anziani e dagli scribi, di tendenze prevalentemente sadducee, ma comprendente anche i capi dei farisei, che è nettamente filoromano e ostile perciò a qualunque forma di messianismo e di ribellione; quello dei ceti medi della popolazione, largamente influenzati dalla spiritualità farisaica, gelosi della propria autonomia religiosa e nazionale, ma

abbastanza rassegnati al dominio straniero, ostili perciò più alla politica erodiana di ellenizzazione del paese che non al governo romano; e quello dei ceti popolari, largamente pervasi da speranze messianiche di liberazione politica e sociale, aperti dunque alle influenze dei gruppi più estremisti, come quello di Giuda il Galileo e dei cosiddetti sicari, e pronti anche a prendere le armi contro il governo romano. È con essi perciò che si misura l'atteggiamento di Gesù.

2. L'ATTIVITÀ DI GESÙ - La presentazione più diffusa di Gesù tra gli esegeti del NT fa di lui il redentore spirituale del mondo, e del suo messaggio un messaggio "puramente religioso". La predicazione di Gesù non avrebbe avuto nulla a che fare con le speranze politiche del suo popolo. Solo un errore giudiziario, dovuto anche alla malafede delle autorità giudaiche, avrebbe portato alla sua condanna in croce da parte di Pilato come pretendente messianico-regale, e dunque come ribelle politico. La stessa pretesa messianica da parte di Gesù sarebbe stata piuttosto implicita e indiretta che non esplicita e diretta, fondata più su azioni e comportamenti forniti di 'autorità' che non sull'uso aperto del termine 'messia'. Gesù avrebbe coscientemente evitato di presentarsi come messia (secondo alcuni anzi non avrebbe pensato affatto di essere il messia) per definirsi soltanto come Figlio dell'uomo [Messianismo III, 2-4]. Per reagire a questa posizione negli ultimi anni vari studiosi, riprendendo intuizioni e suggerimenti già avanzati alla fine del XVIII secolo da H.S. Reimarus e negli anni '30 del nostro secolo da R. Eisler, hanno offerto un quadro completamente diverso dei rapporti di Gesù con i gruppi politici giudaici. Ricordiamo soltanto due tesi, che hanno avuto anche in Italia una certa fortuna: quella di O. Cullmann, che vede la predicazione di Gesù largamente influenzata dalla presenza di quello che egli definisce il "problema zelota", ma che distingue nettamente la posizione di Gesù nei confronti di Roma da quella dei cosiddetti zeloti; e quella di S.G.F. Brandon, che ancor più di Cullmann sottolinea l'influenza dei gruppi della resistenza antiromana, che anch'egli chiama genericamente zeloti, sul pensiero di Gesù e fa addirittura di lui una sorta di patriota sul tipo di Giuda il Galileo. Queste tesi sono state giustamente rifiutate dagli studiosi e io stesso credo di avere dimostrato che Gesù non può essere assolutamente ritenuto un ribelle politico. Tutta la sua azione (assolutamente non violenta) e tutta la sua predicazione (il discorso della montagna!) si muovono infatti in una direzione e presentano delle caratteristiche completamente diverse da quelle dei movimenti di liberazione della Palestina dai romani (movimenti costituiti non tanto dagli zeloti quanto invece dai sicari).

È difficile tuttavia isolare totalmente l'attività e la predicazione di Gesù dalla situazione politica della Palestina che ora abbiamo rapidamente descritto. A impedirlo non è tanto il fatto, pur importante, della condanna di Gesù da parte di Pilato come ribelle politico, tante volte sfruttato dai fautori di un Gesù rivoluzionario e facilmente spiegabile nel contesto amministrativo dell'epoca, quanto il carattere stesso dell'attività di Gesù.

Intanto Gesù è apparso sulla scena della Palestina poco dopo il Battista e ha collegato esplicitamente la sua predicazione con quella di Giovanni. E per quanto nessun elemento ci consenta di fare del Battista soltanto un ribelle politico, Giuseppe Flavio è esplicito nel dire che egli aveva raccolto intorno a sé molti seguaci e che la sua morte non fu dovuta soltanto alla gelosia di Erodiade, come racconta il Vangelo di Marco (6,17-29), ma alla paura di tumulti popolari da parte di Erode Antipa (*Antiquitates judaicae* 18,118-119). Siamo evidentemente di fronte alla ripresa di una forma di profetismo, nella quale confluivano componenti escatologiche e messianiche e che risvegliava perciò aspettative politiche e sociali.

Ma soprattutto la predicazione stessa di Gesù conteneva elementi di notevole rilevanza politica. Gesù predicava la venuta imminente del regno di Dio. E l'idea del regno di Dio non aveva la connotazione fortemente spiritualistica e individualistica che, sulla base di una interpretazione discutibile del famoso passo di Lc 17,21 («Il regno di Dio è in mezzo a voi»), le attribuiva nel secolo scorso la teologia protestante liberale e ancor oggi vi vede un certo pensiero cattolico. Regno di Dio era per ogni giudeo sovranità, regalità di Dio. E la venuta

i

del regno significava l'intervento sovrano e definitivo di Dio nella storia per stabilire la sua signoria e realizzare la salvezza di Israele. Una signoria e una salvezza che non erano puramente spirituali, ma comprendevano la fine della dominazione straniera, la scomparsa delle ingiustizie sociali e la realizzazione di un regno di pace e di prosperità. Per quanto Gesù respingesse ogni interpretazione politica della sua missione e della sua persona, rifiutando per esempio di farsi fare re (Gv 6,15), la predicazione del regno di Dio da parte sua non poteva dunque non risvegliare negli ascoltatori speranze di liberazione politica e di riscatto sociale.

Questa predicazione si rivolgeva d'altra parte soprattutto ai poveri. Erano loro i destinatari privilegiati della buona novella del regno, è per loro precisamente che essa era una buona novella. Poveri, si intende, non nel senso puramente spiritualistico di una certa apologetica posteriore, ma nel senso più reale e materiale di oppressi, sfruttati, emarginati, sul piano sociale prima ancora che economico. La scelta preferenziale per i poveri è nell'azione di Gesù un dato reale, ineliminabile, che, per quanto fondato su una precisa convinzione teologica, aveva evidenti conseguenze politiche. La salvezza (il 'regno') che Gesù annunciava era diretta soprattutto ai poveri. Questa salvezza infine non era soltanto annunciata, ma portata, da Gesù. Nelle guarigioni e negli esorcismi, che costituiscono la parte più significativa della sua attività miracolosa, i poveri la sperimentavano come già adesso presente. Come nella condivisione della tavola, che appariva l'elemento più scandaloso della condotta di Gesù (Mc 2,16: «Perché mangia coi pubblicani e i peccatori?»), i peccatori la sentivano come già adesso operante. La salvezza non era più semplicemente promessa, sia pure come imminente, ma nell'azione e nella predicazione di Gesù Dio si prendeva già cura materialmente dei suoi poveri. [Povertà]

Ma Gesù non era soltanto un profeta, che annunciava la venuta imminente del regno, ma anche un maestro che insegnava la legge. E nel modo in cui egli lo impartiva, anche l'insegnamento della legge aveva profonde risonanze sociali. Gesù anzitutto colpiva al cuore quella concezione ritualistica del sacro, quella separazione del puro dall'impuro che era caratteristica della spiritualità farisaica. Affermando per esempio che «non c'è nulla di esterno all'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; piuttosto sono le cose che escono dall'uomo quelle che contaminano l'uomo» (Mc 7,15), egli metteva in discussione tutta la legislazione farisaica sulla purità, superava anzi di colpo la distinzione, fondamentale per tutta l'antichità, tra il sacro e il profano, sottoponendo interamente la purità rituale alla purezza morale. Nella valutazione di questa purezza morale Gesù introduceva poi un elemento di evidente rottura con la spiritualità giudaica, quando si arrogava il potere di giudicare egli stesso la legge. Le violazioni del sabato, di quella norma cioè che costituiva il centro della morale giudaica, erano evidentemente il rifiuto di ogni concezione formalistica della legge. Rifiuto che trova una formulazione particolarmente incisiva nell'altro detto di Gesù: «Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27), dove la moralità non è fatta più dipendere dall'osservanza formale delle norme della legge ma dall'obbedienza autentica alla volontà di Dio. E questi atteggiamenti si traducevano infine in quella preferenza per gli strati sociali moralmente più discutibili della popolazione (poveri, pubblicani e peccatori) di cui abbiamo parlato sopra e che agli ambienti benpensanti del suo tempo (farisei e sadducei soprattutto) appariva semplicemente scandalosa. In quella preferenza veniva infatti messo in discussione il cuore stesso della morale giudaica della legge: la superiorità dell'uomo 'religioso' sull'uomo 'irreligioso', del 'giusto' sul 'peccatore', con conseguenze pericolosissime per l'integrità religioso-nazionale del giudaismo che sono state certamente percepì- te con chiarezza dagli avversari di Gesù.

Tutto ciò invita a essere particolarmente prudenti nel definire la predicazione di Gesù "puramente religiosa". Certo Gesù non ha fatto proprie le speranze politiche del suo popolo, non ha aderito ai gruppi della resistenza antiromana, ha anzi rifiutato chiaramente ogni ricorso alla violenza. Possiamo perciò dire che la sua predicazione era "essenzialmente religiosa". Ma le conseguenze politiche e

sociali del suo annuncio del regno e del suo insegnamento della legge erano certamente tali da impensierire le autorità giudaiche del suo tempo, e sono tra le cause non secondarie della sua condanna a morte da parte del sinedrio.

3. L'EPISODIO DEL TRIBUTO - La predicazione di Gesù, pur essendo "essenzialmente religiosa", ha dunque grosse implicazioni politiche e sociali. Ma c'è anche un episodio, nei vangeli, nel quale Gesù prende direttamente posizione sul problema dello stato, ed è il notissimo episodio del tributo: «Gli mandarono alcuni farisei ed erodiani per coglierlo in fallo in qualche parola. Raggiuntolo, costoro gli dicono: "Maestro, sappiamo che sei sincero e non ti preoccupi di nessuno, poiché non guardi in faccia alle persone, ma insegni la via di Dio secondo verità. È lecito o no pagare il tributo a Cesare? Dobbiamo pagarlo o no?". Ma egli, avendo conosciuto la loro falsità, disse loro: "Perché mi tentate? Portatemi un denaro, perché lo veda". Glielo portarono ed egli domandò loro: "Di chi è questa immagine e l'iscrizione?". Risposero: "Di Cesare". Allora Gesù disse loro: "Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio". Ed essi ne rimasero stupiti» (Mc 12,13-17).

L'interpretazione dell'episodio non sembra a prima vista porre grossi problemi. Secondo la spiegazione corrente le parole di Gesù sanciscono infatti la distinzione della sfera religiosa da quella politica, la separazione degli obblighi verso la chiesa da quelli verso lo stato; obblighi che la coscienza del credente è chiamata poi a coordinare tra di loro.

Questa spiegazione, pur essendo sostanzialmente giusta, richiede però alcune non irrilevanti precisazioni. Anzitutto essa considera le cose più nell'ottica degli evangelisti o addirittura della chiesa posteriore che non in quella di Gesù. Sorvola infatti troppo facilmente sul fatto che all'epoca di Gesù non si può ancora parlare di rapporti tra chiesa e stato e che Gesù è stato invitato a rispondere a un problema concreto, non a enunciare un principio astratto. I farisei e gli erodiani (inviati probabilmente dal sinedrio) vogliono sapere se è lecito pagare il tributo a Cesare, non quali sono i rapporti tra la chiesa e l'impero. Il problema è religioso e politico insieme. Esso consiste nella liceità per il giudeo rigorosamente monoteista di quel pagamento del tributo che implica il riconoscimento della sovranità imperiale. Problema, come abbiamo già visto, avvertito in maniera particolarmente acuta da quei seguaci di Giuda di Gamala, che sono i cosiddetti sicari.

In secondo luogo affermare che nella risposta di Gesù è contenuta la distinzione tra la sfera religiosa e quella politica non rende ancora ragione delle sfumature contenute in quella risposta. Gesù afferma veramente il perfetto parallelismo tra le due sfere del reale, in un atteggiamento di assoluta positività verso lo stato, o subordina invece in maniera radicale i doveri verso l'imperatore a quelli verso Dio? Ci sono in effetti alcuni autori, tra i quali vanno ricordati soprattutto E. Stauffer e J.D.M. Derrett, secondo cui le parole di Gesù contengono il riconoscimento esplicito del diritto dello stato a esigere i tributi, perché questa è precisamente la volontà di Dio. Gesù non si limita infatti a dire "date", "pagate" *(dòte),* ma dice invece "rendete", "restituite" *{apódote)*. Quindi, afferma Stauffer, «il pagamento del tributo non costituisce soltanto una maledetta necessità, ma un dovere e un obbligo morale»; «pagare l'imposta imperiale è compiere la volontà storica di Dio». Il problema, aggiunge Derrett, non riguarda anzi soltanto l'esazione del tributo, ma i diritti del re in generale. Obbedire ai comandi del re è obbedire ai comandamenti di Dio.

Ma, a parte il fatto che è discutibile, come abbiamo visto, che Gesù faccia qui un'affermazione di portata così generale, nelle sue parole non c'è tanto parallelismo, quanto antitesi, tra le due sfere del reale. Come bene hanno riconosciuto altri studiosi, Gesù non dice semplicemente: «Queste cose datele a Cesare e queste altre datele a Dio», bensì: «Quel che è di Cesare datelo pure a Cesare, ma quel che è di Dio datelo a Dio». Le sue parole «non possono assolutamente essere prese come un verdetto salomonico che fissi pacificamente ed esattamente i rispettivi campi d'azione della politica e della religione» (Bornkamm, *Gesù di Nazareth*). C'è invece una sorta di concessione nella prima parte della risposta, mentre con la seconda la discussione si apre

i

improvvisamente su nuovi orizzonti. In realtà Gesù sembra abbastanza indifferente al problema dei doveri verso Cesare posto dai suoi avversari, perché quello che veramente gli sta a cuore è il problema dei doveri verso Dio. Egli non afferma tanto la legittimità morale del potere politico quanto il carattere assoluto della pretesa di Dio.

In tal modo però (ed è questa l'ultima precisazione) la risposta di Gesù supera anche i limiti del contesto storico dell'epoca per assumere in definitiva proprio quel significato più vasto che vi hanno visto gli evangelisti e la chiesa antica. Essa pone fine a ogni forma di teocrazia sia giudaica sia pagana. Da un lato infatti, distinguendo il problema del pagamento del tributo a Cesare da quello della fedeltà di Israele a Dio, Gesù ha 'secolarizzato' il potere imperiale, privandolo del suo fondamento religioso. Pagare il tributo non è un atto di idolatria, perché ciò che con quell'atto si dà all'imperatore è il rispetto, non il culto, la sola moneta, non tutto l'uomo. Dall'altro, separando la venuta del regno di Dio dalla restituzione della libertà a Israele, egli ha 'spiritualizzato' la sovranità di Dio, liberandola da ogni connessione e compromissione con le speranze politiche del popolo giudaico. Il ristabilimento della libertà di Israele per cui combattono i sicari non ha nulla a che fare con l'avvento del regno di Dio predicato da Gesù.

4. PAOLO E LA POLITICA - Se è questa l'interpretazione più giusta da dare alle parole di Gesù, non si può eludere allora la domanda: Paolo è rimasto fedele all'insegnamento del Maestro o, nei suoi comportamenti e nei suoi scritti, si è allontanato in maniera significativa dalla posizione di Gesù, e rappresenta perciò un altro orientamento nei confronti della politica? Il problema sorge anzitutto per la formazione spirituale e l'esperienza culturale di Paolo, così diverse da quelle di Gesù. Se Gesù è un giudeo palestinese, che non ha varcato, se non del tutto eccezionalmente, i confini geografici della Palestina e non ha avuto alcun contatto diretto col potere politico romano, Paolo è invece un giudeo della diaspora, che ha avuto una formazione culturale di tipo ellenistico e frequenti contatti con le autorità politiche romane. Nato a Tarso, in Cilicia, e cittadino romano, Paolo esprime necessariamente una posizione nei riguardi della politica che non è quella del giudaismo palestinese, sempre diffidente nei confronti di Roma e periodicamente percorso da atteggiamenti antiromani, ma quella del giudaismo ellenistico, aperto alla comprensione della cultura greca e sostanzialmente leale verso il potere romano. E tutta la vita di Paolo, dai rapporti frequenti con i vari magistrati romani ricordati dagli Atti degli Apostoli al famoso ricorso all'appello a Cesare sulla base della propria cittadinanza romana, testimonia questo orientamento ben altrimenti positivo di quello di Gesù nei confronti dell'impero.

Ma il problema non consiste soltanto nel diverso orientamento di fondo di Gesù e di Paolo. C'è anche un passo famoso di Paolo che è stato spesso interpretato dagli studiosi come se esprimesse una concezione della politica e dello stato profondamente diversa da quella di Gesù; ed è Rm 13,lss: «Ogni persona si sottometta alle autorità che le sono superiori. Non esiste infatti autorità se non da Dio; ma le autorità esistenti sono state ordinate da Dio. Di modo che, chi si ribella all'autorità, si contrappone a un ordine stabilito da Dio». È difficile non riconoscere che il contenuto, e ancor più il tono, di queste affermazioni sono diversi da quelli della risposta di Gesù alla domanda sul tributo. E non è possibile liberarsi della difficoltà sostenendo che esse non vanno interpretate come riflessioni generali sul tema dello stato, perché costituiscono soltanto le indicazioni concrete e contingenti che Paolo dà alla piccola comunità di Roma nella sua situazione particolare. Al contrario, non può esservi dubbio che le formulazioni di Paolo hanno qui un carattere generale e che esse esprimono quindi dei princìpi generali. E questi principi sono estremamente chiari. Ognuno presti obbedienza alle autorità che sono sopra di lui, perché non vi è autorità che non provenga da Dio, ma tutte, per il solo fatto di esistere, sono ordinate da Dio. Per il solo fatto di esistere, non per il modo in cui si presentano. Questo significa che l'obbedienza è dovuta all'autorità in maniera del tutto indipendente dalla configurazione concreta che essa storicamente assume, come anche dal fatto che l'autorità stessa sia buona o cattiva, cristiana o pagana. Il che non vuol dire,

d'altra parte, che all'autorità bisogna obbedire sempre, qualunque cosa essa ordini, perché anche per Paolo è evidente quanto dice Pietro negli Atti degli Apostoli: «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 5,29). Vuol dire invece che l'obbedienza le è dovuta qualunque sia la sua forma e la sua natura concreta, perché il potere politico, voluto da Dio, è al servizio di Dio (13,4). Le affermazioni di Paolo sono dunque molto nette e molto forti.

Esse hanno però un secondo aspetto che non deve essere trascurato perché non è meno importante, e che è questo: il potere è stato dato da Dio alle *exousiai,* alle autorità, per un compito specifico, che Paolo definisce genericamente "il bene", *tò agathón* (Rm 13,3). Compito dello stato è in realtà mantenere la pace, garantire lo svolgimento tranquillo e ordinato della vita comune (cf. lTm 2,2), non salvare l'anima dell'uomo, e neppure renderlo buono e felice. Perciò allo stato, al potere politico, non è dovuto l'amore, ma il timore, non l'adorazione, ma il rispetto; e più in particolare non il culto, ma i tributi (Rm 13,7). Lo stato deve dunque rimanere nel suo ambito proprio, che è puramente terreno. Esso non è e non deve essere 'chiesa'. E questo ci porta a una considerazione ulteriore.

5. GLI ALTRI TESTI NEOTESTAMENTARI SULLA POLITICA - Con tutta la sua ricchezza, l'affermazione più decisiva di Paolo sul problema della politica e dello stato dal punto di vista teologico non è quella di Rm 13,lss. Prima di essa ce n'è un'altra, che è questa: lo stato per eccellenza non è quello che esiste sulla terra, ma quello nascosto nei cieli; la cittadinanza nella quale ognuno trova la sua piena realizzazione non è quella terrena, ma quella celeste; la salvezza non deriva perciò dall'appartenenza alla comunità politica, ma a quella religiosa. «La nostra cittadinanza *[poltteuma]* è però nei cieli, da dove attendiamo anche, come salvatore, il Signore Gesù Cristo» (Fil 3,20). Quello che costituisce il fondamento ultimo dell'esistenza è la cittadinanza (*polùeuma*) celeste, nella quale il credente è inserito fin da adesso con la sua appartenenza alla comunità cristiana. Lo stesso pensiero ricorre nella lettera agli Ebrei, dove l'autore afferma: «Non abbiamo infatti qui una città *[pólin]* permanente, ma tendiamo alla città che deve venire» (Eb 13,14). La partecipazione alla comunità politica non è un dato ultimo e definitivo, ma relativo e provvisorio. Ciò che fonda realmente resistenza dell'uomo è la partecipazione alla città celeste, già iniziata su questa terra con la partecipazione alla comunità cristiana.

Queste affermazioni sono gravide di conseguenze per quanto riguarda l'atteggiamento concreto da assumere nei confronti della comunità politica. Rileviamo anzitutto un fatto, che è di estrema importanza per comprendere esattamente la concezione neotestamentaria della politica. In questi passi, come in molti altri passi analoghi del NT, si esprime quella che possiamo senz'altro definire una reale, e assai forte, "coscienza politica". I primi cristiani infatti, pur sapendo bene di avere origini etniche diverse e di non costituire quindi una nazione, non soltanto hanno fatto propria la convinzione giudaica di essere un popolo, vedendo nella chiesa l'erede autentica di Israele e trasferendo perciò su di sé la nozione e il termine di popolo di Dio; ma a questa nozione e a questo termine hanno dato una cosciente, e insistita, accentuazione politica. Non è certamente un caso infatti che il NT faccia ricorso così frequente a un vocabolario di natura politica e che nei due passi sopra citati ricorrano in particolare i termini *pòlis* e *politeama.* Al contrario, si esprime in questo uso la convinzione cristiana di costituire realmente una comunità politica o, per usare la formula precedente, la reale coscienza politica dei primi cristiani. Questa coscienza politica è però radicalmente diversa, anzi fortemente polemica con quella pagana. Dalle affermazioni prima ricordate deriva infatti un comportamento nei confronti dello stato e della vita politica in genere che può essere definito di riserva, di distacco. In quanto membri della comunità cristiana, che anticipa su questa terra la comunità celeste, i credenti si sanno e si sentono estranei alla comunità politica. Non hanno patria, come gli altri cittadini, ma vivono nelle rispettive città come pellegrini e stranieri (Eb 11,9.13; lPt 1,1; 1,17; 2,11). E che queste conseguenze non siano rimaste teoriche, ma sono state vissute nella pratica, lo mostra in maniera evidente la storia della chiesa dei primi due secoli, dalla quale sappiamo che l'accusa principale che è stata rivolta ai

i

cristiani, e che riassume in sé tutte le altre, è stata proprio quella di estraniarsi dalla vita della città.

Se a tutto questo aggiungiamo l'invito di Paolo ai cristiani di Corinto a non avvalersi della giustizia civile, ma a risolvere invece i propri conflitti all'interno della chiesa (ICor 6,lss), e l'esortazione più generale ad avere verso il 'mondo' un atteggiamento di riserva 'escatologica' (ICor 7,29-32: «Il tempo ha avuto una svolta; d'ora innanzi quelli che hanno moglie siano come non l'avessero; quelli che piangono, come non piangessero; quelli che si rallegrano, come non si rallegrassero; quelli che comprano, come non possedessero; quelli che usano del mondo, come non ne usassero; perché passa la figura di questo mondo»), possiamo forse capire quale enorme novità costituisse il pensiero cristiano sulla politica di fronte a quello pagano. La vita del cittadino non si esaurisce più nell'ambito della *pòlis,* ma trova la sua realizzazione autentica nella comunità celeste. Le leggi della *pòlis* sono perciò superate, e come sospese, dalle leggi della città celeste. Libertà non è più partecipazione alla vita politica, ma diventa appartenenza al Signore Gesù Cristo, alla comunità dei salvati da lui, nella quale le norme della vita politica sono superate e sospese. E lo stato non può più avanzare alcuna pretesa che i sudditi gli appartengano in maniera esclusiva.

Proprio questo però, come è noto, è continuato ad avvenire. L'impero romano non poteva accettare questa drastica relativizzazione della sua autorità, questa secolarizzazione radicale del suo potere, che veniva privato di ogni fondamento religioso. E ha continuato a pretendere accanto al timore l'amore, accanto al rispetto la venerazione, accanto alla moneta l'uomo. Ciò è avvenuto in maniera particolarmente evidente e clamorosa nella imposizione ai cittadini del culto imperiale. Ma in maniera meno evidente e più sottile è avvenuto ogni volta che lo stato, rifiutando i suoi limiti, ha preteso in qualche modo il possesso dei suoi cittadini. È questo il quadro offerto dal famoso c. 13 dell'Apocalisse sulla bestia che viene dal mare e la bestia che viene dalla terra. Gli esegeti hanno avuto sempre grandi difficoltà ad accordare le immagini drammatiche di questo testo giovanneo con le esortazioni al lealismo della lettera ai Romani o anche con la risposta di Gesù alla domanda sul tributo. E certo il testo è lontanissimo dal pensiero di Paolo. Esso non riflette più evidentemente l'esperienza cristiana dell'*aequitas* romana, bensì quella della persecuzione imperiale. Ma proprio questa diversa esperienza aiuta a capire il significato della protesta. Lo stato dell'Apocalisse è lo stato che, rifiutando di riconoscere i propri limiti, si fa assoluto e totalitario, lo stato che pretende di darsi nuovamente un fondamento religioso (Ap 13,5-7: «Alla bestia fu data una bocca che proferiva parole orgogliose e blasfeme e le fu concesso di operare per lo spazio di quarantadue mesi. Così aprì la sua bocca blasfema contro Dio, lanciando bestemmie contro il Nome e la dimora di lui, contro tutti gli abitanti del cielo. Le fu dato potere di far guerra ai santi e vincerli; e le fu data potestà su ogni tribù, popolo, lingua e nazione»). Parodia suprema e contraffazione demoniaca del potere: il potere che diventa bestia, pone un marchio su tutti i suoi sudditi e pretende che gli offrano il culto (Ap 13,11-12.16-17: «Poi vidi un'altra bestia salire dalla terra; aveva due corna come un agnello, ma parlava come un dragone. Esercitava tutta l'autorità della prima bestia per conto di essa; si adoperava, infatti, che la terra e tutti i suoi abitanti si prostrassero davanti alla prima bestia... S'adoperava, inoltre, che a tutti, piccoli e grandi, ricchi e poveri, liberi e schiavi, fosse impresso sulla loro mano destra o sulla fronte un marchio, in modo che nessuno potesse comprare o vendere all'infuori di coloro che portavano il marchio, cioè il nome della bestia, o il numero del suo nome»). E la protesta dell'Apocalisse non si dirige perciò contro ogni forma di stato, ma contro quello stato che nuovamente si fa chiesa.

6. ESISTE UNA CONCEZIONE DELLA POLITICA NEL NT? - A conclusione di questo discorso è giusto chiedersi: esiste una concezione della politica nel NT?

La prima risposta è no. Una dottrina, cioè una elaborazione complessa e organica di pensieri sulla politica e sullo stato, come non c'è nell'AT, così non c'è nel NT. Quel che invece si trova in esso è un insieme di affermazioni più o meno condizionate dalla realtà storica nella quale sono state formulate. Tuttavia queste affermazioni possono essere facilmente ricondotte a unità e costituire nel

loro insieme un nucleo fondamentale di dottrina sulla politica e sullo stato.

Alla base di tutte le formulazioni del NT è la risposta di Gesù alla domanda sul tributo. Se la nostra interpretazione è esatta, essa non contiene infatti semplicemente la distinzione tra religione e politica e nemmeno soltanto l'affermazione della legittimità del potere politico, ma l'indicazione dei compiti specifici e dei limiti invalicabili di questo potere. L'impero ha il diritto di esigere il tributo, e quindi pagare il tributo è certamente lecito, perché l'esazione delle imposte fa parte della natura e dei compiti propri dello stato, che sono puramente terreni. Il riconoscimento della sovranità imperiale, che si esprime nel pagamento del tributo, non ha nulla di specificamente religioso e non può aver quindi nulla di idolatrico. È semplicemente il riconoscimento della funzione puramente secolare che deve assolvere il potere politico. Ma questo significa precisamente che lo stato non ha nessuna funzione, e quindi nessuna missione, religiosa o salvifica. La salvezza viene da Dio, non da Cesare. E il potere politico non ha alcuna possibilità di contribuire alla realizzazione di questa salvezza.

Le altre affermazioni del NT sul problema della politica e dello stato si muovono tutte in questa direzione. Certo il passo di Paolo sulla obbedienza che si deve alle autorità suona a prima vista diverso. Paolo non ha il problema di Gesù, di rinviare anzitutto i suoi interlocutori ai loro obblighi fondamentali verso Dio, di sottolineare perciò il carattere puramente relativo del potere politico. Di fronte a possibili tendenze anarchiche dei cristiani ellenistici, a lui preme, al contrario, affermare che il potere politico, qualunque esso sia, si giustifica per il solo fatto di esistere e ha quindi diritto all'obbedienza a prescindere dalla sua natura, sia essa pagana o cristiana, tollerante o intollerante. Gioca in questo evidentemente anche la formazione culturale di Paolo, così come hanno un peso evidente le sue esperienze personali. Ma anche in quel passo è affermata con chiarezza la natura del potere politico, e i limiti quindi cui esso è sottoposto. L'autorità viene da Dio, ma è posta per il 'bene', non per la salvezza; esige il tributo, non l'adorazione. Anche in quel passo lo stato appare come qualcosa di puramente terreno, con compiti soltanto secolari.

E infatti Paolo sa bene, e ribadisce con forza nella lettera ai Filippesi, che per il credente la vera cittadinanza, il vero stato, non è qui, ma nei cieli. La posizione del cristiano nei riguardi dello stato, e dunque nei riguardi della politica, è una posizione di riserva, di distacco. Pur vivendo in una comunità politica, e pur essendo quindi tenuto all'obbedienza nei confronti dell'autorità politica, il cristiano rimane fondamentalmente in condizione di 'peregrino', di straniero, rispetto alla sua patria. Egli appartiene infatti fin da adesso a un'altra patria, e solo da questa si aspetta la salvezza. C'è la stessa relativizzazione della politica e dello stato che è presente nella risposta di Gesù, perché «la figura di questo mondo passa». La politica e lo stato non hanno più alcuna possibilità di porsi come l'elemento costitutivo, e quindi definitivo, dell'esistenza, di darsi cioè un fondamento religioso, salvifico, secondo quella che era la concezione diffusa nell'antichità, sia giudaica sia pagana.

Per la verità il potere politico ha ancora questa possibilità, e infatti la esercita ancora. Il NT conosce bene, nell'Apocalisse, la pretesa del potere politico di costituire il fondamento ultimo dell'esistenza. Ma questa è appunto la suprema tentazione, che diventa la suprema contraffazione, del potere. Che, superati i limiti invalicabili che gli sono prescritti da Dio, diventa allora assoluto, totalitario: si fa insomma 'signore' sopra i cittadini. E ciò avviene non soltanto quando il potere politico pretende esplicitamente il culto, chiede cioè non solo l'onore ma l'adorazione, bensì anche quando lo stato pretende che i cittadini si esauriscano completamente nel suo ambito. Allora lo stato entra inevitabilmente in conflitto con la coscienza dei credenti, che non conosce altra signoria se non quella di Cristo.

POPOLO/POPOLI

Mentre la Genesi tratta di Dio, del mondo, dell'uomo, l'Esodo della redenzione e dell'alleanza, il Levitico della liturgia e il Deuteronomio dei

principi della morale, il libro dei Numeri è in particolare un trattato sul popolo di Dio (o chiesa) e sul suo progresso spirituale.

La visione del popolo di Israele descritto nella sua formazione e nelle sue istituzioni appare sotto un triplice aspetto.

1. COSTITUZIONE DEL POPOLO - Il popolo di Dio si articola sempre in tribù, clan e famiglie. Nel libro dei Numeri diversi testi ci parlano dei censimenti fatti da Israele per prendere coscienza del suo essere collegato a Giacobbe e ad Abramo come unico popolo di Dio. L'autore sacerdotale, che ha scritto buona parte di questo libro, vuole farci conoscere la natura e il ruolo del popolo di Dio. Si tratta di una razza, di un esercito pronto al combattimento e di una comunità sacra. I "figli di Israele" sono sempre recensiti per tribù, clan e famiglie in modo che ogni persona si trova collegata con Giacobbe e con i patriarchi che hanno ricevuto la promessa divina. Il numero enorme degli uomini recensiti permette di sottolineare la straordinaria fecondità del popolo eletto (Gen 12,2; 13,16; 46,27). Il popolo appare come la "comunità dei figli di Israele" discendenti da Giacobbe, erede della promessa, che era sceso poco numeroso in Egitto, ma poi lì era divenuto una moltitudine grande (Nm 1,46; 11,21).

2. ESERCITO - In esso sono calcolati soltanto gli uomini atti alle armi (Nm 1,3). Le dodici tribù sono articolate in quattro battaglioni che formano con i leviti cinque accampamenti pronti ad intervenire nella guerra santa [III, 1]. I suoi obiettivi sono la conquista della terra promessa, ma anche lo sterminio del male e del peccato. Questa azione di guerra viene vista più come un atto sacerdotale che come un'operazione militare. Non si tratta di conquistare un territorio o di vincere degli avversari, ma di eliminare il male punendo coloro che «hanno insegnato il sacrilegio contro Jhwh» (v. 16) e di preservare il popolo dalla contaminazione del peccato. Suo obiettivo è anche la vittoria nel combattimento escatologico annunciato dagli oracoli di Balaam.

La prospettiva è escatologica perché Israele non è un popolo come gli altri: è «un popolo che dimora a parte e non si può contare tra le nazioni», perché «Jhwh suo Dio è con lui». Così l'esercito è ben altro che un esercito: è la "comunità di Jhwh".

3. COMUNITÀ DI JHWH - Israele è un popolo diverso dalle altre nazioni e perciò, di solito, non è indicato con il termine 'popolo' *(am),* ma con il termine 'comunità' (*edah*).

Il termine *'am* nella Bibbia ebraica è frequente nei libri storici e profetici; è raro però nel libro dei Numeri, dove lo si incontra soprattutto negli strati jahwisti o elohisti. I termini 'nazione' e 'popolo' nell'AT sono correlativi più che veri sinonimi. Solamente in alcuni casi *gój* (nazione) e *'am* (popolo) sono intercambiabili. Anche la frequenza con cui questi termini sono usati ha la sua importanza: il termine *'am* viene usato 1800 volte e *gój* 500 volte.

Qualche studioso ha fatto giustamente osservare che il termine *gój* o nazione indica un gruppo inteso in termini di affiliazione politica e territoriale, mentre *'am* o popolo caratterizza un gruppo in termini di consanguineità. Su questa base Israele era tanto una nazione quanto un popolo, però l'importanza di Israele è chiaramente di carattere più religioso che politico.

La traduzione greca dei LXX nel rendere la parola ebraica *'am* ha un orientamento preciso e la traduce col termine *laós:* esso designa il popolo ebraico, mentre gli altri popoli sono indicati con *éthnè,* traduzione del termine *gójlm.*

Il termine *'edah,* usato 16 volte in Giosuè e Giudici, è molto raro in testi preesilici, ma si trova frequentemente dopo l'esilio. Il termine indica la comunità di Israele, la comunità dei figli di Israele o anche la comunità di Jhwh. Il suo uso con l'articolo, senza complemento, *la comunità,* non indica altro che il popolo israelita in quanto è legato a Jhwh, come l'equivalente greco *synagoghé.* Quando è convocata e riunita da Dio o dalla sua parola, la comunità porta il nome di *qahal* (assemblea): "l'assemblea della comunità dei figli di Israele" o "l'assemblea di Jhwh". Così questa parola viene ad essere quasi sinonimo di *'edah.* Mentre i traduttori greci del libro dei Numeri la rendono anche con *synagoghé,* i traduttori di Giosuè e Giudici la traducono generalmente con *ekklssia* (chiesa), che ha sempre un significato religioso.

Nel libro dei Numeri, in occasione del racconto sacerdotale della rivolta di Core (c. 16), si legge una splendida descrizione di *qahal*: «Si radunarono presso Mosè e Aronne e dissero loro: "È troppo: se tutta la comunità *[edah]* è santa *[qedosim]* e in mezzo a loro è il Signore, perché vi innalzate sull'assemblea del Signore *Iqehal Jhwh IV*» (v. 3). La parola *qahal* ha qui il senso di comunità, ma è chiaramente sacra: i suoi membri sono *qedosim* e la presenza di Jhwh è in mezzo a loro. Nello stesso racconto, del resto, che suppone un'assemblea in *actu,* riunita attorno alla tenda e che assiste a una funzione liturgica, *qahal* indica esplicitamente al v. 33 la riunione di tutto il popolo.

Se si eccettua questo caso che appartiene alla tradizione sacerdotale, altrove nei libri storici *qahal* significa sempre comunità, raggruppamento, ma non in senso liturgico, come è invece nella tradizione deuteronomista dove *qahal* è costituito da questi quattro elementi: convocazione, presenza di Jhwh, legge e sacrificio. Quando l'assemblea è riunita per una festa liturgica, si chiama *miqra' qódes* (convocazione santa), per la santità del suo oggetto. La presenza del Signore in mezzo al popolo è manifestata dalla nuvola che ricopre il tabernacolo, specie quando Dio vuole parlare al popolo. Lo precede nel suo cammino e gli comanda la partenza e la sosta o si ritira in segno di castigo. Presente in mezzo al suo popolo anche attraverso la sua *miskan* (dimora), Jhwh ne è il re, perché ne è il protettore, la guida e anche il padre.

In rapporto a Jhwh si definiscono le funzioni, la dignità, le prerogative e i doveri dei differenti membri del popolo di Dio, la cui gerarchia è basata sui carismi, le consacrazioni rituali, le funzioni sacre, lo zelo e le virtù più che sulla nascita, la forza e le qualità umane.

3. NUOVO POPOLO DI DIO - Se leggiamo il NT ci accorgiamo che la chiesa è chiamata "nuovo popolo di Dio" in collegamento con "l'antico popolo di Dio" che era Israele. Luca, Paolo, Pietro e gli altri scrittori del NT usano l'espressione dei LXX: *laós theou* (popolo di Dio). Questa espressione si incontra nel NT 140 volte, di cui 80 solo negli scritti lucani.

Se Cristo è il compimento a cui tendono la legge e i profeti, la comunità di Cristo è il vero *laós theou, cola è* il vero Israele di Dio (Gal 6,16), il vero seme di Abramo (Gal 3,29), la vera circoncisione (Fil 3,3); il vero tempio (ICor 3,16), il vero *qehal Jhwh*; essa è il vero *laós* di Dio.

Nella prima lettera di Pietro c'è un brano particolarmente sintetico in cui l'apostolo, per descrivere la chiesa come popolo di Dio, riprende espressioni tipiche che l'AT usava per indicare Israele: *«Ma voi siete una stirpe scelta, un organismo sacerdotale, regale, un popolo santo, un popolo destinato ad essere posseduto da Dio, così da annunziare pubblicamente le opere degne* di colui che dalle tenebre vi chiamò alla sua luce meravigliosa, voi che un tempo eravate *non-popolo,* ora invece siete *popolo di Dio,* eravate non beneficati dalla bontà divina, ora invece siete *beneficati»* (lPt 2,9-10). È facile riconoscere la provenienza delle espressioni: "stirpe scelta, organismo sacerdotale, regale, popolo santo" provengono da Es 19,6 e le ultime espressioni sono riprese da Os 1,6.9; 2,1.23.

II - STRUTTURE SOCIO-POLITICHE DEL POPOLO — Il popolo dell'antica alleanza dal punto di vista socio-politico si presenta come una realtà molto complessa nel corso della storia. Tre sono le strutture che sembrano emergere da esso: la teocrazia, la monarchia, la democrazia [Messianismo III-IV; Politica].

1. LA TEOCRAZIA - Essa consiste nella convinzione e quindi in un modo di vivere secondo cui Dio è visto come unica guida e unico signore del popolo. È una struttura, questa, non esclusiva del popolo ebraico, perché tutti i popoli mediorientali antichi avevano la convinzione che fosse Dio il loro re e che si servisse di uomini considerati come divinità, per esempio in Mesopotamia e in Egitto. È una struttura particolarmente utilizzata all'epoca nomade di Israele, quando l'organizzazione si fondava sulla parentela del sangue e sull'unione delle singole tribù che sentivano Jhwh come il loro Dio. Il Dio del popolo è un Dio che lo guida, che non si lascia fissare in un luogo, ma che accompagna il popolo nei suoi spostamenti, abita in mezzo al suo popolo, combatte al suo fianco. L'Israele

i

del deserto è una comunità cultuale attorno alla tenda, dimora di Dio, al centro dell'accampamento ed è un esercito nel campo di battaglia guidato da Dio che combatte alla sua testa.

Ma la Bibbia ci conserva anche il racconto drammatico del sorgere della monarchia in Israele.

2. LA MONARCHIA - La monarchia nacque in Israele al tempo di Samuele (verso la fine dell'epoca dei giudici, sec. XI a.C.), e mentre all'inizio sorse in accordo con "i diritti di Jhwh", divenne poi man mano laica. Comunque Israele non ha mai considerato il re, come hanno fatto invece altri popoli, come un dio, quanto piuttosto come un suo delegato, un suo rappresentante sulla terra. Questa del regno è una forma organizzativa socio-politica nuova. Per l'ebreo lo stato è il regno e perciò la forma normale è la *mamlaka* (regno). L'epoca monarchica, considerata poi sempre come l'epoca ideale per Israele, è stata quella davidico-salomonica, epoca nella quale sembravano essersi realizzate le promesse fatte da Dio ai padri. Dopo la morte di Salomone avvenne la divisione nelle "due case di Israele", il regno del nord e il regno del sud. Il primo cadde con la distruzione di Samaria nel 721 a.C., il secondo sopravvisse ancora due secoli, fino alla deportazione del popolo in Babilonia, nel 587 a.C.

3. LA DEMOCRAZIA - La democrazia è un'altra caratteristica strutturale di Israele che lo accompagnerà lungo tutta la sua storia. Sarà sempre il popolo a determinare ogni presa di posizione da parte dell'autorità. Il popolo ha diritto a parlare, a essere presente nelle decisioni che lo riguardano e ad essere ascoltato.

Prima della monarchia le grandi decisioni erano prese sempre attraverso consultazioni popolari. Mosè, al Sinai, siglò la *berìt* (alleanza) solo dopo aver convocato "gli anziani del popolo". Giosuè, dopo l'ingresso delle tribù in Canaan, con «gli anziani, i capi e gli ispettori» discusse a Sichem i problemi religiosi e politici del momento. Dopo un'adunanza di "tutto Israele" Samuele accettò di essere "giudice" del popolo (ISam 7,5-7). Ma dopo la morte di Salomone, durante il regno diviso, diminuì sempre più l'autorità del popolo. Tuttavia i profeti, oltre ad essere "uomini di Dio", sono stati anche "uomini del popolo", capaci di rappresentare la volontà popolare, portatori delle istanze del popolo, e contribuirono così ad impedire ogni assolutismo dispotico da parte del re. Il principio democratico è sempre rispettato anche nella concezione biblica del ministero. Infatti quelli che avevano un compito particolare erano sempre presi dal popolo. Per esempio, il profeta sarà preso "in mezzo ai tuoi fratelli" (Dt 18,15.18), il sacerdote e il re vengono nominati dal popolo: «Soltanto uno dei tuoi fratelli potrai stabilire re sopra di te» (Dt 17,15). Inoltre essi sono considerati un dono di Dio per il popolo. Lo stesso servizio di Dio a cui queste persone sono preposte avviene sempre per la salvezza del popolo.

Ma è ancora più complesso determinare le strutture socio-politiche del nuovo popolo di Dio che è la chiesa del NT. È necessario ripercorrere tutti e singoli gli scritti del NT per vedere quale descrizione di chiesa dà il NT. Luca, per esempio, è testimone di strutture comunitarie diverse che si andavano determinando in base alle esigenze concrete dell'evolversi della comunità primitiva. Certamente le due dimensioni struttura carismatica e struttura gerarchica sono entrambe presenti, come appare, per esempio, nelle lettere paoline alla chiesa di Corinto da una parte e in quelle pastorali dall'altra.

III - IL POPOLO IN RAPPORTO CON DIO — Il popolo di Israele ha una sua consistenza in se stesso e in rapporto agli altri popoli, perché vive in un rapporto particolare con Dio. «Io sono il vostro Dio e voi siete il mio popolo» è la cosiddetta formula di alleanza che riassume questo rapporto e che ruota intorno a due elementi: l'elezione e l'alleanza.

1. L'ELEZIONE - Uno dei nomi con cui ancora oggi si indica Israele è quello dì *popolo eletto.* Infatti il verbo *bahar* (eleggere) ricorre spesso, specie nel Deuteronomio, quando si parla del rapporto particolare che Dio stabilisce con il suo popolo.
È un verbo che indica scegliere, preferire, amare in modo speciale.

C'è nella Bibbia un testo sintetico che riassume i termini e il motivo di fondo

di questa elezione: «Perché tu sei un popolo santo per il Signore, tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto affinché sia un popolo particolarmente suo fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra. Non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli il Signore si è unito a voi e vi ha scelto; ché anzi voi siete il più piccolo di tutti i popoli. Ma perché il Signore vi ama e per mantenere il giuramento fatto ai vostri padri il Signore vi ha fatto uscire con mano potente e vi ha liberato dalla casa di servitù, dalla mano di faraone, re di Egitto» (Dt 7,6-8). Di qui quell'insieme di espressioni che mostrano il popolo come "proprietà di Dio". Dio ha "acquistato" Israele per sé (Es 15,16); lo ha "preso" per mano (Ger 31,32); lo ha "riscattato" (Dt 7,8); lo ha "liberato" dalla schiavitù di Egitto (Es 6,6). Di qui scaturisce anche l'idea di "separazione" di Israele dall'Egitto e dagli altri popoli (Lv 20,24.26): «Quando l'Altissimo distribuiva alle nazioni la loro eredità, quando divideva i figli dell'uomo, fissò i confini dei popoli secondo il numero dei figli di Israele. Perché parte del Signore è il suo popolo, Giacobbe è porzione della sua eredità» (Dt 32,8-9).

Il segno della separazione dagli altri e di questa appartenenza a Dio è la circoncisione. La tradizione sacerdotale in Gen 17,11 la presenta nel contesto dell'alleanza tra Dio e Abramo. Essa appare come il segno di questa particolare elezione ed amore di Dio.

Le immagini che l'AT usa per mostrare questo speciale legame sono tante. Oltre "la proprietà" e "la piantagione di Dio" troviamo: "la vigna" (Is 5,1-7), la "vite" (Ger 2,21), il "gregge" (Is 40,11; Sal 95,7), "figlio" (Sap 18,13) e "sposa" di Jhwh (Os 2,17). Sono concetti che ricorrono anche nel NT applicati alla chiesa e ripresi poi più tardi dal magistero ecclesiastico.

2. L'ALLEANZA-IMPEGNO - È il nucleo del messaggio biblico. Si riassume nella formula dell'alleanza che abbiamo già citato. Gli antichi consolidavano la loro amicizia e collaborazione per mezzo di alleanze. In forme diversificate ma assai significative anche la Bibbia usa questa categoria per esprimere il rapporto tra Jhwh e il suo popolo: «Voi state oggi tutti al cospetto del Signore vostro Dio: i vostri capi-tribù, i vostri giudici per entrare nell'alleanza del Signore tuo Dio e nel patto che il Signore, tuo Dio, stringe con te oggi, per costituirti oggi come suo popolo, e per essere egli Dio per te, come ti ha detto e come ha giurato ai tuoi padri, ad Abramo, a Isacco e Giacobbe» (Dt 29,9-12).

Ci sono tre termini nella Bibbia che ricorrono nei contesti di alleanza e su cui è bene richiamare l'attenzione:

*a) jada' (*conoscere): significa che come Dio ha conosciuto e riconosciuto Israele, così ora il popolo deve conoscere e riconoscere soltanto Jhwh come suo Dio;

b) ahab (amare): Dio ha scelto questo popolo come "sua proprietà" perché lo ha amato, così Israele deve rispondere all'alleanza osservando il grande imperativo: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza» (Dt 6,5);

c) *hesed* (lealtà e amore): è il contenuto dell'alleanza, sia da parte di Dio, che «è ricco di amore *[hesed]* e di fedeltà *[emet]»,* che da parte del popolo, «Perché io voglio l'amore, non i sacrifici, la conoscenza di Dio, non gli olocausti» (Os 6,6).

IV - RAPPORTI E RELAZIONI DEL POPOLO ALL'INTERNO — L'unità interna del popolo è assicurata da alcuni elementi comuni quali l'unità di stirpe, di istituzioni, di destino, una patria comune, l'unità di lingua come veicolo di una cultura e di una concezione comune del mondo, l'unità religiosa che va dal culto a un Dio solo a un modo comune di offrire sacrifici a Dio. Chi poi rende più facili e favorisce le relazioni all'interno del popolo sono i *sacerdoti,* che hanno il ruolo primario di servire Jhwh e di "stare davanti a lui"; i *profeti,* chiamati e inviati da Dio con la precisa missione di comunicare al popolo i suoi voleri, di aiutare il popolo a cogliere negli avvenimenti storici la logica di Dio; i *capi del popolo,* che lungo la storia hanno assunto diverse fisionomie. Quel che nell'antica alleanza assicura i rapporti all'interno del popolo è però soprattutto la *tórah* (legge): il cuore della vita del popolo. Mosè l'ha ricevuta da Dio come guida sicura per il cammino di Israele. In modo particolare il libro del Deuteronomio vede

i

nell'osservanza della legge l'essenza stessa della religione e dell'etica ebraica.
La chiesa poi, nuovo popolo di Dio, è tenuta insieme, oltre che dalla crescita spirituale garantita dalla presenza dello Spirito, anche da vari compiti comunitari enumerati negli scritti del NT, in particolare nelle lettere paoline, e che vanno dagli apostoli agli evangelisti, ai maestri, ai pastori.
Nel NT la chiesa è descritta come una comunità gerarchica. Suo capo è Cristo, rappresentato però dai responsabili delle comunità, la cui autorità non deve essere esercitata come quella dei potenti di questo mondo ma, come quella di Cristo, deve essere essenzialmente un servizio. Perciò Paolo dice ripetutamente di essere al servizio non soltanto di Cristo ma anche della chiesa.
Ora un simile modo di fare, a noi ripugnante, era comune presso i popoli antichi e assumeva anche significato cultuale perché indicava l'offerta in sacrificio al proprio dio di tutto ciò che veniva sottratto al dio del popolo nemico sconfitto. Israele deve distruggere tutto ciò che appartiene ai popoli pagani per evitare di contaminarsi con loro, perché «è un popolo santo al Signore» (Dt 7,1-6).
Questo isolamento dagli altri popoli è conseguenza della sua elezione ed è un polo della dialettica particolarismo-universalismo che accompagnerà Israele lungo tutta la sua storia. Ogni volta che Israele ha cercato di avvicinarsi agli altri popoli tentando di fare "al modo degli egiziani" o "al modo dei cananei", oppure facendo «ciò che facevano i popoli pagani, che Jhwh aveva scacciato di fronte agli israeliti» è stato per esso un fallimento. Nel dopo esilio, ai tempi di Esdra e Neemia, il popolo continua in questo nazionalismo religioso.
Gli stessi atteggiamenti di Gesù all'inizio della sua missione sembrano risentire di questa mentalità particolaristica: «Egli rispose: "Non sono stato mandato se non alle pecore disperse della casa di Israele"» (Mt 15,24); «Ma egli le disse: "Lascia che prima siano saziati i figli, perché non sta bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini» (Mc 7,27).
Ma accanto a questo elemento appare anche la coscienza che Israele ha sempre avuto di essere stato creato a favore degli altri popoli. Lo strato più antico del Pentateuco è dovuto allo Jahwista, che si può definire "il teologo della salvezza universale". Esso vuole dimostrare che la storia di Israele è una storia di salvezza per tutta l'umanità e lo fa premettendo alla storia di Israele una lunga introduzione sulle origini del mondo e dell'uomo (Gen 2-11).
Se si guarda alla rivelazione biblica nel suo insieme ci si accorge che questa è stata sempre la pedagogia di Dio: scegliere un popolo per portare la salvezza a tutti gli uomini. L'elezione di Israele non è tanto un privilegio di alcuni quanto un compito a favore di tutti. Un compito che Jhwh esercita per mezzo di un popolo particolare nel quale fa risplendere la sua gloria e la sua potenza.
I due profeti dell'esilio, il Deutero-Isaia ed Ezechiele, ripetono in tutti i toni (Ez 37,27; Is 43,10ss) che la chiamata e l'elezione di Israele è stata realizzata da Dio perché tutti i popoli potessero riconoscere che egli è Jhwh e nessun altro. L'espressione di Israele "popolo sacerdotale" significa in fondo questo suo essere un popolo mediatore universale di salvezza, mediante il quale il Signore vuole salvare tutti gli uomini. Israele ha sempre sentito questo suo compito di popolo missionario, ma esso si è accentuato particolarmente nel dopo esilio, quando l'esperienza di mescolanza e di diaspora in mezzo ai babilonesi gli ha fatto prendere coscienza del suo Dio come di un Dio cui appartengono tutti i popoli.
Le forme di appartenenza degli altri popoli al popolo di Israele sono le più disparate e vanno dalla soggezione dei pagani al dominio di Israele, all'incorporazione al popolo di Dio, alla partecipazione al culto di Israele (cf. Is 56,3.6ss). La traduzione greca dei LXX, con la sua forte accentuazione universalistica, è particolarmente testimone di questo impegno missionario.
II fenomeno della diaspora (dispersione) di Israele in mezzo agli altri popoli ha inizio con l'esilio babilonese e durerà lungo tutta la sua storia. Sarà una caratteristica dell'ebreo quella di essere "pellegrino e straniero" in mezzo agli altri popoli. E questa rimane anche la situazione fondamentale del cristiano: egli vive in questo mondo, ma con l'atteggiamento di chi si sente ospite e straniero in

attesa di essere ricondotto all'unità, proprio come l'antico popolo di Israele.

La chiesa primitiva si presenta come una comunità aperta a tutti nonostante le difficoltà che le vengono soprattutto dai cosiddetti "giudaizzanti", i quali pretendono che i pagani, per diventare cristiani, debbano dapprima passare attraverso la legge di Mosè.

Gli apostoli avevano ricevuto dal Signore risorto la missione di predicare il vangelo a tutti gli uomini per ottenere il perdono dei peccati e Luca riporta in apertura degli Atti il programma affidato agli apostoli: «Ma lo Spirito Santo verrà su di voi e riceverete da lui la forza per essermi testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea, la Samaria e fino all'estremità della terra» (At 1,8).

L'iniziativa di apertura verso i pagani è presentata dagli Atti come presa dallo stesso Spirito Santo (At 10,10ss). È sarà proprio Paolo, antico persecutore dei cristiani, a divenire "l'apostolo delle genti" e ad affermare ripetutamente che il battesimo, che rende "nuove creature" e "figli di Dio", realizza la vera comunità escatologica già intravista dai profeti, specie da Geremia ed Ezechiele.

VI - IL POPOLO DI ISRAELE E LA TENTAZIONE DEL PARTICOLARISMO — La dialettica particolarismo-universalismo che ha accompagnato il popolo di Israele lungo tutta la sua storia, e di cui si è detto al paragrafo precedente, ha fatto alcune volte sentire a Israele forte la tentazione di chiudersi in se stesso, e quindi del particolarismo.

La necessità di opporsi al paganesimo, alla sua mentalità, al suo culto sia nei tempi biblici che postbiblici è continuata nelle sette dei farisei e degli esseni; la reazione all'antisemitismo, alcune volte anche solo inconscio, nell'epoca moderna, ha spinto spesso Israele a chiudersi in se stesso e a vivere per alcuni secoli quella esperienza, triste, chiamata "il ghetto".

Già il profeta Giona, che si adira perché Dio è benevolo e misericordioso con i niniviti, incarna il particolarismo degli ebrei del post-esilio che attendono il giorno di Jhwh e si scandalizzano perché Dio non stermina i popoli pagani secondo le previsioni dei profeti. Esdra e Neemia decidono la separazione di Israele da tutti gli stranieri: «Ma ora date gloria al Signore, Dio dei nostri padri, e compite la sua volontà; separatevi dalle popolazioni locali e dalle donne straniere!» (Esd 10,11-12). Lo sforzo di essere ebrei a tutti i costi in opposizione agli altri popoli spinse a un rigido separatismo, anche se questo non raggiunse tutti gli ebrei, come sembrerebbe da alcune fonti bibliche. Neemia infatti vive in un momento storico in cui è necessario far leva sull'unità del piccolo gruppo osteggiato da ogni parte; Daniele e i Maccabei vivono in una situazione storica particolare di resistenza e di opposizione al paganesimo imperante che tenta di affossare l'ebraismo.

Ma l'ebraismo nella sua storia bimillenaria ha sempre dimostrato interesse per le civiltà con cui veniva a contatto. Dall'incontro e dallo scontro con le civiltà ha ampliato e arricchito la propria cultura e questo fino al momento in cui non è stato bloccato all'inizio del Cinquecento dal ghetto, che ha costretto gli ebrei d'Europa a vivere in ambito chiuso e senza possibilità di comunicare con il mondo esterno. Dopo tre secoli, all'inizio dell'era moderna, gli ebrei avevano due vie dinanzi a loro: o assimilarsi agli altri popoli, con il rischio di perdere la propria identità ebraica, o conservare la propria identità abbandonando il ghetto e cercando di integrare il meglio degli altri popoli. Ma tutti i tentativi di assimilazione o integrazione sono stati bloccati dall'antisemitismo, che rafforzò la tendenza separatista dell'ebraismo, e da quello che sarà poi chiamato 'sionismo': la convinzione che gli ebrei, per conservare e manifestare pienamente la propria diversità, devono riunirsi in un territorio e porre fine alla diaspora. Cominciano così il fenomeno moderno del ritorno alla terra dei padri e la nascita dello stato di Israele.

Non si può non tener conto del legame religioso e storico tra il popolo ebraico e il paese dei patriarchi per capire questa esigenza degli ebrei di tornare nella terra dei loro padri, per conservare anche nella propria terra l'identità di popolo eletto in attesa di raggiungere la Gerusalemme celeste. È una dimensione questa, 'terrestre', che non si può trascurare facendo una teologia cristiana del giudaismo,

anche se si tratta di un problema assai delicato per i suoi ovvi risvolti politici. È necessario solo capire come l'individuazione storica e geografica di Israele è essenziale anche per la sua missione nella storia della salvezza degli uomini.

Ma se ripercorriamo all'indietro la storia del popolo di Israele ci accorgiamo che, nonostante la tentazione del particolarismo, fin dalla sua primissima origine l'ebraismo ha sempre avuto una tendenza universalista. Il suo particolarismo non esclude necessariamente l'universalismo: entrambi appartengono essenzialmente alla storia della salvezza. Dio non salva l'umanità in genere: egli salva *questo* popolo e attraverso questo popolo egli raggiunge tutti gli altri.

VII - POLITICA INTERNAZIONALE — Il popolo di Israele non vive al di fuori della realtà storica e perciò fin dall'inizio della sua storia ha avuto rapporti con altre nazioni che gli hanno fatto intessere numerose relazioni di politica internazionale. Il più delle volte questi rapporti sono stati di carattere bellicoso e ostile, perché Israele ha dovuto difendere la sua originalità e la sua identità, anche religiosa, tra le nazioni pagane. Basta ripercorrere per un momento la sua storia: la schiavitù in Egitto, quando ancora non era un popolo unito; le guerre con le diverse popolazioni cananee prima di stabilirsi definitivamente nella terra promessa; gli scontri con potenze internazionali come l'Egitto, l'Assiria, Babilonia, specie durante l'epoca monarchica; i conflitti dell'epoca maccabaica; infine la persecuzione da parte di Roma al cristianesimo incipiente. Ma oltre questa faccia della medaglia c'è anche l'altra.

Dio da sempre ha avuto progetti su tutte le nazioni di cui egli è Dio universale, come ricorda il grazioso racconto postesilico di Giona. Isaia presenta l'Assiria come strumento, nelle mani di Dio, di punizione e di rovina per i regni di Israele e di Giuda: «Guai all'Assiria, bastone del mio furore e verga del mio sdegno! La inviavo contro una nazione empia, le davo ordini contro il popolo del mio furore per spogliarlo, predarlo e calpestarlo come fango di strada» (Is 10,5-6). L'Assiria è stata strumento dell'ira di Dio contro Israele.

Ma Dio si serve anche di alcuni pagani per la realizzazione dei suoi progetti. Nel Deutero-Isaia il re Ciro viene chiamato "unto del Signore" (Is 41,1-5) perché permetterà agli israeliti il ritorno in patria. Donne come Tamar, Raab e Rut hanno un ruolo importante nella preparazione alla venuta del messia e sono state poi inserite da Matteo nella genealogia di Gesù (Mt 1,1-5).

Vili - I "GÓJIM" E GLI ORACOLI CONTRO LE NAZIONI — In quasi tutti i profeti troviamo oracoli contro i nemici tradizionali di Israele (cf. Am 1-2; Is 13-27; Ger 46-51; Ez 25-32). Era una prassi che risaliva ai tempi più antichi: cf., per es., i testi egiziani dì esecrazione (sec. XIX a.C.), coi quali si maledicevano i popoli nemici; cf. anche gli oracoli di Balaam contro Israele (Nm 22-24). Lo scopo di questi oracoli non era soltanto di carattere storicopolitico, cioè mostrare i nemici di Israele all'epoca dei profeti; ma anche, e soprattutto, di carattere religioso, ossia mostrare le difficoltà incontrate da Israele per mantenersi popolo eletto, mediatore di una salvezza universale.

1. AMOS - L'esempio più antico l'abbiamo in Amos [II, 1], che apre il suo libro con una serie di oracoli contro i vicini nemici di Israele, per restringersi sempre più sullo stesso Israele accusato di essere più colpevole dei popoli stranieri e perciò meritevole di essere giudicato e punito da Dio. Si tratta di sette nazioni, ognuna posta dal profeta al centro di una strofa: Siria, Filistea, Fenicia, Edom, Ammon, Moab, Giuda (Am 1-2).

2. ISAIA - La seconda parte del Proto-Isaia comprende i cc. 13-27 e parla delle nazioni pagane venute a contatto con il regno di Giuda durante i secoli. È possibile riconoscervi due sezioni distinte: *a)* i cc. 13—23 parlano delle singole nazioni; *II)* i cc. 24-27 (la "grande apocalisse" d'Isaia) presentano un quadro apocalittico globale della distruzione del mondo e della punizione di Babilonia, mentre la città di Gerusalemme sarà salvata. La prima sezione costituisce un'unità letteraria a sé stante sia per il contenuto che per il frequente ritornello all'inizio dei vari capitoli: "Oracolo su...". Il redattore ha raccolto e messo insieme diversi brani composti in tempi e luoghi diversi, ma che hanno in comune i destinatari: le nazioni pagane (Babilonia, Assiria, Moab, Filistea, Siria,

Egitto, Fenicia...).

3. GEREMIA - L'ultima parte del libro di Geremia, i cc. 46-51, raccoglie "la parola di Jhwh contro le nazioni", come indica il titolo in 46,1. Questa parte del libro di Geremia è problematica dal punto di vista della storia del testo, perché la traduzione greca dei LXX ha un ordine diverso dall'ebraico negli oracoli contro le singole nazioni. Ma al di là dei problemi critici si giustifica la presenza anche in Geremia di questi oracoli contro le nazioni, perché il profeta vede in questi popoli chi vuole impedire a Israele di realizzare la sua missione di salvezza nel mondo e perciò devono essere giudicati e condannati dal Signore. L'orgogliosa stoltezza di questi popoli fa sì che Dio li distrugga e li faccia scomparire dalla faccia della terra, se essi, da strumenti nelle mani di Dio, si trasformano in oppressori del popolo di Israele.

4. EZECHIELE - Gli oracoli contro le nazioni, in Ezechiele, sono situati tra la prima e la seconda predicazione del profeta. Il criterio di distribuzione è quello geografico e quindi si comincia da quelli più vicini al regno di Giuda: Ammon, Moab, Edom, Filistei, Tiro, Sidone e poi l'Egitto. Anche i peccati rimproverati da Ezechiele o sono contro il popolo eletto o sono di orgoglio nei riguardi di Dio. E il castigo minacciato o è la distruzione dell'impero o una grande catastrofe. È strana l'assenza di oracoli contro Babilonia, forse perché nei piani di Dio questo è il momento del trionfo di Babilonia. Ci sono altri profeti, come Isaia e Geremia, che ne descrivono la caduta. Anche Ezechiele usa il numero sette che è numero simbolico ed esprime i sette nemici tradizionali di Israele. Questi oracoli hanno un significato particolare: la distruzione delle nazioni nemiche di Israele appare come una condizione perché il popolo di Israele possa, nella libertà, esercitare quella funzione di salvezza per tutti gli uomini voluta da Dio.

IX - TAVOLA DEI POPOLI — Viene chiamata di solito "tavola dei popoli" la pagina biblica di Gen 10,1-32 che presenta i discendenti dei figli di Noè: Sem, Caf, Jafet, rappresentanti ciascuno un popolo da cui derivano tutti gli altri popoli. Appartiene alla tradizione sacerdotale, anche se contiene qualche elemento jahwista. È di epoca recente, quindi con ogni probabilità del tempo dell'esilio, e descrive tutti i popoli come un'unica grande famiglia.

Le relazioni tra i popoli non sono fondate su rapporti etnici quanto piuttosto su rapporti storici e geografici. Certamente l'intenzione dell'autore è teologica. Vuole mostrare come la benedizione di Dio su Noè e sui suoi figli si sia realizzata. Dio aveva ripetuto a Noè: «Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra» (Gen 9,1). Così dalla misericordia di Dio è nata un'umanità nuova.

Esistevano già antiche liste di popoli le quali avevano questo significato: il nostro popolo è al centro di tutti, è un popolo divino. Israele invece con questa lista vuol dire: tutti i popoli appartengono a Dio, la sua creazione raggiunge tutti i popoli. È l'esecuzione dell'ordine di Dio (cf. Gen 1,28; 9,1; 9,7).

Il nome di ogni popolo in questa lista risuona come un inno a Dio. La diversità dei popoli appare come un aspetto della bellezza della creazione. Tutti sono messi sullo stesso piano. Il privilegio di Israele è il frutto di una decisione storica di Dio in vista del bene di tutti i popoli. La diversità è all'interno di un'unità sostanziale: tutti provengono da Noè. Anche il destino umano è unico, uguale per tutti i popoli, universale.

X - LA RAPPRESENTAZIONE MONOGENISTICA DELLE ORIGINI DELL'UMANITÀ — Il racconto della creazione di Adamo ed Eva si presenta nella Bibbia come monogenista (cioè esistenza di una sola coppia originaria). Il modello dominante della cultura scientifica del tempo era certamente quello monogenista, che è, perciò, la proposta adottata dalla Bibbia per sviluppare il suo discorso sull'uomo. La moderna ipotesi poligenista può essere accettata solo in quanto riesce ad accogliere i dati di antropologia teologica offerti dalla Bibbia.

Nella Bibbia c'è spesso il procedimento convenzionale di far derivare da un unico antenato (chiamato eponimo) tutto un popolo (cf. per esempio la "tavola dei popoli" di Gen 10). Così l'umanità deriverebbe dall'unico Adamo. Specialmente il NT - Paolo in particolare (cf. Rm 5, 12-19) sembra a favore di un'unica coppia umana, per la cui colpa tutta l'umanità sarebbe costituita

peccatrice. La rivelazione afferma spesso con forza l'unità del genere umano, soprattutto quando la vede spezzata dal peccato. Dio ha fatto da un solo principio tutta la razza degli uomini (At 17,26).

L'eponimo Adamo raffigura con una forma simbolica l'unità della razza umana, di cui porta il nome. Unità non di sola natura, ma anche di origine, di vocazione, di destino nel piano della salvezza universale. Quest'unità è stata però infranta dal peccato. L'autore jahwista mostra nelle pagine iniziali della Genesi la prima rottura dell'uomo con Dio, la quale ha dato inizio a una rottura progressiva degli uomini tra di loro fino al peccato della "torre di Babele", che rappresenta il primo peccato sociale.

L'unità umana non interessa soltanto la dottrina del peccato, ma anche la dottrina della redenzione, perché «come a causa, della disobbedienza di un solo uomo, i molti furono costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo i molti saranno costituiti giusti» (Rm 5,19). Dopo il racconto della "torre di Babele" viene narrata la vocazione di Abramo. Si apre così la storia di Israele. Ma l'unificazione di tutti avverrà attorno al Dio vivente riconosciuto da tutti gli uomini. Il profeta Isaia (2,2-4) vede tutti i popoli in pellegrinaggio verso Gerusalemme, centro del mondo, antitesi di Babilonia.

Sarà Dio stesso a rifondare nel futuro l'unità umana: «Io vengo per radunare tutte le nazioni e tutte le lingue; esse verranno e vedranno la mia gloria» (Is 66,18).

L'inizio della rifondazione avviene nel giorno di Pentecoste visto da Luca negli Atti e dai padri come l'anti-Babele (At 2,1-11). Giovanni ne vede la realizzazione piena nel mondo futuro, quando dice nell'Apocalisse che attorno all'Agnello si radunerà «una grande folla, che nessuno può contare, di ogni nazione, tribù, popolo e lingua» (Ap 7,9-12).

XI -1 NON-CRISTIANI — Il popolo di Israele (e poi la chiesa) pur avendo avuto sempre coscienza della sua elezione particolare da parte di Dio in vista della sua missione universale, non ha mai escluso dai suoi interessi quelli che noi chiamiamo, di solito, i "pagani". E se questo talvolta è avvenuto, è stato un grave rischio e sono stati i momenti più oscuri della storia del popolo di Dio.

Già nell'AT la rivelazione biblica ha presentato Dio come padre di tutti e, specie nel libro di Giona, ha proclamato l'universalità dell'amore di Dio. Nel secondo dialogo con Giona Dio cerca di aprirgli il cuore verso i fratelli pagani. «Dio disse a Giona: "È giusto che tu sia irritato per il ricino?". Rispose: "Sì, è giusto che io mi irriti fino a morirne!". Il Signore soggiunse: "Tu hai compassione per il ricino, per il quale non hai faticato e che non hai fatto crescere; giacché in una notte è sorto e in una notte è finito! E io non dovevo aver pietà della grande città di Ninive, nella quale ci sono più di centoventimila esseri umani che non distinguono la destra dalla sinistra e tanto bestiame?"» (Gi 4,9-11).

La bontà di Dio è universale e non fa accezione di persone. Egli gestisce la vita del mondo creato dal suo amore con la cura di una cosa sua: «Ami tutte le cose che esistono e niente detesti di ciò che hai fatto, perché se tu odiassi qualche cosa, neppure l'avresti formata. E come potrebbe sussistere una cosa, se tu non volessi, o conservarsi ciò che non è stato da te chiamato? Ma tu hai pietà di tutte le cose, perché sono tue, Signore amante della vita» (Sap 11,24-26). Il libro della Sapienza riprende l'idea del progetto universale di salvezza che Dio ha per tutti gli uomini e che trova poi nel NT, specie in Paolo, il suo vertice. Dio ha dato ad ogni uomo la sapienza secondo una certa misura, con essa lo educa, lo corregge e lo aiuta a credere in lui.

Paolo dice ripetutamente che la salvezza è per tutti gli uomini: «(Dio) vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità» (lTm 2,4). Nella lettera ai Romani, con un testo molto incisivo, dice qual è la sorte dei pagani se osservano la legge scritta nei loro cuori: «Infatti tutte le volte che i pagani, che non hanno la legge, praticano le azioni prescritte dalla legge, seguendo il dettame della natura, essi, pur non avendo la legge, sono legge per se stessi. Essi mostrano che l'opera voluta dalla legge è scritta nei loro cuori, dato

che la coscienza rende loro testimonianza e i loro ragionamenti si accusano o difendono tra di loro... E allora se un incirconciso pratica le opere della legge, la sua incirconcisione non gli varrà forse come circoncisione?» (Rm 2,14.15.26).

Il Vat. II ha riconfermato questa dottrina di salvezza universale per tutti gli uomini e in *LG* 13-16 ha anche specificato il tipo di rapporto che i non-cristiani hanno con la chiesa: «Infine quelli che non hanno ancora ricevuto il vangelo, in vari modi sono ordinati al popolo di Dio, anzitutto gli ebrei in virtù dell'elezione» (*LG* 16).

Agli ebrei viene riservata una considerazione particolare anche nella "dichiarazione conciliare *Nostra aetate* sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane", tenuto conto che essi rappresentano l'antico popolo di Dio sul quale si è innestata la chiesa, che ha avuto il singolare privilegio dell'elezione. Viene chiaramente riproposta tutta la dottrina paolina di Rm 9-11. Il concilio ha espresso la coscienza che la chiesa ha del suo vincolo con Israele secondo i disegni di Dio: «La chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, Mosè e i profeti. Essa afferma che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede (cf. Gal 3,7), sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della chiesa è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo la chiesa non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'AT *per mezzo di quel popolo* con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'antica alleanza, e che si nutre dalla radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvaggio che sono i gentili (cf. Rm 11,17-24)» (*NA* 4).

È interessante rilevare che lo schema precedente a questo definitivo esprimeva con più chiarezza gratitudine verso Israele da cui la chiesa ha ricevuto per volere divino l'antica promessa. L'espressione che abbiamo sottolineato nel testo "per mezzo di quel popolo" era ancora più chiara nello schema precedente, perché diceva: "da quel popolo". E c'era inoltre nel testo un'altra frase che si è perduta: «La chiesa non può dimenticare di essere la continuazione di quel popolo». Si sa che uno dei motivi principali fu di non urtare la suscettibilità del mondo arabo. Sta il fatto che la dottrina biblica è questa: la chiesa non deve dimenticare quali sono le sue radici. Essa è la continuazione di quel popolo nel quale è nato Cristo, nostro Signore.

XII - LA PROSPETTIVA UNIVERSALISTICA MESS1ANICO-ESCATOLOGICA — Questa prospettiva è molto chiara nella Bibbia anche se presentata con le idee più diverse.

Alla fine dei tempi tutti i pagani saliranno al monte santo di Dio. Due oracoli profetici (Is 2,2ss; Mi 4,lss), ripresi poi anche nel NT, descrivono questo evento. I due profeti vedono nel futuro il trionfo di Gerusalemme e del tempio. In visione Isaia ascolta un cantico con cui questi popoli si incoraggiano vicendevolmente a salire «al tempio del Dio di Israele» (Is 2,3) per ascoltare insegnamenti di tipo pratico. Isaia presenta una visione quasi teocratica del mondo e dell'umanità. Con la legge accolta da tutti i popoli Dio guiderà e giudicherà tutti gli uomini. In questo oracolo sia Isaia che Michea intravedono un futuro ideale: una visione di gloria e di salvezza per tutta l'umanità. Il Trito-Isaia (ls 60), poi, presenta agli occhi degli ebrei rimpatriati la grandiosa visione della Gerusalemme futura avvolta dalla luce di Dio, punto d'incontro di tutti i popoli e centro della religione universale, dove tutti gli uomini, anche gli stranieri, porteranno offerte cantando inni liturgici (Is 60,6); il tempio «si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli» (Is 56,7); e il Signore sceglierà anche tra gli altri popoli "sacerdoti e leviti", abolendo il privilegio esclusivo di un solo popolo (Is 66,21). Così questo profeta anonimo del post-esilio descrive la nuova Gerusalemme, punto di convergenza di tutti i popoli.

Secondo le indicazioni di qualche autore (cf. N. Fuglister, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria*) i profeti delineano con cinque caratteristiche questo pellegrinaggio dei popoli:

a. Esso viene avviato dall'epifania di Dio (Zc 2,17) che presenta al mondo la

i

sua gloria: «Sì, dall'Oriente all'Occidente grande è il mio Nome fra le genti. In ogni luogo incenso viene offerto al mio Nome con un'oblazione pura. Perché grande è il mio Nome fra le genti, dice il Signore degli eserciti» (Ml 1,11). Dio attende di essere onorato su tutta la terra, anche fuori Gerusalemme, con un sacrificio puro perché egli (il suo Nome) è grande dinanzi a tutti i popoli.

b. Segue l'invito di Dio: «Radunatevi e venite, avvicinatevi insieme, scampati delle nazioni! Volgetevi a me e sarete salvi, voi tutti confini della terra!» (Is 45,20.22).

c. Poi la marcia dei pagani: Is 19,16-25. Si tratta della seconda parte in prosa del c. 19 del profeta Isaia: una profezia tra le più importanti dell'AT, con l'universalismo che continua la linea di Is 2,2-5. Dio punisce con amore paterno il suo popolo per condurlo alla salvezza e fa certamente lo stesso anche con gli altri popoli.

La Bibbia presenta l'Egitto e l'Assiria come tipo dei popoli oppressori di Israele: l'Egitto nell'oppressione iniziale, da dove Dio attua la prima liberazione; l'Assiria nell'aggressione storica segnata dal sangue e dalla deportazione. Ma questi due popoli non saranno completamente distrutti e annientati, bensì trasformati e salvati da Gerusalemme. In questi versetti si parla addirittura di un culto a Jhwh in Egitto. Intere città egiziane onoreranno Jhwh: «In quel giorno ci sarà nel mezzo del paese un altare dedicato al Signore, presso la sua frontiera una stele in onore del Signore» (Is 19,19). Non solo, ma «ci sarà un segno e una testimonianza per il Signore degli eserciti nel paese d'Egitto. Quando invocheranno il Signore di fronte agli oppressori, egli invierà loro un salvatore e un difensore, che li libererà» (Is 19,20). Si è cercata una realizzazione di questa profezia già nella presenza in epoca ellenistica di un distaccamento di soldati ebrei nell'isola di Elefantina. Si è pensato anche alla diaspora giudaica in Egitto, più tardi. Ne è testimone la grande traduzione greca dei LXX, avvenuta proprio in Egitto. Ma forse è meglio non pensare a una concreta realizzazione storica. La conoscenza e il culto del Signore su tutta la terra è un tema assai frequente in tutta la predicazione profetica. Verso la fine del brano si parla poi di una strada che unirà Egitto e Assiria. Sarà una strada di salvezza per tutti e due i popoli e ciò «sarà una benedizione in mezzo alla terra» (Is 19,24).

Con la vocazione di Abramo Dio aveva separato Israele dai popoli corrotti (cf. Gen 1-11) perché fosse una benedizione per tutti i popoli della terra: «Benedirò coloro che ti benediranno e maledirò chi ti maledirà, e in te acquisteranno benedizione tutte le tribù della terra» (Gen 12,2-3). Questa promessa, che ricorre molte altre volte nella Bibbia (cf. Gen 28,13ss; Nm 24,9; Ger 4,2; Sal 72; Sir 44,21; Is 2,2ss; Is 19,24), comincia ora a realizzarsi. In Abramo Israele era divenuto mediatore di benedizione per tutti i popoli della terra. Dio realizza la salvezza universale mediante Israele. Non solo la chiesa, come dice *LG* 1, è sacramento di salvezza, cioè segno e strumento dell'unione con Dio e dell'unità del genere umano, ma anche Israele.

In Is 19,25 l'Egitto viene chiamato addirittura da Dio "popolo mio"; l'Assiria, sempre considerata l'acerrima nemica di Israele, è la nazione benedetta che Dio "ha creato"; e Israele «il popolo che mi appartiene».

d. Il pellegrinaggio dei popoli termina nel santuario cosmico: «Al Signore ritornino tutti i confini della terra e si prostrino davanti a lui tutte le famiglie delle genti» (Sal 22,28). Da quel momento i pagani fanno parte del popolo di Dio e partecipano al banchetto sul monte santo. Il profeta Isaia con una suggestiva intuizione profetica vede Dio stesso preparare un grande banchetto a cui sono invitati tutti i popoli della terra: un'immagine della salvezza offerta da Dio, ancora nascosta agli altri popoli. Dio stesso farà scomparire le lacrime, il lutto e la tristezza. A questo banchetto preparato da Dio per tutti i popoli viene collegato l'annientamento della morte nonché il pensiero dell'immortalità: «Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi; non vi sarà più né morte né lutto e grida e dolore» (Ap 21,4). L'Apocalisse riprende il testo di Isaia per mostrare la nuova umanità salvata dal sangue dell'Agnello: una folla di tutte le nazioni, razze, popoli e lingue (Ap 7, 9-17), che abiterà per sempre nella nuova Gerusalemme (Ap 21,24ss). Il NT si chiuderà con questa visione di speranza in cui l'umanità

ritrova alla fine la sua unità.

Questa concezione universalistica era stata preparata nel post-esilio anche dalla riflessione sapienziale oltre che da due libri molto belli: quello di Rut, che introduce i moabiti nella geneaologia di Davide e di Gesù, e quello di Giona, che presenta Jhwh come Dio di tutti gli uomini e di tutti i popoli, portando così l'universalismo profetico al suo massimo sviluppo. Dio ha un unico disegno di salvezza per tutta l'umanità; in vista della sua realizzazione concede vocazioni particolari: tra queste, la prima è quella di Israele.

Tutta la letteratura sapienziale, avendo come unico centro di interesse l'uomo in quanto tale, ha un carattere notevole di universalità. La sapienza è per Israele un modo di condividere con gli altri popoli ciò che ha in comune con essi. La "sapienza" è il terreno d'incontro tra Israele e i popoli, tra la filosofia e la storia della salvezza. In modo particolare il libro del Siracide nel suo sforzo di unire sapienza e legge (specie i cc. 44-49), storia di Israele e sapienza universale, riflette la dialettica particolarismo-universalismo, elezione di Israele e salvezza di tutta l'umanità. Prepara così quella salvezza universale che Gesù realizzerà e che la chiesa annuncerà e diffonderà «fino all'estremità della terra» (At 1,8).

POVERTÀ

INTRODUZIONE - I poveri nella Bibbia occupano un posto di grande rilievo. Mentre la storia profana quasi sempre ignora queste persone e si limita a parlarne solo nelle rare occasioni nelle quali esse sono diventate protagoniste con ribellioni, sommosse e rivoluzioni (cf. la rivolta dei plebei contro i patrizi nella giovane repubblica di Roma o l'insurrezione degli schiavi guidati dal gladiatore Spartaco, ecc.), al contrario la sacra Scrittura affronta di proposito il problema della povertà, anzi giunge a proporre questo stato, umanamente spregevole e miserabile, come ideale di vita. Se appare eccessivo ritenere che i poveri sono i protagonisti della storia d'Israele, è tuttavia incontestabile che questa categoria di persone attira l'attenzione dei legislatori, dei profeti e dei salmisti nell'AT, di Gesù e degli autori ispirati nel NT.

Il popolo di Dio è nato nella povertà più estrema, Israele nel deserto ha fatto l'esperienza di questo stato di penuria; «(Il Signore) ti ha umiliato, ti ha fatto sentire la fame, poi ti ha nutrito di manna» (Dt 8,3). Anzi tra i membri del popolo di Dio non esisteva nessun ricco o benestante e tutti per la sopravvivenza dipendevano completamente dall'intervento divino, sia per il cibo (la manna, le quaglie, ecc.; cf. Es 16), sia per la bevanda (i miracoli con i quali Mosè fece sgorgare l'acqua dalla roccia o risanò sorgenti inquinate; cf. Es 15,22ss; 17,lss). La nascita d'Israele quindi è segnata profondamente dalla povertà più estrema, dalle privazioni e dagli stenti.

Soprattutto non si deve sottovalutare il fattore teologico seguente: i protagonisti della fase finale o escatologica della storia salvifica sono dei poveri; il profeta di Nazareth e sua madre, la Vergine Maria, sono vissuti nella povertà più assoluta, inoltre Gesù dai suoi seguaci ha esagito la scelta di tale stato, mentre la comunità cristiana delle origini visse nella più perfetta comunione dei beni, dopo che i suoi membri ebbero venduto le loro ricchezze mettendo il ricavato a disposizione di tutti i fratelli.

I - IL VOCABOLARIO BIBLICO DELLA POVERTÀ — L'importanza del tema della povertà per la sacra Scrittura è suggerito anche dal ricco e diversificato lessico adoperato per indicare la condizione delle persone indigenti, che non hanno mezzi di sussistenza e vivono nella miseria.

1.L'AT - La Bibbia ebraica indica i poveri con vari termini: tra di essi il più frequente è certamente il sostantivo *'ani* o *'anaw* (circa 105 volte), che ricorre molto spesso al plurale (*anawtm*), la formula "i poveri del Signore", *'anawfm Jhwh,* è diventata celebre nella teologia e nella spiritualità veterotestamentarie, come vedremo tra breve.

La traduzione greca dei LXX ha reso queste voci lessicali soprattutto con *adynatos, asthenés, endeés, pénès, penichrós, prays, ptóchós, tapeinós* e derivati.

i

2. IL NT - Gli autori del NT utilizzano il vocabolario dei LXX; le voci più frequenti sono quelle che hanno la radice *ptoch-* e *tapein-*. La frequenza di questi termini insinua già il rilievo dato nel NT alla tematica della povertà; la statistica infatti indica che le voci lessicali *ptochós, ptochéia, ptocheuein* ricorrono 38 volte, mentre quelle della seconda radice (*tapeinós, tapeinotìn, tapeinosis)* 26 volte.

II - POVERTÀ, BENEDIZIONE E MALEDIZIONE — Lo stato d'indigenza più assoluta fu sperimentato da Israele durante l'esodo, che in seguito sarà presentato come un ideale di vita religiosa, ma non certo sociale. Nel primo stadio della storia del popolo ebraico la povertà è considerata una necessità e una condizione per far gustare la futura abbondanza dei beni nella terra promessa. In merito appare molto significativo l'ammonimento e il ricordo di Dt 8,14-18: «(Non dimenticare) il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù, che ti ha condotto attraverso il deserto grande e terribile di serpenti brucianti e scorpioni, luogo di sete e senz'acqua; che ha fatto scaturire per te acqua dalla pietra di silice; che ti ha dato da mangiare la manna nel deserto, che non conoscevano i tuoi padri, per umiliarti, per provarti e affinché tu fossi felice in avvenire» (vv. 14-16). Per tale motivo la Palestina è descritta come la regione benedetta, nella quale scorrono latte e miele e che produce olio, vino e grano con grande abbondanza (cf. Es 3,17; Nm 13,21-24.27; Dt 6,18; 11,9); «Il Signore tuo Dio sta per introdurti in una terra buona, terra di torrenti, fonti e abissi che sgorgano nelle valli e nella montagna, terra di frumento, orzo, viti, fichi e melograni, terra di oliveti e miele, terra dove non mangerai il pane nella miseria e dove non ti mancherà nulla, terra le cui pietre sono di ferro e dalle cui montagne estrarrai rame. Mangerai, sarai sazio e benedirai il Signore tuo Dio per la terra buona che ti ha donato» (Dt 8,7-10).

1. IL PENTATEUCO - Il Signore benedirà il suo popolo, donandogli con munificenza i frutti del suolo, per cui Israele nuoterà nell'abbondanza e si sazierà dei beni della terra. Questa è la promessa di Jhwh al suo popolo schiavo in Egitto: «Vi faccio salire dall'oppressione dell'Egitto alla terra dove scorre latte e miele» (Es 3,17).

Tale eliminazione della povertà è presentata quindi come la concretizzazione della promessa e della benedizione del Signore al suo popolo fedele alle clausole dell'alleanza (Lv 26,3ss). La benedizione divina ha per oggetto anche la fertilità del suolo e l'abbondanza dei suoi frutti (Dt 6,14-19.24s; 7,11-15; Il,8s.l3ss; 28,1-6.8.1 ls). In questo modo si realizza la benedizione di Jhwh ai padri d'Israele: ad Abramo (cf. Gen 12,lss.7; 13,14-17; 15,18; ecc.) e a Giacobbe (cf. Gen 28,13): «Non per la tua giustizia né per la rettitudine del tuo cuore tu vai a conquistare la loro terra, ma per mantenere la parola che (il Signore) ha giurato ai tuoi padri, ad Abramo, ad Isacco e a Giacobbe. Sappi che non per la tua giustizia il Signore tuo Dio ti dona in possesso questa terra buona» (Dt 9,5s). Tale benedizione però è legata all'osservanza dei precetti del Signore: «Farai ciò che è retto e buono agli occhi del Signore, perché tu abbia bene e vada a conquistare quella terra buona che il Signore ha giurato ai tuoi padri di darti» (Dt 6,18).

Nei libri sapienziali troviamo l'esaltazione della ricchezza, quale frutto della benedizione divina ai giusti (cf. Pr 3,16; 15,6; 19,23; 28,20; Gb 5,24; 42,10ss).

2. LA POVERTÀ COME EFFETTO DELLA MALEDIZIONE - Al contrario il Signore maledirà la terra, se il suo popolo si mostrerà infedele al patto sinaitico; perciò Israele sperimenterà nuovamente la penuria, la povertà, la miseria (cf. Lv 26,14ss; Dt 11,16s; 28,15-46). Quindi nella Bibbia l'indigenza spesso è considerata conseguenza del castigo divino per i peccati del suo popolo. In tal modo non solo si è affermata l'idea che il giusto è benedetto con le ricchezze, ma che il povero è un peccatore. Mentre Abramo, l'amico di Dio, e gli altri patriarchi sono benedetti con la prosperità economica (cf. Gen 13,2; 26,13s; 30,30; 33,11; ecc.), gli empi sono puniti con la povertà, quindi la perdita dei beni è considerata come punizione del peccato (cf. Gb 22,6s).

3. POVERTÀ E VIZIO - I saggi d'Israele spesso presentano la povertà anche come conseguenza della pigrizia e della sregolatezza nei piaceri: i vizi della gola

e del sesso spesso riducono l'uomo in miseria (cf. Pr 6,6-11; 10,4; 12,11; 14,23; 20,13; 21,17; 23,20s; 24,30-34; 28,19; Sir 18,33s). Perciò Tobi ammonisce il figlio: «L'incuria porta all'indigenza e alla miseria, perché l'ignavia è madre della fame» (Tb 4,13).

III - POVERTÀ E INGIUSTIZIA — Non sempre però lo stato di indigenza in Israele è frutto della maledizione divina; spesso la povertà di tante persone è conseguenza dell'ingiustizia e dell'avidità dei potenti, i quali estorcono, spogliano e riducono in miseria i loro fratelli.

1. LE SITUAZIONI INGIUSTE DI POVERTÀ - Dopo l'ingresso nella Palestina, anche se la divisione con l'assegnazione delle terre da Mosè e Giosuè fu fatta ispirandosi a criteri d'equità in base alla popolazione delle singole tribù (cf. Nm 32,lss; Gs 13-21), lentamente si verificò una forte disparità di beni e di ricchezze, per cui alcuni israeliti divennero sempre più ricchi e potenti, mentre altri, a causa di debiti e di altri fattori economici, s'impoverirono sempre di più, anzi dovettero vendere i loro terreni e in alcuni casi furono ridotti in schiavitù.

Per ovviare all'acuirsi di simili situazioni ingiuste e inique, il legislatore della *tdrah* nel codice dell'alleanza creò l'istituzione del giubileo e dell'anno sabatico (Es 21,ls; 23,10s; Lv 25; Dt 15,1-11), dopo aver condannato lo sfruttamento dei poveri e le ingiustizie sociali (cf. Es 21,16; 22,20s.25s; Lv 19,13s). In particolare la legge di Mosè esige la giustizia a favore degli umili e degli indifesi: «Non farai deviare il giudizio del tuo povero nel suo processo... Non opprimerai lo straniero: voi conosceste la vita dello straniero, perché foste stranieri in terra d'Egitto» (Es 23,6.9). [Legge/Diritto VII]

2. LA CONDANNA DEI PROFETI - Le situazioni d'ingiustizia sociale, per cui anche in Israele i beni e le ricchezze si trovavano nelle mani di pochi individui, mentre la grande massa del popolo viveva nella miseria e negli stenti, suscitò l'indignazione e le ire degli uomini carismatici animati dallo Spirito del Signore. Le disuguaglianze sociali, troppo marcate e scandalose, rompono la solidarietà sacra del popolo di Dio e violano la giustizia.

a. *Natan ed Elia il Tesbita* - Il re Davide commise una grossa ingiustizia contro Uria, suo suddito e soldato fedele. Non solo commise adulterio con la moglie di lui, ma fece sì che egli perisse in battaglia (2Sam 1 l,2ss). L'apologo del ricco e del povero, narrato al re dal profeta Natan, si rivela molto eloquente in merito. Il profeta denunciò, in nome di Dio, con grande coraggio, la prepotenza del re ai danni del povero (2Sam 12,1-12).

Elia il Tesbita mostrò non minore fortezza nell'affrontare un altro re prepotente che aveva fatto assassinare un suddito per impadronirsi della sua vigna (IRe 21,lss). L'intrepido profeta affrontò Acab proprio mentre questi stava per prendere possesso della vigna di Nabot, denunciando apertamente il suo delitto ai danni di un povero e annunciandogli i tremendi castighi divini per l'usurpazione perpetrata (IRe 21,19ss).

b. *Il profeta Amos* - Il primo grande profeta scrittore che minacciò tremendi castighi divini contro gli ingiusti ricchi proprietari d'Israele, fu Amos. Con linguaggio rude egli fustigò i vizi di quanti opprimevano i poveri. Parlando a nome del Signore, accusò i potenti di aver venduto il povero per una manciata di denaro, barattandolo con un paio di sandali, anzi di aver calpestato come polvere della terra la testa dei miseri (Am 2,6s; 8,6) dopo averli spogliati delle loro vesti (Am 2,8). I notabili di Samaria hanno accumulato nei loro palazzi violenza e rapina (Am 3,10) e con simili ruberie ed estorsioni si sono potuti costruire case per l'inverno e case per l'estate, grandi palazzi con pietre squadrate e arredati con lussuosi oggetti d'avorio (Am 3,15; 5,1 ls). Le loro donne, chiamate spregiativamente "vacche di Basan", non si mostrano da meno dei mariti nell'opprimere i deboli (Am 4,1). Questi gaudenti, che vivono nel lusso più sfrenato e nelle gozzoviglie (Am 6,4ss), calpestando la giustizia più elementare (Am 6,12), opprimono i poveri e gli umili (Am 8,4), commettono imbrogli e frodi (Am 8,5s). A causa di tali delitti Amos minaccia la vendetta divina nel giorno del Signore (Am 2,13ss; 3,14s; 8,9s). E saranno la guerra e la deportazione (Am 4,2s; 6,7).

c. *La predicazione degli altri profeti* - Non appaiono meno graffianti le

i

invettive contro i ricchi e i prepotenti, lanciate da altri uomini di Dio in difesa dei poveri e della giustizia. Osea, il profeta della tenerezza e dell'amore, non può non puntare il dito accusatore contro gli israeliti frodatori e imbroglioni, evidentemente ai danni dei poveri (Os 12,8). Isaia inizia i suoi oracoli condannando l'ipocrisia dei notabili di Giuda, simili ai capi di Sodoma e di Gomorra, i quali si mostrano osservanti e precisi negli atti esterni di culto, ma non hanno alcuno scrupolo nel versare sangue e nell'opprimere gli umili (Is 1,10-16), pestando la faccia dei poveri e togliendo loro con violenza i pochi beni essenziali (Is 3,1 ls). Anche questo profeta minaccia il castigo del Signore contro gli oppressori che vivono nel lusso più sfrenato (Is 3,16ss; 5,8-24; 9,9-10,4; 32,9-14), togliendo spazio vitale ai poveri, frodando e spogliando i miseri. Similmente Geremia non tace il peccato dei giudei ipocriti, che si recano al tempio di Gerusalemme per il culto e nello stesso tempo vivono nell'ingiustizia, opprimendo i poveri e spargendo il loro sangue (Ger 7,1-11; 22,3.13ss); anzi egli annuncia l'ormai imminente vendetta del Signore, la distruzione della città santa, la deportazione dei suoi abitanti (Ger 7,12ss; 22,5ss) e la fine ignominiosa del suo re, che verrà seppellito come un asino (Ger 22,13.17-19).

Chi commette tali abomini, opprime il povero e l'indigente, perpetra rapine e ingiustizie contro il prossimo, certamente non vivrà, ma sarà castigato con la morte (Ez 18,12s). Elifaz il Temanita ritiene che la terribile prova abbattutasi su Giobbe, ormai prossimo alla fine, debba essere considerata una severa lezione di Dio contro il suo amico, perché questi avrebbe angariato i fratelli, spogliandoli e depredandoli, anzi mostrandosi senza pietà per i poveri e i miseri (Gb 22,6-10). Perché il Signore è vindice degli oppressi: «Vi verrò incontro per il giudizio e sarò un testimone pronto contro chi trattiene la mercede all'operaio, contro chi opprime vedova, orfano, forestiero, perché essi non mi temono, dice il Signore degli eserciti» (MI 3,5).

d. *Il Deuteronomista* - Nell'ultimo libro del Pentateuco troviamo alcune leggi contro gli oppressori dei poveri: chi sequestra una persona, deve essere messo a morte (Dt 24,7); chi ha preso come pegno da un povero il mantello, deve restituirlo al tramonto del sole, affinché anche il misero possa dormire con questa sua unica coperta (Dt 24,12s). Il Deuteronomista inoltre comanda, in nome del Signore, di non defraudare il salario di un povero e indigente, anzi di darglielo prima che tramonti il sole (Dt 24,14s). Parimenti il giusto israelita non lederà il diritto degli indifesi (lo straniero e l'orfano), né prenderà in pegno la veste della vedova (Dt 24,17s); chi si comporta in modo ingiusto ledendo il diritto del forestiero, dell'orfano e della vedova, sarà maledetto da tutto il popolo (Dt 27,19).

Il giusto Tobi (4,14s) si ispira a questa legislazione, allorché esorta il figlio a comportarsi verso il prossimo con giustizia, rispetto e amore. Così anche il Sai 82,2-4 contiene l'ordine di Dio ai giudici d'Israele di prendere la difesa dei poveri, senza favorire i potenti.

e. *L'insegnamento di Gesù* - I "guai!" dei profeti contro i ricchi che opprimono i poveri dal terzo evangelista sono posti in bocca a Gesù (Le 6,24). Il profeta di Nazareth minaccia severamente i ricchi e insegna che essi molto difficilmente potranno partecipare alla gloria del regno celeste: è più facile a un cammello entrare per la cruna di un ago che a un ricco entrare nel /* regno di Dio (Me 10,23ss e par.).

f. *L 'accusa di Giacomo* - Ma l'autore del NT che usa un linguaggio profetico particolarmente duro contro le ingiustizie perpetrate dai ricchi ai danni dei poveri è il "fratello del Signore": «Voi ricchi, dunque, piangete e lamentatevi per le sciagure che si abbatteranno su di voi», ecc. (cf. Gc 5,1-5).

3. L'AIUTO AL POVERO - La Bibbia non solo condanna le ingiustizie perpetrate contro gli umili e gli indigenti, presentando Dio come vindice di queste persone senza difesa e protezione umana, ma inculca anche il dovere di soccorrere i poveri per alleviare la loro miseria e rendere meno duro il loro stato di indigenza.

a. *La legislazione sinaitica* - Mosè, quando trasmette gli ordini del Signore al popolo, non trascura le persone più povere e indifese: legifera su di loro per

proteggerle, innanzi tutto proibendo l'interesse nei prestiti all'indigente ed esigendo la restituzione del pegno del mantello al tramonto del sole (Es 22,24ss; Dt 23,20s). Ugualmente ordina che i possidenti durante la mietitura e la vendemmia lascino le spighe ai margini dei campi e i racimoli della vite per i poveri e i forestieri che vivono nella miseria (Lv 19,9s).

Gli israeliti dovranno amare i forestieri come se stessi (Lv 19,33s; Dt 10,19) e sentirsi solidali con i fratelli caduti in miseria, aiutandoli concretamente (Lv 25,35ss); e ogni tre anni offriranno le decime dei raccolti ai bisognosi: il levita, il forestiero, l'orfano e la vedova (Dt 26,12s).

b. *La predicazione dei profeti* - La parenesi degli inviati di Dio per educare la fede degli israeliti non poteva omettere l'aiuto ai poveri. Isaia esorta i capi del popolo a fare il bene, a ricercare la giustizia, soccorrendo l'oppresso, rendendo giustizia all'orfano e difendendo la causa della vedova (Is 1,17). Analoga è la parenesi di Geremia al re di Giuda, ai suoi ministri e a tutto il popolo: «Così dice il Signore: Agite con rettitudine e giustizia e liberate il derubato dalla mano dell'oppressore; non angariate e non opprimete il forestiero, l'orfano e la vedova; non spargete sangue innocente in questo luogo» (Ger 22,3).

Il Trito-Isaia dal canto suo insegna che il digiuno accetto al Signore consiste nel rimandare liberi gli oppressi, nel dividere il pane con l'affamato, nell'introdurre in casa i miseri senza tetto, nel vestire l'ignudo, soccorrendo il proprio fratello povero (Is 58,6ss).

c. *I modelli dell'amore verso i poveri* - L'AT ci offre esempi sublimi di carità verso gli indigenti: il pio re Giosia è descritto, in antitesi con il comportamento dell'empio figlio Ioiakim, come il monarca ideale che tutelava la causa del povero e del misero (Ger 22,16). Analogamente Giobbe, presentando la sua apologia, si descrive come un uomo misericordioso e benevolo verso i poveri (Gb 31,16-22); egli piangeva con l'oppresso e aveva compassione del povero (Gb 30,25), esaminava la causa dello sconosciuto, spezzava le mascelle dell'iniquo e dai suoi denti strappava la preda (Gb 29,16s).

Tobi costituisce un altro eccezionale modello di giustizia e di carità verso i miseri: egli offriva la decima del terzo anno agli orfani, alle vedove e ai forestieri (Tb 1,8), faceva l'elemosina agli israeliti indigenti, donando il pane agli affamati e vestendo gli ignudi; se vedeva qualcuno dei suoi connazionali morto e gettato dietro le mura di Ninive, lo seppelliva (Tb 1,16s). La grave disgrazia della cecità capitò a Tobi durante l'esercizio della carità ed essa fu l'inizio di tutte le prove e disavventure: questa santa persona desiderava far partecipare qualche povero alla sua lauta mensa festiva, perciò inviò Tobia a cercarne qualcuno; ma informato che un ebreo strangolato giaceva nella piazza e che nessuno osava dargli sepoltura, Tobi si alzò da tavola, lasciando intatto il pranzo, per compiere l'opera di misericordia di seppellire i morti (Tb 2,1 ss). Proprio per aver offerto esempi tanto eroici di carità verso i bisognosi e i poveri, Tobi poteva poi ammonire con efficacia il figlio (cf. Tb 4,7ss).

d. *L 'esortazione dei saggi d'Israele* - L'abbondante e varia parenesi reperibile nei libri sapienziali non ha trascurato l'argomento che stiamo illustrando: i saggi del popolo ebraico esortano caldamente a soccorrere il povero. Anche se l'indigente è odiato perfino dall'amico, è proclamato beato chi ha pietà degli umili e li soccorre (Pr 14,20s); costui nel giorno della sventura sarà liberato dal Signore (Sal 41,2). Chi ha pietà del misero sarà onorato dal Creatore, mentre chi opprime o deride il povero offende Dio (Pr 14,31; 17,5). Chi dona con generosità il suo pane all'indigente sarà onorato e benedetto non solo dagli uomini, ma anche da Dio (Pr 22,9). Parimenti il re che giudica con equità i poveri, consolida il suo trono (Pr 29,14).

Chi fa la carità all'indigente, fa un prestito al Signore, il quale gli ripagherà la buona azione (Pr 19,17; cf. 11,25), anche con l'abbondanza dei beni. «Chi dà al povero, non avrà mai bisogno; chi chiude gli occhi ha molte maledizioni» (Pr 28,27). Chi disseta, sarà dissetato e la persona benefica avrà successo (Pr 11,25). Invece chi chiude l'orecchio al grido del povero, nella disgrazia invocherà ma non otterrà risposta (Pr 21,13); parimenti chi chiude gli occhi al povero, avrà grandi maledizioni (Pr 28,27), come l'oppressore dei miseri attirerà su di sé i

castighi divini (Pr 28,3).

Il giusto è segnato profondamente dall'amore per i poveri, perciò si prende cura della causa dei miseri (Pr 29,7; Sal 112,9). In modo analogo la donna saggia e perfetta si distingue anche per la sua generosità e l'amore verso gli indigenti: «Tende le sue mani verso il povero e le sue dita stende all'infelice» (Pr 31,20).

e. *La parenesi del NT* - Nei vangeli e negli altri scritti neotestamentari troviamo non solo esortazioni calorose a soccorrere i poveri e i bisognosi, ma ci sono presentati modelli straordinari di carità verso gli umili e gli infelici. La giustizia evangelica esige l'esercizio dell'elemosina, anche se praticata con uno stile nuovo (Mt 6,2ss). Anzi il giudizio finale avverrà in base alle opere di misericordia a favore dei poveri: gli affamati, gli assetati, gli ignudi, i senzatetto, i malati, ecc. (Mt 25,34ss). Gesù, dai suoi seguaci che desiderano essere perfetti, esige la vendita dei beni per distribuirne il ricavato ai poveri, anche per alleviare la loro indigenza (Mc 10,21 e par.), mentre condanna i ricchi che chiudono il cuore ai poveri e ai miserabili: la parabola del ricco epulone illustra con rara efficacia tale insegnamento e appare molto stimolante nell'aprire alla sensibilità operativa a favore degli infelici (Lc 16,19ss).

Negli scritti lucani, inoltre, ci sono offerti dei modelli non comuni di amore concreto verso i disgraziati e i poveri. La parabola del buon samaritano mostra come bisogna comportarsi con il prossimo indifeso, oppresso e ridotto in fin di vita (Lc 10,30ss), Zaccheo viene presentato come un vero convertito alle esigenze del vangelo, perché dichiara non solo di voler riparare le ingiustizie commesse restituendo il quadruplo, ma di impegnarsi a distribuire la metà dei suoi beni ai poveri (Lc 19,8). Per Luca in particolare l'etica evangelica esige l'elemosina e l'aiuto fattivo degli indigenti: chi vuol convertirsi sul serio deve rendere partecipi i poveri dei propri averi (cibo e vesti; Lc 3,11). Per ottenere la purezza del cuore bisogna distribuire le proprie ricchezze ai bisognosi (Lc 11,41), costruendosi, in tal modo, un tesoro inesauribile nei cieli (Lc 12,33s) e facendosi degli amici nel regno escatologico (Lc 16,9). Del resto Gesù stesso, benché fosse povero, con le offerte ricevute dai suoi benefattori aiutava gli indigenti (Gv 13,29; cf. Mc 14,5 e par.).

Negli Atti degli Apostoli Luca presenta altri modelli di solidarietà e di servizio a favore dei poveri. I "sette" furono eletti per tale scopo (At 6,lss). Tabità è una discepola tanto amata in vita e tanto pianta dopo morte, perché abbondava in opere buone e faceva molte elemosine, oltre a confezionare tuniche e mantelli per le vedove (At 9,36.39). Anche il centurione Cornelio esercitava la beneficenza, perciò l'angelo di Dio gli rivelò che le sue elemosine, con le sue preghiere, erano salite al cospetto dell'Onnipotente (At 10,lss). Paolo agli amici di Efeso dichiara di aver loro insegnato che occorre prendersi cura dei deboli, ricordandosi della parola del Signore Gesù che disse: «C'è più felicità a dare che a ricevere» (At 20,35).

Paolo si era impegnato molto a soccorrere i poveri: At ll,29s c'informa della colletta raccolta ad Antiochia e portata ai fratelli bisognosi di Gerusalemme; in 2Cor 8-9 e in Rm 15,25ss l'apostolo parla di simile raccolta di beni da offrire ai cristiani della chiesa madre. Dalle lettere paoline inoltre siamo informati che l'assistenza o servizio dei poveri formava uno dei ministeri nelle comunità cristiane (cf. Rm 12,7s; ICor 13,3ss).

Giacomo insegna che la religione pura davanti a Dio consiste nel soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni (Gc 1,27), mentre Paolo esorta i credenti ad essere solleciti per le necessità dei fratelli e premurosi nell'ospitalità (Rm 12,13).

IV - TEOLOGIA DELLA POVERTÀ — Le ultime riflessioni sul dovere di aiutare gli indigenti mostrano quanto la sacra Scrittura consideri importante la solidarietà a favore dei poveri. Tuttavia, anche se tale soccorso umano venisse a mancare, la Bibbia insegna che i miseri e gli umili hanno un difensore potente in Dio. Il Signore infatti ascolta il grido degli oppressi, protegge e soccorre i poveri, è vindice dei miseri e degli indifesi. Perciò chi conculca queste persone, offende Dio. Del resto i poveri, consci di tale protezione divina, spesso si rivolgono al

Signore, da lui attendono soccorso e giustizia, confidando nel suo aiuto. Nel Salterio troviamo numerose e spesso commoventi suppliche dei miseri, che sono oppressi e umiliati dall'arroganza dei prepotenti e degli empi.

1. DIO DIFENDE I POVERI - Gli umili e gli indigenti si trovano in un rapporto speciale con il Signore, protettore dei poveri e degli indifesi, oltre ad essere giusto retributore di chi ama gli oppressi e i miseri.

Nel codice dell'alleanza sinaitica [Legge/Diritto II] troviamo il divieto di maltrattare le persone indifese, perché se esse gridano verso il Signore, questi le ascolterà: la sua ira si infiammerà e ucciderà di spada gli oppressori, rendendo vedove le loro mogli e orfani i loro figli (Es 22,21ss). Parimenti qui è comandato di rendere al povero il mantello che avesse dato in pegno, prima del tramonto del sole, perché, non avendo di che coprirsi per dormire, egli invocherà l'aiuto del Signore e il suo grido sarà ascoltato in cielo (Es 22,25s). In modo analogo la legge mosaica prescrive di non defraudare il salariato povero e bisognoso, perché costui potrebbe gridare al Signore contro il ricco (Dt 24,14s). Dio infatti è testimone contro i frodatori e gli oppressori dei poveri (MI 3,5) e li vendica (Gc 5,4). Il Dio d'Israele rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero, gli dona pane e vesti (Dt 10,17s) e protegge tutte le persone indifese. Perciò chi opprime il povero, offende Dio, mentre chi ha pietà del misero, onora il Creatore (Pr 14,31). Parimenti chi deride il povero offende il Signore che lo ha creato (Pr 17,15); al contrario chi fa la carità al povero, fa un prestito al Signore (Pr 19,17). Quindi chi opprime i miseri, attira su di sé i castighi divini (Pr 28,3), mentre chi dona generosamente al povero, sarà benedetto con l'abbondanza e con il successo (Pr 11,25; 22,9; 28,27). Data tale protezione degli umili da parte di Dio, il saggio ammonisce: «Non spogliare il povero, perché è povero, e non opprimere alla porta l'infelice, perché il Signore difenderà la sua causa e rapirà la vita ai loro oppressori» (Pr 22,22s).

2. LA SPIRITUALITÀ DEI POVERI - Consci della speciale protezione che il Signore riserva ai miseri, in Israele si è formata un'autentica spiritualità propria dei poveri; i salmi ne sono la prova e la documentazione più eloquente. Molte di tali preghiere ispirate e spesso commoventi contengono le suppliche accorate di queste persone umili che vivono nell'oppressione e nelle ristrettezze economiche, ma confidano totalmente in Dio e in lui solo. I salmisti infatti spesso si manifestano come poveri e pii che invocano con profonda fiducia il Signore, per essere liberati dalla loro situazione di miseria, di vessazione e di angoscia. Anche negli oracoli profetici non di rado troviamo echi di simile spiritualità dei poveri che si considerano i protetti speciali di Dio.

a. *I poveri del Signore nel Salterio* - Gli umili e gli oppressi trovano un riparo e un rifugio sicuro in quel Dio che ascolta il grido degli afflitti (Sal 9,10.13.38s; 14,6) e ha cura dei poveri e degli infelici (Sal 40,18), essendo il padre degli orfani e il difensore delle vedove (Sal 68,6), di tutte le persone umili e indifese (Sal 146,7-9). I poveri si abbandonano a Dio, per trovare in lui sostegno (Sal 9,35), sostentamento (Sal 22,27; 132,15), libertà (Sal 35,10) e protezione dagli inganni degli empi (Sal 35,20; 116,6).

Il Signore si alza per giudicare, ossia per salvare tutti i poveri e i miseri che si rivolgono a lui (Sal 76,10). Dio infatti esaudisce la preghiera dei reietti e non disprezza la loro supplica (Sal 102,18); risolleva il povero dalla miseria (Sal 107,41) e si mette alla sua destra per salvare dai giudici la sua vita (Sal 109,31). Il Signore «solleva dalla polvere l'indigente, rialza il povero dall'immondizia, per farlo sedere con i principi. Fa abitare in casa la sterile, madre gioiosa di figli» (Sal 113,7-9). Perciò i poveri, soprattutto nel pericolo e nell'angoscia, si rivolgono con fede al loro protettore divino, implorando il suo soccorso: «Vedi la mia miseria, opera dei miei nemici!» (Sal 10,14); «Io sono povero e misero; o Dio, affrettati verso di me. Mia difesa e mio scampo tu sei; o Signore non tardare!» (Sal 70,6; cf. Sai 74,2ls; 109,22.26).

2 miseri sono certi di non essere dimenticati da Dio, anzi sono fermamente convinti di essere guidati e ammaestrati dal Signore (Sal 25,9); perciò la loro speranza non resterà delusa (Sal 9,19). I salmisti pongono in bocca a Dio espressioni come questa: «Al pianto dei poveri, al gemito dei miseri ora

i

sorgerò, dice il Signore, porterò il soccorso a colui che lo brama» (Sal 12,6). Il grido dei poveri infatti è ascoltato dal Signore (Sal 34,7.18). Ecco una chiara professione di fede in Dio, protettore dei poveri: «Io so che il Signore farà giustizia al misero, difenderà la causa del povero» (Sal 140,13). Perciò gli umili sono invitati a rallegrarsi nel Signore (Sal 34,3), perché essi erediteranno la terra e godranno di una pace profonda (Sal 37,11). Dio infatti esaudisce la loro preghiera (Sal 69,33s).

I poveri infatti sono i pii, gli innocenti e i miti, contrapposti agli empi e ai malvagi, i potenti, i ricchi, gli orgogliosi che opprimono i poveri e disprezzano il Signore (Sal 10,2ss; 34,10s.l6s.20ss). Ma gli empi scompariranno dalla faccia della terra, mentre gli umili regneranno per sempre (Sal 37,10ss.20ss.28s). Gli empi, violenti e malvagi, tramano per opprimere il povero; ma questi invoca il Signore ed è salvato (Sal 140,2ss), perché Dio sostiene gli umili e abbassa fino a terra gli empi (Sal 147,6), anzi incorona i poveri di vittoria (Sal 149,4).

b. *La ricerca della povertà* - Non solo il Signore non disprezza un cuore affranto e umiliato (Sal 51,19), ma egli, l'Altissimo e l'eccelso che dimora nel luogo santo del cielo, vive anche con i poveri, oppressi e umiliati, per ravvivare il loro spirito e rianimare il loro cuore (Is 57,15). Quindi l'Onnipotente e il sovrano del cielo e della terra si trova in un rapporto specialissimo con gli umili e i miseri. Da tale relazione privilegiata dei poveri con il Signore, appare non solo comprensibile, ma logica, l'esortazione del profeta ad impegnarsi nel ricercare la povertà, per evitare gli effetti tremendi del giudizio punitivo. «Cercate il Signore, tutti voi, poveri del paese, che praticate i suoi decreti! Cercate la giustizia, cercate la povertà! Forse sarete al riparo nel giorno dell'ira del Signore!» (Sof 2,3).

c. *I poveri di Jhwh formano un partito o un gruppo religioso?* - Nei decenni passati alcuni studiosi hanno sostenuto che "i poveri del Signore" costituivano un vero partito religioso. Questo gruppo di devoti, formatosi dopo il ritorno degli ebrei dall'esilio, avrebbe composto il maggior numero dei salmi. Tale associazione religiosa sarebbe stata perseguitata dai giudei politicamente ed economicamente potenti ma infedeli alla legge mosaica e contagiati dal paganesimo.

Altri autori contemporanei, però, preferivano considerare "i poveri del Signore" come un movimento religioso di pii ebrei, non un vero e proprio partito o fazione organizzata. Diversi studi compiuti negli anni 1925-1955, su queste persone umili, miti e misere, consideravano tali devoti non come un gruppo socialmente organizzato, ma come singoli individui, i quali, benché poveri e infelici, si mantenevano fedeli all'alleanza con Jhwh e quindi si opponevano agli empi, ricchi e potenti ma traditori del patto sinaitico.

I monaci di Qumran erano "i poveri" che mettevano in comune i loro beni e formavano un'autentica comunità religiosa. Potrebbero essere considerati gli eredi o i discendenti spirituali degli autori di tanti salmi composti dai "poveri del Signore". Tale spiritualità della povertà monastica di Qumran traspare con evidenza dai loro documenti recentemente scoperti; in merito appare molto significativo il *peser,* ossia commento, al Salmo 37, trovato tra i manoscritti di questa comunità. [Giudaismo II, 7 d]

d. *Il messia povero, inviato ai poveri* - La spiritualità dei poveri del Signore trova l'espressione suprema nella figura del personaggio messianico, che in alcuni oracoli veterotestamentari è presentato come un povero, un mite, un mansueto e come il profeta e salvatore dei miseri e degli umili. Nel Sal 22 il messia sofferente è descritto come il povero che nell'oppressione e nell'umiliazione, ad opera degli empi potenti, invoca Dio per essere liberato in tempo di angoscia mortale (vv. 2ss); in realtà il Signore non ha disprezzato né sdegnato l'afflizione di questo suo fedele misero e povero (v. 25). Nel quarto carme del Servo del Signore questo personaggio messianico è presentato come umiliato (Is 53,4). Questi testi, quindi, insinuano che il Cristo sarebbe stato un povero. Tale allusione è esplicitata nel carme di Zc 9,9s, dove il re messianico è descritto come un giusto, umile e mite: «Giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco il tuo re a te viene: egli è giusto e vittorioso, è mite e cavalca sopra un asino» (Zc 9,9). Non solo il Cristo è un povero del Signore, ma egli è inviato per i poveri:

sarà il vindice degli umili (Sal 72,4), «libererà il povero che grida aiuto, il misero che è senza soccorso; avrà pietà del debole e del povero e porrà in salvo la vita dei miseri: dall'oppressione e dalla violenza egli riscatterà la loro anima, ché prezioso sarà ai suoi occhi il loro sangue» (Sal 72,12-14). Il personaggio messianico sarà il messaggero della lieta novella della salvezza a tutti i poveri (Is 61,lss). Gesù di Nazareth realizza in pieno tali oracoli, come insegna esplicitamente Luca nella descrizione della scena inaugurale del ministero del Salvatore (Lc 4,16-21). Cristo è il povero perfetto, dal cuore mite e umile, come egli stesso dichiara ai discepoli invitandoli ad andare a lui (Mt ll,28s). Con l'ingresso regale nella città di Davide realizza l'oracolo di Zc 9,9s sul messia povero e umile, come si premura di puntualizzare il primo evangelista nel descrivere tale scena (Mt 21,4s). È il modello della povertà più assoluta e più radicale in tutte le sue dimensioni. Benché Figlio di Dio, creatore, onnipotente, re dei re, egli ha scelto di nascere non in una reggia o in una famiglia agiata, ma da genitori poverissimi e per di più in una stalla della campagna presso Betlemme (Lc 2,4-7). Durante il suo ministero visse nella povertà più completa: «Le volpi hanno tane e gli uccelli del cielo nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove reclinare il capo» (Mt 8,20 e par.). Questa espressione dal tono pittoresco e paradossale contiene il timbro del linguaggio del Cristo storico e quindi appare molto preziosa nel manifestarci l'autentico suo pensiero sulla povertà. Con la crocifissione Gesù fu spogliato anche dei suoi vestiti, morendo nella povertà più totale (Mc 15,24ss e par.).

Il profeta di Nazareth non solo praticò concretamente e radicalmente la povertà, distaccato da tutti i beni terreni, ma visse nell'atteggiamento religioso del povero di Jhwh, abbandonandosi completamente all'amore del Padre, affidandogli tutta la sua persona, fino al gesto estremo del grido sulla croce nell'istante della sua morte: «Padre, nelle tue mani affido il mio spirito!» (Le 23,46). Nelle ore della crocifissione il Cristo si presenta realmente come il povero abbandonato totalmente nelle mani di Dio, come descrisse in anticipo il Sai 22 (Me 15,34 e par.).

L'inno cristologico della lettera ai "Filippesi [III, 1] sintetizza poeticamente tutto il mistero della salvezza, operata dal Figlio di Dio, come un cammino di povertà dalla spogliazione della natura divina per assumere la condizione dello schiavo, facendosi uomo e annichilendosi fino all'umiliazione suprema della crocifissione (Fil 2,5ss). Quindi in tale prospettiva l'incarnazione e la redenzione formano lo stato di povertà radicale che potremmo chiamare "metafisica" o "sostanziale", perché tocca l'essenza o natura del Figlio di Dio. Umiliazione o povertà più profonda non è ipotizzabile.

e. *Maria Vergine, la povera del Signore* - Il messia, povero e profeta dei miseri e degli umili, ha scelto di prendere umana carne da una madre povera, anzi dalla povera del Signore per eccellenza. Il terzo evangelista ci presenta Maria Vergine in tale prospettiva, allorché considera lo stato di questa donna come una condizione dì povertà "metafisica", analoga a quella dell'incarnazione e della croci- fissione del Cristo; non a caso infatti nelle prime battute del *Magnificat* la madre del messia canta la misericordia salvifica di Dio, per aver volto il suo sguardo benevolo alla povertà *(tapemósis)* della sua *serva* (Lc l,47s), tematica che riecheggia l'inno cristologico or ora ricordato, dove troviamo gli stessi concetti riferiti al Figlio di Dio che diventa *servo,* umiliandosi (*etapein Osen*) o scegliendo la via della povertà "metafisica" (Fil 2,7s). La prospettiva propria del *Magnificat,* però, non è quella della croce, come nell'inno cristologico di Fil 2,5ss, bensì quella dello stato di verginità. La condizione di povertà o umiliazione suprema di Maria è costituita dal suo stato verginale, che però Dio ha trasformato ed esaltato con la maternità divina.

Secondo il metro umano e la sensibilità del popolo ebraico l'esaltazione e la ricchezza della donna derivano dalla sua maternità, quindi la sterilità e la verginità sono considerate oggetto di disprezzo e motivo di pianto; si pensi ai drammi della figlia di Iefte che deve morire vergine (Gdc 11,37ss) o della sterilità di Anna (ISam l,4ss). Mala Vergine di Nazareth ha scelto questo stato di povertà radicale, perché non ha voluto "conoscere uomo" (Lc 1,34). Ma come il Signore

i

trasformò la situazione umiliante di Anna, rendendola feconda e donandole un figlio eccezionale (ISam l,19ss; 2,lss), così nel caso di Maria il Signore compì un portento analogo, operando il prodigio della fecondità verginale (Lc l,34ss.46ss). Le analogie tra la situazione di Anna e quella di Maria, oltre le strette corrispondenze letterarie tra i due loro cantici, rendono incontestabile la concretizzazione della povertà e la situazione umile e spregevole della madre del messia nello stato di verginità, certamente scelto per le esigenze del regno, sotto Fazione dello Spirito Santo. Anche se in modo inconsapevole, ossia senza rendersi conto pienamente del significato del suo gesto in vista dell'imminente inaugurazione del tempo messianico, Maria di Nazareth ha abbracciato lo stato di povertà radicale costituito dalla verginità, per trovarsi in sintonia con la novità che stava per nascere con la venuta del Cristo.

V - POVERTÀ PER IL REGNO — Tra le esigenze del regno inaugurato dal messia, la povertà radicale forma uno degli elementi più significativi. 11 profeta di Nazareth non solo ha mostrato con il suo esempio, fortemente stimolante, che la povertà concreta forma una condizione indispensabile del regno messianico, ma ha esagito dai suoi seguaci l'abbandono di tutti i loro beni e ha proclamato beati i poveri, perché di essi è il regno di Dio. Il regno appartiene ai poveri, è degli umili e dei miseri.

1. BEATI I POVERI! - Gesù all'inizio del suo primo grande discorso, come ci è riportato nel primo e nel terzo Vangelo, non fa altro che proclamare felici quanti sono membri del regno messianico. Queste persone in sostanza si riducono ai poveri, perché Luca ignora le beatitudini sulla misericordia e la bontà, riportate da Matteo dopo quelle sulla povertà evangelica (Mt 5,3-9; Beatitudine/Beatitudini).

Ma in concreto a chi allude Gesù quando dichiara felici i poveri? Si tratta dei miseri e degli indigenti, ossia delle persone che non hanno né casa né pane né vesti né medicine, oppure di coloro che non pongono la loro fiducia nelle ricchezze, anche se posseggono beni di fortuna? Su questo problema specifico le due redazioni evangeliche delle beatitudini divergono profondamente, perché, secondo Luca, Gesù proclama beati i poveri in senso sociale, mentre in base alla versione di Matteo sono dichiarati felici i poveri "nello spirito", ossia gli umili che non confidano nelle ricchezze ma solo in Dio Padre.

a. *La povertà in senso sociale* - Probabilmente il terzo evangelista riporta con maggior fedeltà le espressioni sulle beatitudini, uscite dalla bocca del Cristo storico (Lc 6,20ss). In base a tale versione il profeta di Nazareth dichiara felici i miseri, ossia quanti hanno fame e piangono nella povertà più assoluta; essi sono contrapposti ai ricchi, ai gaudenti, agli epuloni, dichiarati maledetti e perciò degni dei terribili "guai!" (Lc 6,24s). Si tratta perciò, con evidenza, dei poveri in senso sociale, simili a Lazzaro, i quali sono posti in antitesi con il ricco epulone (Lc 16,19ss), Queste persone sono evangelizzate dal Cristo, anzi si presentano come l'oggetto principale dell'azione messianica (Lc 4,18; 7,22): esse sono chiamate al banchetto escatologico e prendono il posto degli invitati ufficiali (Lc 14,21ss). Per tale ragione i poveri sono proclamati beati (Lc 6,20ss).

b. *La povertà "nello spirito"* - Nella redazione del primo Vangelo Gesù proclama beati i poveri *nello spinto* ossia i miti, gli afflitti e quanti hanno fame e sete della giustizia (Mt 5,3-6). Evidentemente con tale espressione il profeta di Nazareth specifica la categoria di poveri considerati felici; non tutti i poveri infatti devono essere ritenuti beati, ma solo quelli "nello spirito". Che cosa significa con precisione questa locuzione semitica, reperibile anche nei documenti di Qumran? Si tratta dei poveri in senso sociale o di un'altra specie di poveri?

L'espressione "nello spirito" non ricorre altrove nel primo Vangelo; essa tuttavia è simile alla locuzione "nel cuore", che è adoperata nella sesta beatitudine per indicare la purezza interiore, quella dell'animo (Mt 5,8). L'espressione "nel cuore" significa "nell'intimo", "nel segreto del proprio cuore" (cf. Mt 5,28; 9,4; 24,48). Anzi nel passo di Mt 11,29 troviamo un detto di Gesù molto simile a quello della prima beatitudine, come appare dal confronto dei

testi:
«Beati *i poveri* nello spirito» (Mt 5,3),
«(Io) sono *mite ed umile* di cuore» (Mt 11,29).

Come Gesù è segnato nel più profondo del suo essere dalla mitezza e dall'umiltà, così i figli del regno debbono essere caratterizzati dalla povertà interiore, cioè dell'animo. La locuzione "poveri nello spirito", anche se nel NT ricorre solo in Mt 5,3, più di una volta è adoperata nei documenti di Qumran: nella *Regola della guerra* (1QM 14,7) e negli *Inni* (1QH 14,3). Essa è una traduzione dell'espressione ebraica *'anwej rtìah* che indica l'atteggiamento spirituale dei servi del Signore, deboli e umili, che riportano vittoria dei superbi, degli empi, dei potenti, perché la loro fiducia e speranza è riposta in Dio (cf. 1QM 11,8-11; 14,4-12). Il Signore non abbandona i bisognosi, gli orfani, gli umili, i poveri (cf. 1QH 5,20-23); egli li libera da tutte le insidie di Belial (cf. 4QpPs 37,2.8-11).

Il *peser o* commento al Sal 37 è particolarmente prezioso per la retta comprensione della povertà nello spirito, perché presentata come sintesi di umiltà e di fiducia, quale caratteristica del popolo dei poveri, in antitesi con gli empi, i malfattori, i malvagi che vivono nell'opulenza. Il giusto, infatti, pur nella povertà (Sal 37,16), ripone la sua fiducia nel Signore (vv. 3.5.17), spera in lui (vv. 7.9); egli è il mite che possederà la terra, anche se ora è misero e indigente (vv. 11.14.22). I poveri del Signore si abbandonano alla fedeltà di Dio, mentre i prepotenti e gli empi non pongono in Dio la loro fiducia, ma confidano nelle loro grandi ricchezze (Sal 52,9s). Quindi la povertà nello spirito indica la profonda fiducia degli umili in Dio solo.

2. NECESSITÀ DELLA POVERTÀ VOLONTARIA - Data la specialissima relazione tra il regno di Dio e i poveri, appare logica e comprensibile la scelta dello stato di povertà per vivere in un rapporto di particolare intimità con il Signore e per essere membri del regno celeste. Se la felicità vera e profonda è riservata ai poveri, non c'è da stupirsi che Cristo richieda, dai suoi seguaci, l'opzione per la povertà.

a. *Gesù esige la povertà* - Il profeta di Nazareth ha dato l'esempio della povertà più eroica, quindi può chiedere ai suoi discepoli l'abbandono di tutte le ricchezze e di ogni bene temporale, per seguirlo in modo radicale. Se nella descrizione della chiamata dei primi discepoli non appare che Gesù abbia richiesto esplicitamente la scelta della povertà, gli evangelisti tuttavia annotano che questi pescatori abbandonarono la barca, le reti e il padre, per seguire il Maestro (Mt 4,20.22 e par.), anzi Luca annota che lasciarono tutto (Lc 5,11). Pietro ricorderà a Gesù di aver abbandonato tutto, come fecero i suoi compagni (Mc 10,28 e par.).

Nel detto del Signore, già menzionato, di Mt8,18s (= Lc 9,57s) il profeta di Nazaret esige dal suo seguace la condivisione della sua povertà più assoluta, per cui non può disporre né di un luogo di riparo, né di un guanciale o di un letto. Al ricco desideroso di ereditare la vita eterna, Gesù insegna la necessità di vendere tutti i suoi beni e di distribuirne il ricavato ai poveri (Mc 10,21 e par.), dopo averlo ammaestrato sul dovere religioso di osservare i comandamenti di Dio (Mc 10,17ss e par.). Nel *lóghion* di Lc 12,33 Gesù esorta a vendere tutte le ricchezze per esercitare la beneficenza verso i poveri. Inoltre dai suoi missionari Cristo esige l'esercizio della povertà più completa e radicale (Mc 6,8s e par.).

Anche se non tutti gli amici e discepoli di Gesù abbandonarono ogni loro bene e vendettero le loro ricchezze, perché tra di essi sono annoverate anche persone facoltose che sovvenivano al suo sostentamento e a quello degli apostoli (cf. Lc 8,3; 19,3ss; Mc 14,3; 15,43 e par.), però da tutti il profeta di Nazareth pretese il distacco dal denaro e la libertà dello spirito dinanzi alle ricchezze.

La prima comunità cristiana ha vissuto alla lettera l'esigenza della scelta della povertà radicale, perché Luca nei primi sommari degli Atti annota che i neoconvertiti vendevano quanto possedevano per portarne il ricavato agli apostoli, i quali lo distribuivano secondo il bisogno (At 2,44s; 4,32ss). Il levita Barnaba è presentato come un modello di spogliamento totale dei propri beni, perché vendette il campo di sua proprietà e ne consegnò l'importo agli apostoli

(At 4,36s). Con la scelta della povertà per il Cristo e il suo vangelo si realizza un affare intelligente, perché si acquista il più favoloso dei tesori, si compra la perla più preziosa che esista, simboli del regno celeste (Mt 13,44ss).

b. *La prospettiva del mistero pasquale* - Terminiamo la panoramica sulla teologia della povertà, illustrando brevemente un aspetto importante di tale tematica, che però non risalta a prima vista: la dimensione pasquale di questo stato, scelto per il regno. Il mistero del Cristo, infatti, nelle lettere paoline è presentato anche come una scelta di povertà radicale, ossia d'impotenza e di umiliazione suprema, per permettere a Dio di trasformare tale condizione misera in potenza, in ricchezza e in gloria; si tratta, quindi, del mistero pasquale nel suo duplice aspetto di annientamento e di glorificazione. In 2Cor 8,9 Paolo insinua tale prospettiva pasquale della povertà, perché presenta il mistero dell'opera salvifica del Cristo come un'azione di annientamento per rendere gli uomini ricchi della vita divina; tutta l'opera della grazia redentrice, dall'incarnazione alla morte e risurrezione, quindi, è vista in simile luce.

Queste chiare allusioni al mistero pasquale in fatto di umiliazione estrema o di auto-impoverimento del Dio della gloria con un fine e un termine di arricchimento o di glorificazione, trovano una incontestabile e palese esplicitazione nell'inno cristologico di Fil 2,5ss. Come abbiamo già accennato, questo brano presenta poeticamente, in una sintesi mirabile, tutta l'azione redentrice del Figlio di Dio, dalla sua incarnazione alla sua passione-morte e glorificazione, in prospettiva di umiliazione suprema concretizzata nello spogliamento della gloria divina e l'impoverimento supremo nella schiavitù della condizione umana fino alla morte di croce (aspetto negativo del mistero pasquale), con l'epilogo esaltante della glorificazione, davvero superiore a ogni immaginazione, mediante il dono del Nome di Signore *(Kyrios)* all'uomo Gesù.

Il credente che vuol diventare discepolo del Cristo, deve mettersi alla sequela di questo Maestro ripercorrendo le tappe della sua esistenza, rivivendo il suo mistero salvifico di glorificazione attraverso la passione e la morte. Non a caso Gesù, a chi vuol seguirlo, ricorda quale impresa ardua ed eroica costituisca simile gesto, perché costui dovrà condividere la povertà totale, senza pretendere di possedere neppure un letto o un guanciale (Lc 9,57 e par.).

Del resto la sequela del Cristo consiste nel camminare dietro a Gesù portando ogni giorno la propria croce, concretizzata nel perdere la vita su questa terra e nel rinnegare se stessi, rinunciando al desiderio di costruirsi fortune in questo mondo (Mc 8,34ss e par.). Perciò l'autentico discepolo per seguire il Cristo "odierà" non solo le persone più amate (il padre, la madre, la moglie e i figli), ma anche la propria vita (Lc 14,25ss); inoltre rinunzierà a tutti i propri beni, per possedere la vita eterna (Mc 10,28ss e par.). Il Signore, che abbassa i ricchi e i superbi, esalta i poveri e gli umili (Lc 1,52). Proprio così ha fatto con la Vergine Maria (Lc 1,48) e con il Figlio suo (Fil 2,5ss).

PREGHIERA

La Bibbia riporta molte preghiere, racconta di uomini che pregano e insegna a pregare. Tutto questo è normale e fa parte dell'esperienza religiosa di ogni popolo. L'originalità biblica non sta nella preghiera, ma nel "come" e nel "perché". Si può dire che tutta la Bibbia sia nata dalla preghiera, frutto di un ascolto di Dio: si risponde a Dio, si discute con Dio, si riflette davanti a Dio. Più che parlare di Dio, la Bibbia parla a Dio e riflette davanti a Dio. L'intera storia di Israele è attraversata dalla preghiera, che emerge in ogni punto della sua narrazione. Questo vale anche per il NT. Si comprende, perciò, come seguire il tema della preghiera significhi percorrere il cammino della Bibbia per intero. Ovviamente non ci è possibile. La prima parte (analitica e fenomenologica) della nostra ricerca sarà necessariamente una lettura episodica e frettolosa, ma non per questo superficiale, in grado in ogni caso di dare un sufficiente fondamento alla seconda parte (sintetica) in cui si cercherà di individuare le principali strutture costanti della preghiera.

I - LA PREGHIERA NELLA BIBBIA — Se si vuole scorgere l'alveo entro cui la

preghiera biblica scorre e prende forma e coglierne, quindi, l'originalità, si deve fissare con precisione il quadro teologico e antropologico che essa suppone, cioè il rapporto Dio, l'uomo, Spopolo e mondo [Cosmo]. È chiaro che non possiamo fare neppure questo. Molto sarà supposto. Basterà ricordare a modo di premessa che l'uomo biblico si rivolge a un Dio che si è fatto egli stesso Dio d'Israele e che ha fatto di Israele il suo popolo. Al tempo stesso, Jhwh non è soltanto il Dio di Israele, ma è l'unico vero Dio, creatore del mondo intero. L'elemento particolaristico e quello universalistico si affiancano: il Signore del mondo è proprio il Dio di Israele. Nel NT questo intreccio si approfondisce e si universalizza: il Dio del mondo si fa uomo e la chiesa non è più un popolo fra gli altri popoli, ma un popolo proveniente da tutte le nazioni.

1. IL VOCABOLARIO DELLA PREGHIERA - Il vocabolario biblico della preghiera è ampio e fluido. Oltre ad alcuni verbi, per così dire, tecnici quali *'atar* e *palai* (da cui il sostantivo *tefillah,* preghiera) nell'AT, e *proseichomai* e *déomai* nel NT c'è tutto un ventaglio di verbi e di espressioni che appartengono in primo luogo alle relazioni fra uomini e alla vita ordinaria: parlare, gridare, chiedere, supplicare, invocare aiuto, lodare, ringraziare, cercare. Già questo mostra che la preghiera biblica non è esclusivamente legata alla ritualità, ma scaturisce dalla vita, coprendo tutto l'arco delle sue manifestazioni.

2. LA PREGHIERA DI ABRAMO - Una prima grande figura di orante è Abramo. La sua è anzitutto la preghiera dell'obbedienza. «Eccomi» è la sua pronta risposta a ogni intervento di Dio. Ma c'è anche la preghiera della domanda e del lamento: «Mio Signore Dio, che cosa mi darai? Io me ne vado senza figli e 'erede della mia casa è Eliezer di Damasco. Non mi hai dato discendenza e un servo sarà il mio erede» (Gen 15,2-3).

Particolarmente rivelatrice t i come l'uomo biblico si pone davanti a Dio è la lunga preghiera di intercessione per Sodoma e Gomorra (Gen 18,23-32). Il tratto che più colpisce è che Dio e l'uomo sono di fronte come due persone: parlano e discutono familiarmente. Un uomo vivo, un uomo vero incontra il Dio vivo e vero. La polvere sta di fronte alla roccia, e tuttavia la confidenza è più forte del timore e supera la distanza: «Vedi come oso parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere». Se ci chiediamo quale sia la radice di questa insolita preghiera, rispettosa e insieme confidente, dobbiamo rispondere che è la "fede. Solo da una fede profonda scaturisce una preghiera ardita. Oltre che familiare, la preghiera di Abramo è insistente. Abramo insiste, cortese ma fermo. Non prega per sé, ma intercede per gli altri. Come tutti i grandi uomini di Dio, Abramo è un intercessore.

C'è, infine, un ultimo tratto, forse il più originale: Abramo pone a Dio un problema: «Davvero farai perire il giusto con l'empio?». In altre parole, Dio si regola in base alla malvagità dei molti o in base alla giustizia dei pochi? Un piccolo numero di giusti non potrebbe aver tanto peso da indurre Dio a risparmiare la città? Già qui si intravede come per la Bibbia la preghiera sia il luogo privilegiato della rivelazione e della riflessione teologica, della ricerca e della scoperta del mistero di Dio.

3. LA PREGHIERA DI MOSÈ E IL CANTO DEI LIBERATI - Un'altra grande figura di orante è Mosè, che la tradizione biblica presenta come il mediatore tra Dio e la comunità e come il modello dell'intercessore. Sono le sue mani alzate che ottengono la vittoria contro Amalek (Es 17,8-13): «Quando Mosè alzava le mani, Israele era il più forte, ma quando le abbassava era più forte Amalek». Più volte nel deserto egli intercede per il peccato del popolo, sollecitando il perdono (Es 32,11-14.30-34; Nm 14,10-20; 16,22; 21,7). E si ricorda con compiacenza che Dio gli parlava a faccia a faccia, come ad un amico, come ad un uomo di fiducia (Nm 12,6-8; Es 33,11; Dt 34,10). Significativa più di ogni altra è la preghiera di intercessione di Es 32. Siamo al cuore della preghiera biblica. È una preghiera drammatica, quasi una lotta fra Mosè e Dio, e i suoi argomenti seguono lo schema classico della supplica: si fa appello all'amore di Dio (questa nazione è tuo popolo), alla sua fedeltà (ricordati delle promesse), alla sua gloria (che diranno le nazioni se abbandoni il popolo che ti appartiene?). La conclusione è la vittoria della preghiera: «Dio abbandonò il proposito di nuocere al suo popolo»

i

(Es 32,14). In apparenza è Dio che ha mutato parere, nella realtà è Mosè che ha cambiato opinione, passando dal Dio della collera al Dio del perdono. La preghiera muta l'uomo, non Dio. Pregando, Mosè ha scoperto il vero volto di Dio, un volto di fedeltà e di perdono, e ha saputo leggere nel giusto modo il peccato del suo popolo. «La preghiera è stare davanti a Dio per scoprire queste fonti profonde dell'amore anche in situazioni in cui, secondo la logica storica, dovrebbe funzionare lo schema del peccato, castigo e maledizione».

Nella storia di Mosè e dell'Esodo non c'è soltanto la preghiera della supplica e dell'intercessione, c'è anche la preghiera della meraviglia e della gioia di fronte al dispiegarsi della potenza di Dio e della salvezza. Ne è un ottimo esempio il canto di Es 15, che è insieme narrazione e preghiera. Ancora una volta siamo condotti al centro della preghiera biblica, che qui rivela alcune delle sue caratteristiche più suggestive. Mentre Es 14 è una semplice narrazione in prosa del puro fatto "storico", il c. 15 esprime invece la reazione del popolo di fronte al gesto di Dio, una reazione talmente ricca che non può esprimersi che in poesia. La preghiera predilige la poesia, che non è semplicemente una forma letteraria più raffinata, ma un'espressione della totalità della persona. Sentiamo vibrare la fede, l'entusiasmo, la gioia, la lode e l'ammirazione. Tutte le componenti delle persone sono tese nello sforzo di esaltare il gesto di Dio e di rispondervi. Il canto di Es 15 è un inno costruito a cori alterni, uno laudativo (vv. 2-3.6-7.11.18) e l'altro narrativo (vv. 1.4-6.8-10.12-17). Il coro che loda suppone le parole del coro che racconta. La preghiera nasce da una storia, da un gesto di Dio accaduto e fissato nella memoria, e nel contempo lo supera, cogliendo nel singolo gesto divino una costante, che si presenta come una chiave di lettura per il presente e come una promessa aperta sul futuro.

4. LA PREGHIERA DI UN PROFETA: GEREMIA - Certamente tutti i profeti sono stati uomini di profonda preghiera, ma le testimonianze che ci hanno lasciato non sono in proposito molto abbondanti. Nel c. 19 del primo libro dei Re si racconta l'incontro di Elia con Dio sul monte Oreb. In fuga dalla regina Gezabele e avvilito per l'abbandono di tutti, il profeta si lamenta: «Ora basta, Signore, prendi la mia vita! Sono rimasto solo e tentano di togliermi la vita» (19,4.10.14). E il Signore: «Su, ritorna sui tuoi passi» (19,15). Il lamento di Elia è la preghiera di un uomo scoraggiato che sente l'inutilità della propria missione. Ma la risposta di Dio apre alla fiducia e al futuro. Nella preghiera si aprono nuove possibilità.

Nel libro di Amos leggiamo una breve preghiera di intercessione, semplice e commovente: «Perdona, Signore, come potrà resistere Giacobbe? È tanto piccolo!» (7,2). Nel secondo e nel terzo libro di Isaia troviamo sviluppati diversi generi di preghiera: il cantico della lode (42,10-17; 45,20-25), la supplica penitenziale (59,1-20), la riflessione sulla storia del popolo (63,7-64,11).

Ma è soprattutto A Geremia che ci lascia intravedere il suo intimo e personale rapporto con Dio. La sua preghiera è strettamente legata allo svolgimento della sua missione profetica e nel contempo è profondamente personale. Costituisce uno dei vertici della spiritualità biblica.

Il libro di Geremia è disseminato di confessioni/preghiere, nelle quali il profeta ci apre il suo animo. Costituiscono una lettura preziosa, perché ci fanno conoscere le sofferenze, le delusioni, le crisi di un autentico uomo di fede. Si tratta di preghiere, non di semplici sfoghi, perché nascono dalla consapevolezza che Dio è in causa. Discutono con Dio e lo interpellano [Psicologia III]. I passi principali sono 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18.

La lettura di questi passi mostra che il profeta sperimenta l'emarginazione da parte degli uomini e cosa ancor più sconvolgente il "silenzio" di Dio. Una duplice solitudine: di fronte al popolo (che ama profondamente) e di fronte a Dio (per servire il quale ha lasciato tutto). A motivo della parola che annuncia, Geremia è diventato «oggetto di litigio e di contrasto per tutto il paese» (15,10). Ma questa solitudine gli pesa, ed è ingiusta. Desidererebbe rapporti sereni e distesi, e invece Dio lo chiama a proclamare una parola di giudizio, che suscita contese e divisioni. Nessuna meraviglia se in questa situazione sorprendiamo il profeta a interrogarsi sulla sua vocazione e a lamentarsi con il suo Dio: «Mi hai sedotto, Jhwh, e mi

sono lasciato sedurre sono diventato oggetto di scherno ogni giorno, ognuno si fa beffe di me» (20,7ss). Non che il profeta sia veramente pentito della scelta fatta. I suoi propositi di abbandono sono soltanto il segno di un momentaneo smarrimento. La fedeltà alla sua vocazione e l'attaccamento al proprio Dio non l'abbandonano mai seriamente. Più semplicemente, nei momenti di maggiore abbattimento, il profeta desidererebbe un po' di comprensione almeno da parte del suo Dio. Ma anche da lì viene (o sembra venire) la solitudine.

Si rilegga con attenzione 20,7-18. È veramente la preghiera di un uomo che ha messo in gioco tutto se stesso, che paga, che vorrebbe che almeno Dio fosse dalla sua parte, ma alle volte anche Dio sembra da un'altra parte. È una preghiera/discussione. Gli avversari lo deridono dicendo: «Dov'è la parola del Signore? Si compia una buona volta!» (17,15). Di fronte a queste derisioni Geremia è solo e impotente, disarmato. Perché Dio non interviene? Il profeta ha creduto alla promessa udita nel momento della vocazione: «Io sarò con te per proteggerti» (1,8). Ma ciò che è accaduto, e continua ad accadere, sembra smentire quella promessa. Dio sembra non essere di parola. È alla luce di questa esperienza che comprendiamo un'altra forte espressione del profeta, quasi blasfema: «Tu sei diventato per me un torrente infido, dalle acque incostanti» (15,18b). Per comprendere che cosa significhi un torrente infido occorre leggere Giobbe 6,15-20: «I miei fratelli mi delusero come un torrente: d'inverno erano coperti di ghiaccio e su di loro si ammonticchiava la neve ma quando venne l'estate scomparvero. Le carovane mutano cammino. I viandanti di Saba li sospirano ma giunti sul luogo non trovano nulla». Ci sono torrenti che al tempo delle piogge invernali sono gonfi di acque abbondanti, ma poi nell'estate si disseccano. Non ci si può fidare di loro: nel momento del caldo e della sete ti abbandonano. Così sembra essere al profeta la promessa di Dio. Evidentemente Geremia si era immaginato in modo molto diverso la presenza di Dio al suo fianco. Ed è proprio qui il punto, è qui la "purificazione" a cui Dio vuole condurlo. La promessa di Dio e la sua fedeltà sono diverse da come l'uomo le pensa e da come le programma. È la grande svolta a cui Dio vuole che giunga il suo profeta. Geremia è invitato a "convertirsi": una conversione profonda, "teologica" (nel modo di pensare Dio) prima e più che morale (nel comportamento). Attraverso la crisi la preghiera conduce l'uomo alla conversione.

Ma quanto abbiamo detto è solo un aspetto della preghiera di Geremia. Nella sua preghiera c'è anche dell'altro. Il profeta sperimenta con altrettanta forza la gioia e la sicurezza. Discute con il suo Dio, è vero, e vorrebbe smettere tutto: «Pensavo: "Non mi ricorderò di lui, non parlerò più in suo nome"» (20,9a). Ma poi scopre nel profondo della sua anima una fedeltà che non gli permette di smettere, un amore alla "parola" che nessuna smentita riesce a distruggere: «Ma nel mio cuore c'era un fuoco ardente mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (20,9b). Nella preghiera di Geremia ci sono, accanto al lamento, anche le confidenze della gioia, della fede, della speranza ritrovata: «Tu invece, Signore, mi conosci, mi vedi, scruti il mio cuore e sai che è con te» (12,23); «Quando mi sì presentarono le tue parole io le divorai: la tua parola fu per me una meraviglia, una gioia nel cuore» (15,16); «La mia speranza sei tu» (17,14).

Come tutti i grandi uomini di Dio, Geremia sperimenta nella preghiera pur nella sofferenza, nell'abbandono e nel rifiuto il miracolo di una speranza indistruttibile e di una inspiegabile serenità.

5. LA PREGHIERA DI GIOBBE - In apertura di libro, nella sezione in prosa, cogliamo sulle labbra di Giobbe la preghiera della fede pura e della totale rassegnazione: «Nudo uscii dal seno di mia madre e nudo vi ritornerò; il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore» (1,21). Giobbe è come una "statua di fede".

Ma lungo il dibattito in poesia troviamo una preghiera diversa, quella della "notte oscura" e della crisi, una preghiera che sale dal profondo dell'amarezza e dell'angoscia (10,1): 7,7-21; 9,28b-31; 10,1-22; 13,20-14,22; 30,20-23.

Gli interrogativi si susseguono concitati: perché la sofferenza contro un innocente? Come Dio può ancora dirsi giusto? Perché si accanisce contro un

uomo? Giobbe sperimenta Dio quasi come il nemico («Tu sei duro avversario e con la forza delle tue mani mi perseguiti»: 30,21) e lo supplica: «Lasciami!» (7,16.19; 14,6). Si direbbe una preghiera alla rovescia. Di solito l'orante dice a Dio: «Affrettati». Giobbe dice: «Lasciami». Nella sua preghiera c'è qualcosa di più dell'angoscia: egli è sempre sulla soglia della rivolta, senza però mai giungere a varcarla. Giobbe tenta in tutti i modi di capire. Forse che Dio Io ha dimenticato o si è stancato di lui (7,20)? Forse che Dio è cambiato (30,21)? Parole e sentimenti sono un alternarsi di atteggiamenti contraddittori. Ora Giobbe sembra lasciarsi andare rassegnato e stanco (29,4). Ora tenta di far ragionare Dio (10,8). Ora ironizza con infinita amarezza (7,20). Assume, persino, atteggiamenti di sfida (10,2). Ma il lettore attento si accorge che al fondo di tutto c'è un filo ostinato, costante: la fiducia in Dio (16,19-20; 17,3; 19,25): «Sei tu la mia garanzia presso di te» (17,3). È questa la fede di Giobbe: una fede a cui non è permesso rifugiarsi in costruzioni teologiche astratte e rassicuranti, ma è costretta ad accettare la sfida dei fatti. Giobbe si pone alla ricerca di Dio non partendo dalle formule create dalla tradizione, ma partendo dal suo mondo pieno di dolore. Quando finalmente Dio, ripetutamente chiamato in causa, interviene, non risponde, ma interroga: Dio conduce l'uomo su nuove strade per liberarlo dalle sue false pretese. Non è Dio che deve cambiare, ma l'uomo: questa è l'intenzione profonda della preghiera, il suo approdo finale.

Quella di Giobbe è una preghiera viva, reale, che nasce dallo scontro fra la teologia e l'esperienza, fra ciò che l'uomo pensa di Dio e ciò che egli veramente è. Nel suo ostinato dibattito con Dio e davanti a Dio, Giobbe giunge a liberare il mistero di Dio dalle anguste strettoie di certa teologia. E così, ancora una volta, la preghiera appare essere il luogo privilegiato della rivelazione, ovverosia del passaggio da quello che si pensa di Dio a quello che egli veramente è. Nella preghiera il mistero viene ricuperato e ripresentato in tutta la sua sconcertante grandezza. La conclusione, alla fine del libro, è ancora la preghiera della fede nuda e della rassegnazione, come all'inizio, ma quanto cammino, fra i due momenti! Là una fede non ancora purificata dalla crisi, qui il silenzio di fronte al mistero, al quale Giobbe si abbandona interamente: «Mi tappo la bocca con la mano» (40,4); «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (42,5).

6. LA PREGHIERA DEI SALMI - I salmi costituiscono un punto di osservazione privilegiato per cogliere l'anima profonda della preghiera biblica. Composti lungo tutta la storia di Israele, traducono in preghiera la storia del popolo di Dio. Raccontano la reazione di Israele di fronte ai gesti del Signore e ai casi della vita. Sono preghiere che nascono dalla storia e dalla vita, lette alla luce della fede, nella consapevolezza, cioè, che Dio è in azione e che tutto direttamente o indirettamente rinvia a lui. Nata dalla fede e risposta a un Dio che agisce nella vita, la preghiera dei salmisti non è mai una evasione dalla vita.

I salmi non sono da leggersi alla stregua di confidenze autobiografiche, ma come preghiere composte per la liturgia. Questo però non significa che siano dei formulari impersonali e astratti. Al contrario, l'accento spontaneo è assai vivace. Sono composizioni profondamente sentite, «uno specchio dei problemi, dei drammi, delle gioie di tutto un popolo». Nella Bibbia anche la preghiera liturgica è preghiera vissuta, preghiera che si alimenta all'esistenza nelle sue diverse situazioni.

Non è sempre facile nei salmi distinguere fra la dimensione personale e la dimensione comunitaria. Ma proprio questa oscillazione è significativa di come l'uomo biblico si pone di fronte alle situazioni: pienamente inserito nella comunità, le vicende del popolo risuonano profondamente nel suo animo e si fanno esperienza personale, e le esperienze personali si allargano fino a raggiungere quelle del popolo. In ogni caso, il problema personale è sempre vissuto e interpretato alla luce della storia della salvezza. Così l'uomo biblico in famiglia o al tempio prega Dio nell'intimo, ma sempre in relazione con la storia del suo popolo.

Molti sono i generi dei salmi, ma non è qui il caso di analizzarli compiutamente. Oltretutto la differenza dei generi non deve mettere in ombra la

loro unità. Nella sostanza e per il nostro scopo i generi sono riconducibili a tre, come tre sono le situazioni fondamentali della vita: la gioia, la lode e il ringraziamento; il dolore, il lamento e la supplica; la riflessione sui problemi dell'esistenza. Così abbiamo gli inni di lode, i salmi di supplica e i salmi sapienziali. Il salterio è la preghiera dell'uomo che loda, chiede, riflette davanti a Dio. Inni e suppliche, gioia e lamento, scorrono in parallelo, perché così è la vita.

La struttura normale dell'inno è semplice: si inizia invitando alla lode di Dio, se ne dà la motivazione, si conclude invitando di nuovo a lodare Dio. L'inno non è una lode che celebra gli attributi astratti di Dio, ma una celebrazione dei suoi gesti storici: la creazione, la liberazione e la provvidenza. Il gesto creatore di Dio non è una semplice premessa alla storia della salvezza, ma ne è il primo gesto, quello fondamentale, modello di tutti gli altri. Ed è un gesto che continua: tutte le mattine Dio si ricorda di far uscire il sole e tutte le primavere si ricorda di mandare la pioggia. Così l'uomo biblico si trova circondato, costantemente e da ogni parte, dal dono. E il ricordo dei grandi gesti salvifici del passato si trasforma non solo in lode e in gratitudine, ma in speranza. L'inno essenzialmente costruito sul dono e sul ricordo è una preghiera *aperta*, che guarda contemporaneamente indietro e in avanti: il passato viene ricordato per aprire il presente alla fiducia e al futuro. Gli inni sono una preghiera *ottimista*: in essi la fede nel Dio creatore, provvidente e liberatore, si esprime senza l'ombra di una reticenza. Manifestano una fede solida, ancorata alle sue certezze: Dio è il creatore che ha fatto bene l'uomo e ogni cosa (Sal 8 e 104), veglia sempre sui suoi fedeli (Sal 33 e 92), si prende cura del suo gregge (Sal 23), difende il suo popolo (Sal 27), retribuisce secondo giustizia (Sal 77), manifesta costantemente il suo amore agli uomini (Sal 103). Gli inni sono essenzialmente una preghiera *contemplativa-,* non chiedono nulla, ma cantano la gioia, l'abbandono in Dio, «il ringraziamento per il semplice fatto che egli esista»

Ma accanto ai salmi della lode e della fede intatta ci sono i salmi dello sconforto e dell'angoscia. I compilatori del Salterio non hanno esitato a porre questi due generi l'uno accanto all'altro, come sono nella vita. L'esistenza umana presenta questi due volti contrastanti, e giustamente la preghiera se ne fa carico. La situazione vitale della supplica è ben delineata nella soprascritta redazionale al Sal 102: «Preghiera di un ammalato stanco, che sfoga davanti a Dio la sua angoscia». Anche la struttura del salmo di supplica è normalmente semplice: si inizia con una accorata invocazione, si prosegue raccontando il caso penoso in cui il singolo e la comunità si trovano, si adducono le motivazioni per cui Dio deve intervenire e spesso, infine, si conclude con un ringraziamento.

L'invocazione ripropone continuamente gli interrogativi di ogni uomo nel dolore, non raramente di fronte a un Dio che sembra non curarsene: perché? Fino a quando? Fino a quando, Signore, starai a guardare? (Sal 35,17; 6,4; 13,2-3; 35,17; 42,10; 43,2; 90,13). Il ventaglio dei casi raccontati è ampio e vario e tocca tutti i settori della vita: la malattia, il pericolo di morte, la calunnia, la sconfitta, le calamità naturali e sociali, l'esilio. La cosa che maggiormente provoca il lamento non è la sofferenza in quanto tale, ma il silenzio di Dio che essa sembra sottendere. Quello che tormenta il credente è non solo la persecuzione o l'esilio, ma il gioire dei malvagi, il loro prendersi gioco di Dio. Il salmista sembra alle volte più preoccupato della gloria di Dio che della propria sorte. L'aiuto di Dio è sollecitato sulla base di motivazioni che coinvolgono i suoi attributi: bontà, misericordia e fedeltà. Normalmente la supplica non finisce con il grido del malato o del perseguitato, ma col ringraziamento. Si ringrazia ancor prima di aver ottenuto (Sal 140,14; 22,25ss). E questo significa che, al di là di tutto, domina la fiducia. Così anche la supplica è una preghiera aperta, fiduciosa, incamminata verso un superamento, «diversamente da quanto accade nelle parallele orazioni orientali antiche ove dominano la pura protesta, la nausea della vita, l'eccesso di sfiducia, il silenzio divino vanamente sollecitato»

Tuttora ebrei e cristiani pregano con i salmi, trovando in essi una forza di coinvolgimento che non è facile sperimentare altrove. Ciò è senza dubbio dovuto al fatto che i salmi hanno saputo toccare le corde più profonde e costanti dell'uomo e della vita, e cosi le loro parole, i loro simboli e i loro sentimenti

i

parlano all'uomo di ogni epoca e di ogni cultura. Ma c'è anche una ragione di fede. I credenti ritengono che i salmi sono parole di Dio all'uomo prima che parole dell'uomo a Dio. È Dio stesso che suggerisce quanto vuol sentirsi ridire. Gesù e i primi cristiani hanno pregato con i salmi, rileggendo nelle antiche preghiere di Israele le loro proprie esperienze. Gesù non ha solo pregato con i salmi e non solo si è in essi ritrovato, ma li ha, per così dire, compiuti. È alla luce di questo compimento che il cristiano, oggi, continua a pregare con i salmi.

7. LA PREGHIERA DI GESÙ - Descrivendo la preghiera di Gesù non abbiamo qui alcuna preoccupazione di distinguere fra ciò che risale a Gesù e ciò che appartiene alla redazione degli evangelisti, né ci importa distinguere fra vangelo e vangelo. Semplicemente raccogliamo i tratti principali che risultano dall'insieme delle testimonianze.

La tradizione sinottica ricorda che nel ritmo incalzante della giornata di Gesù c'era posto per la preghiera: come annota Marco (1,35; 6,46), Gesù pregava al mattino presto o alla sera tardi dopo aver congedato la folla. E ha pregato in tutti i momenti più importanti e decisivi della sua rivelazione e della sua missione: al battesimo (Lc 3,21) e alla trasfigurazione (Lc 9,28), nel Getsemani e sulla croce, prima di eleggere i dodici (Lc 6,12), prima della confessione di Pietro a Cesarea di Filippo (Lc 9,18), prima di compiere i miracoli (Mc 6,41; 7,34; 8,6-7; Gv 11,41-42), nella cena prima della passione (Gv 17). Un primo tratto che tutte le testimonianze confermano è che Gesù si rivolgeva sempre a Dio invocandolo con il nome di "Padre". La preghiera di Gesù è anzitutto filiale. Marco (14,36) ricorda che Gesù si rivolgeva a Dio chiamandolo "Abbà" (babbo), termine confidenziale usato dai figli per rivolgersi familiarmente al padre, ma mai usato nella preghiera per invocare Dio. Osando chiamare Dio "Abbà", Gesù svela la relazione singolarmente unica che lo lega a Dio. La preghiera di Gesù è il suo essere Figlio che affiora alla coscienza e si traduce in colloquio. Consapevole della sua filiazione divina, mistero unico, irripetibile, non condivisibile, Gesù si ritira a pregare nella solitudine, solo davanti al Padre. Questa preghiera nella solitudine esprime la sua comunione unica col Padre e la sua nostalgia del Padre.

Ma proprio perché filiale ed è un secondo tratto costante la preghiera di Gesù è obbediente. È insieme la preghiera del *Figlio* e del *servo del Signore.* Già nel termine "Padre" sono incluse ambedue le dimensioni: la familiarità e la sottomissione. Nella preghiera del Getsemani, dove più chiaramente che altrove esprime la sua confidenza di Figlio ("Abbà"), Gesù esprime con altrettanta forza la sua obbedienza: «Tuttavia non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu» (Mc 14,36). Coscienza della propria filiazione e totale dipendenza sono i due poli della preghiera di Gesù, e sono ancor prima le strutture essenziali della sua persona. La preghiera di Gesù scaturisce, e non poteva essere diversamente, dalla profondità del suo essere. Nella preghiera si svela ciò che si è [Psicologia V].

Il fatto che la preghiera di Gesù si collochi nei momenti cruciali della sua missione rivela poi una terza dimensione: nella preghiera Gesù riscopre la *propria missione* e ritrova la nitidezza delle proprie scelte. Si sottrae, ad esempio, alla folla che lo cerca per trattenerlo, mentre la sua missione gli impone di andare altrove (Mc 1,38; Lc 4,42-43). Dopo la moltiplicazione dei pani costringe i discepoli ad allontanarsi dalla folla entusiasta e si ritira nella solitudine a pregare (Mc 6,46), sottraendosi al tentativo di farlo re (Gv 6,15). Nel Getsemani supera con la preghiera l'angoscia e la paura, consegnandosi totalmente alla volontà del Padre (Mc 14,32-42). Specialmente Luca [III, 3] mostra che la preghiera non è un episodio tra gli altri della vita del Maestro, ma una dimensione costante ed essenziale della sua missione. E come già per le grandi figure dell'AT, anche per Gesù la preghiera è il luogo privilegiato della rivelazione, come mostrano gli episodi del battesimo, della trasfigurazione e della confessione messianica di Pietro. La preghiera è l'atmosfera che normalmente accompagna le rivelazioni di Dio. La preghiera di Gesù manifesta, inoltre, la sua costante attenzione alla "parola", la sua meditazione delle Scritture. Una preghiera, dunque, di ascolto e di ricerca. Non raramente le sue parole contengono reminiscenze delle Scritture e si rifanno alle esperienze del passato. Sulla croce Gesù fa sua la domanda del giusto sofferente del Sal 22 (Mc 15,34) e il fiducioso abbandono del Sal 31,6 (Lc

23,46). Nell'esperienza dei due giusti del passato Gesù legge la propria e la comprende.

Non mancano nei vangeli espressioni esplicite della preghiera di Gesù, che ne rivelano ancor più chiaramente le forme, i contenuti e le intenzioni. Al primo posto la preghiera di *benedizione,* lode e contemplazione. Sui cinque pani e i due pesci, che poi vengono moltiplicati e distribuiti, Gesù «pronuncia la benedizione» (Mc 6,41), e così nella istituzione dell'eucaristia (Mc 14,23). La benedizione *(berakah,* tradotta nel NT con *eucharistia* o *eulogia)* è nell'ebraismo la preghiera per eccellenza: fissa il senso e il contesto di ogni altra preghiera e manifesta la concezione che l'ebreo ha del mondo e degli altri. Esprime riconoscimento, ringraziamento e ammirazione. Scaturisce da un sentimento acuto del dono di Dio e si conclude nella fraternità. Pronunciando la benedizione, l'ebreo rinuncia a considerarsi proprietario dei beni che lo circondano e rinuncia a farsene un possesso esclusivo. Il vero proprietario è Dio che ne fa dono a tutti i suoi figli. Così la benedizione è nel contempo riconoscimento di Dio, visione del mondo (accolto e goduto nella gioia in quanto dono continuo dell'amore di Dio) e impegno di fraternità. La preghiera di Gesù ha respirato questa atmosfera, assai viva nel giudaesimo del suo tempo, e i vangeli ne hanno conservato le tracce.

Una bellissima preghiera di benedizione è quella riportata da Matteo (11,25-26) e Luca (10,21): «Ti ringrazio, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai saggi e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché questa è la tua volontà». Il verbo greco *exomologein* significa riconoscimento, ringraziamento, lode, gioia e ammirazione. Il motivo di questa benedizione di Gesù è che egli scorge nell'esperienza che sta vivendo e cioè nel fatto che i maestri e le autorità religiose lo rifiutano, mentre la gente semplice lo accoglie il compiersi del disegno di Dio, che procede per vie diverse da quelle della saggezza umana. Gesù ne è ammirato. La preghiera di lode nasce in chi sa vedere nella propria storia la presenza di Dio che opera meraviglie. Preghiera di benedizione è anche quella pronunciata da Gesù sulla tomba di Lazzaro (Gv 11,41): «Padre, ti benedico perché mi hai ascoltato. Sapevo che sempre mi ascolti». Colpisce in questa preghiera il tono di sorprendente serenità, di pace, di incondizionata sicurezza. È la preghiera del Figlio che si sa amato dal Padre e sa che questo amore è dono ("ti ringrazio").

Accanto alla preghiera della lode e della benedizione, la preghiera della *domanda.* Si tratta, per lo più, di una domanda ecclesiale, apostolica: Gesù prega perché la fede di Pietro non venga meno (Lc 22,32), perché il Padre invii lo Spirito (Gv 14,16), per il perdono dei suoi crocifissori (Lc 23,34). Di ampio respiro ecclesiale è soprattutto la grande preghiera sacerdotale di Gv 17. Gesù fissa lo sguardo nella Trinità per poi rivolgerlo ai discepoli: il percorso va dalla comunione trinitaria all'unità della chiesa. Al centro della preghiera c'è un nucleo io-tu, cioè la mutua comunione tra il Padre e il Figlio, un nucleo che però si apre in un progressivo movimento di espansione: i discepoli (17,11), tutti i credenti (17,20-21) e il mondo (17,23). Gesù prega perché la partecipazione al nucleo io-tu sia estesa alla chiesa: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità. L'amore col quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (17,21.23.26). Gesù prega perché la comunità dei credenti sia immessa nel dialogo trinitario: non semplice- mente perché i discepoli siano uniti fra loro, ma perché la loro unità sia il prolungamento reale, storico, visibile della comunione d'amore che costituisce il mistero di Dio.

La preghiera del Getsemani è la più umana e la più drammatica delle preghiere di Gesù (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,40-46). È una preghiera di supplica, come ne abbiamo tante nei salmi. È tipico di Marco presentare Gesù in tutto lo spessore della sua umanità: i verbi che qui utilizza indicano sgomento, angoscia, tristezza, quasi un disorientamento (14,33-34). «La mia anima è triste, da morirne: rimanete qui e vegliate» (14,34): questa espressione rinvia al Sal 42,6 (la preghiera di un esule che si sente lontano dal Signore, abbandonato) e a Giona 4,9 (la tristezza del profeta che non capisce più il piano di Dio). Gesù rivive nella sua umanità il disorientamento di chi si sente abbandonato da Dio (nel quale,

i

tuttavia, continua a confidare), di chi urta contro un piano di salvezza che sembra smentirsi. In questa situazione analoga a quelle di Giobbe, di Geremia e di tanti salmi nasce la preghiera della supplica. La supplica di Gesù esprime, al di là di tutto e nonostante tutto, confidenza, consapevolezza del proprio rapporto filiale: Abbà (Mc 14,36). L'invocazione iniziale («Padre, tutto è possibile a te») è un pieno riconoscimento dell'amore e della potenza di Dio, ma è proprio da questo riconoscimento che sgorga l'implorazione: «Allontana da me questo calice». Se Dio è buono e onnipotente, perché non interviene? Ma dopo il dibattito e il tentativo di sottrarsi alla propria via, ecco la fiducia rinnovata, l'abbandono senza riserve, l'accettazione incondizionata: «Tuttavia non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu». La supplica nasce dall'angoscia e si conclude nella fiducia.

La conclusione di questa nostra rapida panoramica è che Gesù ha utilizzato le diverse forme della preghiera biblica: la lode e il ringraziamento, la ricerca della volontà di Dio, la domanda e la supplica, ma non troviamo mai sulle sue labbra la preghiera della colpa e del perdono:
«Gesù prega come qualcuno che non conosce peccato».

8. IL "PADRE NOSTRO" - Il *Padre nostro* ci è giunto nelle redazioni di Matteo (6,9-13) e di Luca (11,2-4), più ampia e strutturata la prima, più breve e informe la seconda. Non è qui il luogo di discutere sulla maggiore o minore antichità e originarietà dell'una o dell'altra. Diverse sono l'estensione e la forma, ma molto meno la sostanza. Probabilmente Luca ha maggiormente conservato il tenore primitivo (cioè l'ampiezza, la forma e il tono), mentre Matteo ne ha esplicitato il senso, imprimendovi un carattere più liturgico in conformità alle preghiere ebraiche. In questo nostro commento privilegiamo la formulazione di Matteo, perché più ampia. Il contesto di Luca è però probabilmente originario, mentre quello di Matteo è artificioso. Secondo Luca i discepoli sono colpiti dal rapporto che intuiscono esserci tra Gesù e Dio e desiderano entrare anch'essi in questo circuito di amore (11,1). La preghiera che Gesù insegna sgorga dalla sua preghiera personale.

Il *Padre nostro* di Matteo si apre con una invocazione e si snoda poi in sette domande: le prime tre hanno come oggetto il regno, le ultime tre il perdono e la vittoria sul male, al centro c'è la richiesta del pane di ogni giorno. Giustamente si è osservato che queste domande hanno molti paralleli nelle preghiere bibliche e giudaiche. La preghiera insegnata da Gesù è profondamente radicata nelle tradizioni del suo popolo. Ma se le pietre sono antiche, nuova è la costruzione che ne risulta. Le singole domande si possono rintracciare nella pietà biblica e giudaica, ma non radunate tutte insieme, né formulate con tale essenzialità.

«*Padre*» è il nome di Dio. L'uomo può rivolgersi a Dio come un figlio, chiamandolo familiarmente Padre, come ha fatto Gesù. La familiarità del rapporto con Dio che nasce nei cristiani dalla consapevolezza di essere figli nel Figlio è ricordata più volte nel NT (cf., ad es., Ef 3,11-12), ed è considerata una nota nuova e liberante, dono dello Spirito (Gal 4,6; Rm 8,15). Il vocabolo che la esprime è *parresia,* che possiamo tradurre con "disinvolta e confidente familiarità". La novità non sta nel rivolgersi a Dio con l'appellativo di Padre, ma nel poter rivolgersi a lui con lo stesso tono di Gesù, figli nel Figlio, aspetto questo che Luca col suo semplice "Padre", senza aggiunte, sembra sottolineare più chiaramente: il discepolo si rivolge a Dio chiamandolo semplicemente "Padre" ("Abbà"), come Gesù. Il semplice vocativo "Padre" è infatti il modo costante con cui Gesù si rivolge a Dio.

La paternità di Dio si esprime al plurale: Padre «*nostro*». Il suo amore è per tutti e invita gli uomini, a radunarsi. È insofferente delle discriminazioni: fa sorgere il sole sopra i buoni e sopra i cattivi (Mt 5,44-45). Si noti l'uso del plorale anche nella domanda del pane del per dono e della prova. In ogni sua richiesta il discepolo deve pesare all'intera comunità. La preghiera cristiana è una preghiera "espropriata".

Ma il nome Padre a Matteo non basta. Aggiunge *«che sei m i cieli»,* richiamando in tal modo la trascendenza e l'alterità di Dio: Dio è vicino e lontano, Padre e Signore. Cigni autentico rapporto religioso risulta di confidenza e timore, familiarità e obbedienza. Il binomio Padre-creatore sollecita a vedere nelle

creature, in ogni cosa e in ogni evento, un dono. E mette in luce che Tessere suo popolo è una immensa e gratuita degnazione, cosa che impedisce di trasformare la grazia dell'elezione in spirito di gretto settarismo. E conduce, inoltre, alla fiducia e alla serenità, al senso della provvidenza, conseguenza questa che Matteo esplicita subito dopo (6,24-34).

Caratteristico è l'aggettivo possessivo delle prime tre petizioni: il *tuo* nome, il *tuo* regno, la *tua* volontà. Nella preghiera il discepolo chiede qualcosa che appartiene anzitutto a Dio. E si noti il passivo della prima e della terza domanda: sia santificato, sia fatta, sottinteso *da te.* Il protagonista è Dio.

«*Sia santificato il tuo nome»:* questa espressione deve essere intesa alla luce dell'AT, in particolare di Ez 36,22-29 (ma vedi anche Lv 22,31-32). Non indica una lode fatta di culto e di parole, quanto piuttosto un permettere a Dio di svelare, nella vita del singolo e della comunità, la sua potenza salvifica. Con questa domanda il discepolo chiede che la comunità diventi un involucro trasparente, capace di mostrare, di fronte al mondo, la presenza liberante di Dio. Alla domanda in che modo gli uomini possono santificare il Nome, i rabbini solevano rispondere: con la parola ma soprattutto con la vita. La vera santificazione del Nome è il dono della vita.

«*Venga il tuo regno*»: per capire il concetto di regno bisogna rifarsi a tutta la predicazione di Gesù. Il regno è già presente qui, ma è, nello stesso tempo, futuro. Il verbo all'aoristo, "venga", mostra che in questa domanda si ha di mira principalmente il regno nel suo stadio ultimo: non una sua venuta lenta e progressiva, ma piuttosto la sua irruzione definitiva. Era questo il desiderio delle prime comunità cristiane racchiuso nella invocazione aramaica *Maran ala* (ICor 16,22), «Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20).

«Sia fatta la tua volontà»: questa terza invocazione ripete le prime due, sottolineando maggiormente il loro aspetto morale. Si tenga presente che per volontà di Dio non si intende semplicemente l'insieme dei comandamenti, ma piuttosto il disegno di salvezza [Mistero],

«*Come in cielo così in terra»:* non si riferisce soltanto alla terza domanda, ma anche alle prime due. Può significare semplicemente "dappertutto". Ma può anche avere un senso più pregnante: come in cielo il nome di Dio è santificato, il suo regno perfettamente compiuto e la sua volontà obbedita, cosi avvenga sulla terra. Si chiede che la terrà diventi il risvolto del cielo.

«*Dacci oggi il nostro pane quotidiano»:* la richiesta del pane è la più umile, ma è al centro, e questo ne indica l'importanza. In questa domanda c'è un vivo senso di dipendenza: il pane è "nostro", frutto del nostro lavoro, e tuttavia lo si chiede come un dono. C'è un senso di solidarietà: si prega per il pane comune. E c'è, soprattutto, una nota di sobrietà: si chiede per oggi il pane sufficiente, nulla più. Il regno al primo posto, il resto in funzione di esso. Il pensiero corre alla manna (Es 16,19-21) e alla domanda sobria dell'antico saggio (Pr 30,7-9).

«*Perdona a noi i nostri debiti come noi li perdoniamo ai nostri debitori»:* "debiti" è espressione giudaica per indicare i peccati, non visti in se stessi, ma in relazione a Dio, al quale si deve prestare adeguata riparazione. Questa quinta domanda è tanto importante che Matteo sente il bisogno di commentarla: «Se voi, infatti, perdonate agli uomini le loro offese, anche il Padre celeste vi perdonerà» (6,14). Dio lo si sperimenta come Padre nel perdono. E lo si riconosce come Padre perdonando ai fratelli, un perdono senza limiti, perché è unicamente il perdono senza limiti («Non fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette») che assomiglia al suo perdono. La parabola del servo perdonato e incapace di perdonare (Mt 18,23-35) insegna che il perdono del Padre è il motivo e la misura del perdono fraterno. La relazione fra il perdono di Dio e il perdono ai fratelli la si ritrova anche presso la maggioranza dei rabbini: «Se tu perdoni al tuo vicino, l'Unico perdonerà a te; se tu non perdoni al vicino, nessuno avrà compassione di te».

La sesta e la settima domanda mostrano che il Padre non sottrae alla drammaticità dell'esistenza. «*Liberaci dal male»* va probabilmente tradotto con «liberaci dal maligno».

«Non ci indurre in tentazione» va inteso come «non lasciarci soccombere nella

i

prova». Così la preghiera si apre col Padre e si conclude ricordando la presenza del maligno. L'uomo è nel mezzo, conteso e lacerato. Nessun pessimismo, senza dubbio: l'amore del Padre è più forte del maligno. Ma il dramma rimane. Dio è Padre, ma non sottrae alla prova. Persino la stessa paternità di Dio che spesso sembra rimanere silenziosa di fronte alle pressanti domande dei figli può costituire, alle volte, una prova, come accadde a Gesù nel Getsemani e sulla croce.

9. LA CATECHESI EVANGELICA - Oltre che la preghiera di Gesù, troviamo nei vangeli anche un'ampia e articolata catechesi sulla necessità e sulle modalità della preghiera.

Il Vangelo di Marco che non sviluppa una catechesi particolarmente ampia afferma che solo nella preghiera si trova la possibilità di liberare l'uomo dal demonio, non in un potere magico: «Non si può scacciare in alcun modo questo genere di demoni, se non con la preghiera» (9,29). La preghiera deve essere accompagnata da una grande fede proprio qui sta la sua efficacia e deve aprirsi generosamente al perdono (11,24-25). L'evangelista denuncia poi il rischio dell'ipocrisia, cioè di nascondere dietro lunghe preghiere una insaziabile avidità (12,40). E insegna, infine, che solo nella preghiera si trova la forza necessaria per superare la prova: «Vegliate e pregate per non entrare in tentazione» (14,38).

Nel discorso della montagna, toccando in due riprese il tema della preghiera, Matteo ne sottolinea la retta intenzione (6,5-6), la sobrietà delle parole (6,7-8) e la certezza dell'esaudimento (7,7-11). Particolarmente efficace è la preghiera comunitaria, compiuta da due o tre riuniti nel suo nome (18,19). Bisogna pregare perché il padrone mandi operai nella sua messe (9,37-38; cf. Lc 10,2) e bisogna pregare persino per i propri nemici e persecutori (5,44; cf. Lc 6,27-28).

È noto che la preghiera è un tema particolarmente caro a Luca, che lo illustra con tre parabole, sottolineandone l'insistenza e la perseveranza, l'efficacia e l'umiltà. Come insegnano le due parabole dell'amico importuno (11,5-8) e della vedova e del giudice (18,1-8), bisogna «pregare sempre senza stancarsi mai». È questo un pensiero che Luca ribadisce concludendo il discorso escatologico (21,36): «Vigilate e pregate in ogni momento». La preghiera è sempre esaudita («Chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete»), ma si ricordi che, qualsiasi cosa gli si chieda, Dio dà sempre, alla fine, ciò che più importa: lo Spirito Santo (11,13). La vera preghiera non è quella del fariseo che vanta i propri meriti e ne fa una ragione per distinguersi dai peccatori, ma quella del pubblicano che si batte il petto e dice: «O Dio, abbi pietà di me peccatore» (18,9-14). L'unico modo corretto di porsi di fronte al Signore nella preghiera e nella vita è di sentirsi bisognosi del suo perdono.

Negli episodi della samaritana (4,5ss) e della moltiplicazione dei pani (c. 6), Giovanni sviluppa con molta finezza un motivo che gli è caro: Dio prende l'uomo là dove si trova, nei suoi bisogni più umili, ma per poi condurlo oltre, verso un'altra acqua e un altro pane. Dio conduce l'uomo oltre la sua stessa ricerca. È questo il cammino di ogni preghiera. A più riprese nei discorsi di addio (14,13-14; 15,16; 16,24-26) Giovanni ribadisce, come i sinottici, il motivo dell'efficacia della preghiera, a condizione però che essa avvenga "nel suo nome": «Se domanderete qualche cosa al Padre nel mio nome, egli ve la concederà. Finora non avete domandato nulla nel mio nome. Chiedete e otterrete» (16,24). L'espressione "nel mio nome" suppone un reale legame con Gesù, un legame non solo di sentimenti, ma di vita (come il tralcio è inserito nella vite): una partecipazione alla vita di Gesù che concretamente si realizza nell'amore reciproco (15,16). Si deve pregare uniti a Cristo e come Cristo, sapendo di essere amati dal Padre come lui (16,27).

10. LA PREGHIERA DELLA COMUNITÀ - Il racconto degli Atti si apre notando che i discepoli erano «assidui e concordi nella preghiera» (1,14). Assidui indica frequenza e perseveranza, ma anche impegno; e concordi indica non solo l'unità dei sentimenti, ma anche la fraternità nella vita. Il frutto di questa preghiera assidua e concorde è il dono dello Spirito (2,lss).

La preghiera è una struttura portante della vita della comunità, accanto all'ascolto della "parola", la comunione fraterna e la frazione del pane (2,42-48).

Come già nella vita di Gesù, anche i momenti decisivi della storia della comunità sono scanditi dalla preghiera, mostrando con questo che il vero protagonista del cammino della chiesa è Dio: si prega per la sostituzione di Giuda (1,24.26), per la scelta dei sette (6,6), i dodici si riservano come compito primario l'annuncio della "parola" e la preghiera (6,4), la comunità prega per la liberazione di Pietro e Giovanni (4,24-30), Pietro e Giovanni pregano per i convertiti battezzati da Filippo in Samaria (8,15), in diverse circostanze vediamo pregare Pietro (9,40; 10,9) e Paolo (9,11; 13,3; 14,23; 20,36; 21,5).

Una delle preghiere più significative è certamente quella riportata da Atti 4,24-30 in occasione della liberazione di Pietro e di Giovanni. Gli apostoli, che la comunità pensa siano stati incarcerati, vengono invece lasciati liberi. Al loro arrivo, esplode una preghiera di gioioso ringraziamento. Ma non è solo ringraziamento né solo domanda, bensì una ricerca alla luce delle Scritture del significato della persecuzione che sta profilandosi all'orizzonte. Nella preghiera avviene l'incontro tra la "parola" e le situazioni che si stanno vivendo. La "parola" diventa una chiave di lettura e di interpretazione. Il Sal 2 è letto alla luce della vicenda di Gesù: le nazioni vengono identificate con i romani, i popoli con il popolo ebraico, i re con Erode, i prìncipi con Pilato. Nella preghiera le Scritture vengono attualizzate e diventano significative qui e ora. Si comprende che la persecuzione, che si va profilando, rientra nel piano di Dio, come la passione di Cristo. Di conseguenza la comunità non chiede il castigo dei persecutori, né più semplicemente che si allontani la persecuzione, ma chiede il coraggio di annunciare apertamente Cristo anche nella persecuzione.

11. LA PREGHIERA DI PAOLO - Come i vangeli, anche Paolo esorta le sue comunità a pregare sempre, notte e giorno, in ogni necessità e senza scoraggiarsi (2Ts 2,11; Fil 1,4; 4,6; Ef 6,18; Col 1,3). L'interesse maggiore delle sue lettere, però, non sta in queste esortazioni, bensì nel fatto che ci presentano Paolo stesso come uomo di grande preghiera. Egli prega incessantemente (Rm 1,10; Col 1,9; 2Ts 1,3; 2,13), perché è convinto che senza la preghiera l'efficacia del suo apostolato verrebbe meno: prega e chiede preghiere (2Cor 1,11), non per sé ma per la sua missione. Prega per la salvezza dei giudei (Rm 10,1), la diffusione della "parola" (2Ts 3,1), il buon esito di un viaggio apostolico (Rm 1,10).

Paolo inizia sempre le sue lettere, eccetto Gal e 2Cor, con una preghiera di ringraziamento e di benedizione. Oggetto della benedizione è Fazione di Dio nelle sue comunità. Nella storia quotidiana delle sue comunità Paolo scorge le meraviglie della storia della salvezza che continua. Da qui la preghiera di benedizione.

Ma Paolo conosce anche la preghiera della supplica che nasce dentro la prova, allorché si avverte la sofferenza e l'angoscia. Un'esemplare testimonianza ci è data da 2Cor 12,9-10. Paolo prega insistentemente perché Dio lo liberi da "una spina nella carne". Non sappiamo di preciso di che si tratta, ma certo doveva trattarsi di un grave ostacolo che gli era di impedimento al lavoro apostolico, per cui chiede a Dio di esserne liberato. Ma si sente rispondere: «Ti basta la mia grazia: la mia potenza si manifesta appieno nella debolezza» (12,9). Paolo chiede la liberazione dall'impedimento, e invece scopre la logica della croce: Dio si fa presente nella debolezza.

La preghiera di Paolo è trinitaria, rivolta al Padre per Cristo e nello Spirito. Destinatario ultimo della preghiera è sempre il Padre, eccetto, forse, in 2Cor 13,8 ed Ef 5,19. Cristo ha nella preghiera un posto essenziale, ma come mediatore. Rendere grazie al Padre «nel nome del Signore Gesù» (cf. ad es. Col 3,17 e Ef 5,20) è molto più che pregare raccomandandosi a Gesù o invocando il suo nome o facendo la sua volontà: è pregare *in* Gesù, figli nel Figlio, amati nell'unico Amato. Lo Spirito, poi, «viene in aiuto alla nostra debolezza» suggerendoci che cosa sia conveniente domandare, secondo i disegni di Dio (Rm 8,26-27). Soprattutto, lo Spirito svela a noi stessi che siamo figli di Dio, liberandoci in tal modo dalla paura e dall'angoscia, e dandoci la possibilità di invocare confidenzialmente Dio col nome di Padre, come ha fatto Gesù (Gal 4,6; Rm 8,15).

i

II - LE STRUTTURE DELLA PREGHIERA BIBLICA —

1. PREGHIERA DIALOGICA E PERSONALE - Dalla panoramica che abbiamo tracciato risulta che la prima caratteristica della preghiera biblica è quella di essere *dialogica e personale.* La preghiera si radica nella stessa struttura della rivelazione, che è, appunto, dialogica. Dio parla e l'uomo ascolta e risponde, Dio agisce e l'uomo collabora. È nella misura in cui ascolta che l'uomo diventa capace di interrogarsi, di vedere e di comprendere. La preghiera biblica è personale nel senso che si indirizza a una Persona e coinvolge interamente la persona. Dio è sperimentato come «Colui che è qui», non come qualcosa di fermo ma in movimento. L'incontro con Dio è a tu per tu, da persona a persona. Dio è una persona viva, nella collera e nell'amore, nel perdono e nel castigo. La preghiera biblica non è mai, perciò, un monologo, una discesa verso la profondità del proprio io, ma sempre un uscire da sé, un colloquio con l'Altro. Questo colloquio è talmente vero, talmente reale, da assumere talvolta la forma della discussione e della disputa. Il colloquio con Dio si muove simultaneamente tra due poli: trascendenza e immanenza, vicinanza e distanza, confidenza e timore.

Per la Bibbia la vera preghiera è quella del "cuore", quella cioè che sale dal centro della persona e dal profondo della vita. La preghiera delle "labbra" o "dalle molte parole" non è autentica, perché non sale dalla radice dell'uomo. Nella preghiera l'uomo è coinvolto nella sua totalità, nella sua inscindibile unità. Le necessità fisiche e spirituali fanno corpo. La preghiera biblica non si muove solo nella sfera dei beni spirituali, ma nella totalità della vita.

La preghiera del Nuovo Testamento è *trinitaria.* In Gesù la rivelazione è apparsa come la comunicazione di una vita divina che è un dialogo fra persone. La rivelazione all'uomo è la traduzione all'esterno di un dialogo interno. E così la preghiera non è un generico riferimento a un Dio solitario, ma un preciso e personale riferimento al Padre, allo Spirito e al Signore Gesù. Termine ultimo della preghiera è sempre il Padre, ma *per* Cristo e *nello* Spirito.

La preghiera biblica è, dunque, profondamente personale, coinvolge sempre l'orante nella sua totalità e nella sua sincerità, ma è anche nel contempo *comunitaria ed ecclesiale.* L'individuo non è mai separato dalla storia del suo popolo e prega sempre come membro del popolo. Il passaggio dal personale al collettivo, dall'individuale al comunitario avviene senza contrapposizioni e senza forzature. E questo non solo a livello di preghiera formulata, ma ancor prima a livello di esperienza vissuta.

2. LEGAME CON LA STORIA E LA VITA - Una seconda caratteristica della preghiera biblica è il suo stretto legame con la storia e con la vita. Si osservi anzitutto come la preghiera assuma fisionomie e toni differenti nelle diverse tappe della storia di salvezza: la preghiera patriarcale essenzialmente legata alla promessa della terra e della discendenza, la preghiera dell'esodo e del cammino nel deserto, la preghiera di Israele sedentario nella terra di Palestina, la preghiera carica di interrogativi dell'esilio, la preghiera per Cristo e nello Spirito del NT. Dio parla all'uomo nella storia e l'uomo risponde a Dio dentro la storia, assumendone il linguaggio, la cultura e i problemi.

Due sono le partenze della preghiera biblica: la storia dei gesti di Dio, e qui il credente vede, annuncia e canta, e l'esistenza dell'uomo, e qui soprattutto chiede, si interroga e va alla ricerca di un senso. Di qui la preghiera di lode, di domanda e di ricerca. Ma le due linee si confondono: l'esistenza nei suoi aspetti negativi e positivi è infatti introdotta nella storia di salvezza ed è letta e interpretata alla sua luce. I grandi gesti di Dio creazione, esodo, redenzione illuminano resistenza sia comunitaria che individuale.

La preghiera è sempre uno sguardo insieme verticale e orizzontale, mai l'uno o l'altro soltanto. Si cerca il volto di Dio, e si è rimandati alla creazione e alla storia: qui ci sono le sue tracce, i segni del suo amore e della sua misericordia. Ci si interroga sulla vita e puntualmente si è rimandati a Dio e al suo mistero. Interrogandosi sulla vita si giunge a Dio, e contemplando Dio si è rimandati a una nuova visione della vita. La preghiera nasce dalla vita e dopo essersi rivolta a Dio ritorna alla vita, ma con occhi nuovi e aprendo nuove possibilità.

La preghiera non è un rapporto verbale con Dio ma un rapporto vitale,

esistenziale, di cui il rapporto verbale è semplicemente l'espressione esplicita e parziale. Prima degli atti di preghiera c'è nella Bibbia un costante atteggiamento di "davanti a Dio", che possiamo pensare come una preghiera vitale, implicita, che dà senso e verità alla preghiera di parole. Una delle storture più gravi che la Bibbia rimprovera è la separazione tra preghiera e morale, culto e vita (Is 1; Am 5; Ger 7). Gerusalemme e il tempio sono i luoghi privilegiati della preghiera, e ancor oggi le sinagoghe hanno un'abside rivolta verso Gerusalemme. Ma la preghiera non è mai stata vincolata al santuario. Dio è dovunque e lo spazio della preghiera è la vita. Il NT ne ha ancora allargato, se possibile, lo spazio, parlando di preghiera "nello Spirito e nella verità": il luogo della preghiera è lo Spirito, non Gerusalemme o il Garizim (Gv 4,21).

La preghiera nasce dalla coscienza del dono e dalla consapevolezza del limite, ma sempre in una visione aperta, nel desiderio di andare oltre. Se è vero che lo sguardo parte dall'esperienza quotidiana, dalla storia in cui si vive, dalle sue gioie e dai suoi drammi, è altrettanto vero che poi lo sguardo va verso colui che è oltre la storia. Al di là dei beni di Dio la preghiera cerca Dio. La vena segreta di ogni preghiera biblica è il desiderio di Dio. La preghiera esprime così la solitudine dell'uomo che si sente esiliato, insoddisfatto, pellegrino verso l'assoluto e straniero qui, mai perfettamente integrato e capito, mai perfettamente espresso. Le cose del mondo, gli stessi doni di Dio, sono immagine di Dio, non Dio. La preghiera è il segno che l'uomo è fatto per Dio, esprime il desiderio di incontrarlo.

3. IL SEGNO DEL SILENZIO DI DIO - Ma l'esperienza forse più sconvolgente, rivelatrice e purificatrice della preghiera biblica è il "silenzio di Dio". Non raramente nella preghiera si incontra un Dio che tace. Viene in mente l'invocazione del Sal 22: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». È la domanda di un povero ebreo che si sente abbandonato dal suo Dio: abbandonato da un Dio che ha come caratteristica fondamentale la fedeltà! Il lamento del povero ebreo è divenuto la preghiera di Cristo sulla croce. Siamo al cuore della fede cristiana. L'esperienza del silenzio di Dio investe la vita religiosa nel suo complesso, però è nella preghiera che questa esperienza si fa più acuta, più percepibile, più disarmata. La Bibbia non conosce soltanto un Dio che ci ascolta, ma anche un Dio che ci smentisce. Addirittura conosce un Dio che sembra smentire le sue stesse promesse (Gen 22).

Questi rilievi mostrano tutta la diversità tra il Dio biblico e il dio pagano, quello costruito come dice la Bibbia dalle mani dell'uomo. Il dio pagano è compiacente e si fa garante dei progetti dell'uomo: l'abbiamo costruito, appunto, perché puntellasse le nostre costruzioni! Ascolta, dà ragione, ma proprio per questo lascia l'uomo prigioniero dei suoi progetti e delle sue illusioni. Il Dio biblico, invece, non costruito dall'uomo e più grande dell'uomo, giudica, disillude, costringe l'uomo a superare i propri desideri, e proprio per questo libera e salva. Il silenzio di Dio è il segno del suo amore e della sua fedeltà, il segno che ascolta l'uomo profondamente. La preghiera è sempre efficace, ma a modo suo: «Quale padre tra voi, se il figlio gli chiede un pane, gli darà una pietra?» (Lc 11,11). Anche di fronte alla preghiera Dio resta il padrone degli eventi e il suo modo di dirigerli resta un mistero per l'uomo. Di conseguenza nella preghiera è l'uomo che è condotto alla conversione, non Dio: una conversione teologica e non soltanto morale. La preghiera non è il tentativo di costringere Dio dentro i nostri progetti, ma l'offerta di una disponibilità per la sua libera iniziativa. Tutto il contrario della preghiera magica.

3. SUPPLICA E LODE - Le forme più frequenti e più significative della preghiera biblica sono la supplica e la lode. L'uomo biblico non solo loda Dio per le sue meraviglie, non solo lo cerca, ma ancor più frequentemente lo supplica per le sue necessità e per le sue infedeltà. La supplica biblica è fiduciosa e aperta.
L'angoscia non conduce gli uomini della Bibbia a una fatalistica e sterile rassegnazione. Chi supplica è sempre convinto, in qualsiasi situazione si trovi, che Dio tiene saldamente in mano gli eventi. La fiducia non viene mai meno, una fiducia che non assume mai la forma dell'evasione, ma che sempre spinge a far fronte alle circostanze. La preghiera di supplica apre nuove possibilità di

i

coraggio, di slancio, sprigiona energie nuove e conduce spesso, attraverso un esame di coscienza, a scoprire le ragioni profonde del male e, quindi, a convertirsi.

La supplica è una preghiera vera, utile, in un certo senso la più sincera, capace di sostenere il credente di fronte allo scarto tra il progetto di Dio e le sue smentite storiche. Ma è una preghiera che fa ancora parte del tempo irredento, nasce nell'uomo non ancora compiuto. La lode e la contemplazione, invece, sono il punto finale, stabile. La supplica tende alla lode. Oltre che preghiera "perfetta", oltre che sguardo su Dio in sé, la lode biblica è anche particolarmente rivelatrice dello spessore teologico e antropologico della visione biblica del mondo e della storia. La lode spezza il legame di possesso tra l'uomo e il mondo: le cose sono dono di Dio, non dell'uomo. E questo vale anche per la storia: gli eventi sono gesti di Dio, non opera dell'uomo. La lode riconosce Dio come proprietario e protagonista. In questo la lode esprime la "profonda intenzionalità dell'uomo".

PROFEZIA

I - LA PROFEZIA NELL'AT — Il profetismo ebraico, nella sua specificità, costituisce un fenomeno unico nella storia religiosa dell'umanità: ha preparato la rivelazione del Verbo di Dio nel cristianesimo, e col cristianesimo rimane quale punto di riferimento per discernere l'autentica comunicazione del Dio altissimo agli uomini di tutti i tempi; come disse un grande pensatore (K. Jaspers), è «l'evento cardine della storia del mondo». Il Vat. II dichiara che tutto il popolo di Dio partecipa all'ufficio profetico di Cristo e che tra i fedeli il Signore distribuisce anche oggi i carismi di cui Paolo vedeva ricolmi i cristiani di Corinto, compresi quelli delle guarigioni, dei miracoli e della profezia: «Il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui. L'universalità dei fedeli che tengono l'unzione dello Spirito Santo (cf. lGv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il popolo. Inoltre lo Spirito Santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (ICor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere e uffici, utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa, secondo quelle parole: "A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio" (ICor 12,7)» (*LG* 12). Nella chiesa dei secoli passati, come del nostro tempo, si sono manifestate sempre delle figure carismatiche, ritenute comunemente portatrici di un progetto sovrumano: s. Benedetto, s. Francesco d'Assisi, s. Cterina da Siena, s. Teresa d'Avila e, ai nostri giorni, papa Giovanni XXIII e vari fondatori di congregazioni religiose; per non parlare dei fenomeni di sincera ispirazione di molti movimenti che stanno imprimendo una vitalità nuova alle collettività ecclesiali.

Alcuni parlano di manifestazioni dello Spirito anche al di fuori della stessa cerchia cristiana: si pensi al mahatma Gandhi e a tanti promotori di una concordia universale in nome dell'amore e ai cosiddetti cristiani anonimi. Come giudicare tutti questi fatti? Sono semplici proiezioni di una fede, intuizioni geniali della psiche umana, effetti di un'interazione collettiva? Abbiamo la possibilità di accertarci della loro provenienza e di discernere quel che è autenticamente trascendente da ciò che è puramente umano? Che cosa costituisce lo specificamente profetico? Una risposta pensiamo di poterla tracciare, quando avremo esaminato nella sua origine e nella sua essenza il grande fenomeno profetico della storia giudaica e della primitiva chiesa cristiana.

1. IL PROFETISMO NELL'AMBIENTE ORIENTALE - Il profetismo in Israele non è apparso d'improvviso, senza alcun precedente. Sembra anzi che un certo veggentismo sia radicato nell'intimo dell'*homo religiosus*. L'uomo nella sua contingenza sente il bisogno di essere sostenuto dalla voce di colui che sa e può tutto, e si è messo alla sua ricerca. Spesso ha creduto di averla captata o di avere scoperto il mezzo di raggiungerla. Da qui sono sorte presso quasi tutte le religioni,

nel corso dei millenni, ogni sorta di divinazioni, di oniromanzie, di responsi oracolari. Se ne son trovati presso le popolazioni asiatiche (con antichi e attuali sciamani), presso i germani (con i druidi), nei greco-latini (con la Pizia e le sibille), tra gli arabi (con i kahini).
La lettura di numerosi documenti della Mesopotamia e dell'Egitto ci ha fatto conoscere meglio negli ultimi decenni questo particolare aspetto della religiosità dei popoli mediorientali. Si riteneva che la divinità fosse interessata a rivelare il suo pensiero su un dato argomento o su una vicenda dei suoi fedeli, ma si riservava di farlo attraverso intermediari (il *barn,* specie di indovino, e il *muhhu,* estatico, degli assiro-babilonesi, i *hazìn*, veggenti, dei cananei, che usavano tecniche speciali di divinazione: veggentismo divinatorio), o per via di un'interna ispirazione o di una visione percepita nel sonno (veggentismo intuitivo del regno di Mari), o ancora a mezzo di un'alienazione dai sensi (*trance*) a volte indotta, a volte inattesa (veggentismo estatico-convulsionario). Il modo di esprimersi di questi veggenti assume a poco a poco delle strutture tipiche: formula dell'invio e del messaggero: «Va', io ti mando; dirai: "Così dice il dio..."»; formula della rassicurazione: «Non temere, io sono con te, al tuo fianco»; minaccia a distanza dei nemici del paese; il richiamo ai benefici del passato secondo lo schema dell'alleanza sacrale (*berit)* con minacce e promesse condizionate; comunicazione del *dabar* parola solenne ed efficace di una divinità. In Egitto si rileva, per l'indagine dell'occulto e del futuro, una tecnica razionale anziché un influsso ispirato- rio: le cosiddette "profezie di Neferti" e "del saggio Ipuwèr" non sono che accorte predizioni *ex eventu* secondo il principio del Maàt (l'alternarsi naturale della luce e delle tenebre, del caos e dell'armonia, elevato a divinità), e gli oracoli ricevuti presso i famosi santuari di Menfi, Tebe, Abido... abili manipolazioni dei simulacri o delle barche sacre da parte degli addetti al culto in risposta ai quesiti dei fedeli. In compenso nei 'vaticini' egizi troviamo gli ampi orizzonti sull'avvenire di tutto un paese, la partecipazione dei fenomeni cosmici alla sorte degli uomini, la messa in iscritto di lunghe previsioni: elementi che si riscontreranno poi in alcuni tratti del profetismo ebraico.

2. ASPETTI ANALOGHI DEL PROFETISMO EBRAICO - Non ci sembra si possa negare qualsiasi rapporto tra questo stadio del profetismo orientale e alcuni aspetti del profetismo biblico. Dagli inizi della storia d'Israele ci imbattiamo in un certo profetismo estatico: attorno al grande legislatore del Sinai esplode improvvisa, ci informa Nm 11,24s, l'esaltazione religiosa dei suoi 70 consiglieri, pervasi dallo Spirito di Jhwh, mentre Mosè esprime il desiderio che tutto il popolo ne sia investito: «Mosè uscì e disse al popolo le parole del Signore. Radunò 70 uomini tra gli anziani del popolo e li fece stare attorno alla tenda... Quando lo Spirito si posò su di loro cominciarono a profetare, ma non continuarono». Fu praticamente una manifestazione temporanea. Due secoli più tardi però vediamo il medesimo fenomeno in gruppi, probabilmente più numerosi, sotto la guida di Samuele, riapparire con tale slancio da contaminare gli astanti, Saul, i suoi messi e lo stesso Davide (ISam 10; 19,18-24), e pare abbiano continuato in forma più o meno simile fino alla cattività babilonese: lo possiamo dedurre da varie testimonianze bibliche (IRe 18,13; 22,6-8; 2Re 23,2; Ger 29,26s; Zc 13,4s). Altro tipo di veggentismo (consultazioni e responsi) è attestato nell'epoca dei giudici: gli israeliti si recavano presso Debora "la profetessa" per ascoltarne i responsi alle loro questioni (Gdc 4,4s), o presso i sacerdoti dell'arca per l'applicazione degli *'urìm* e *tummìm;* Saul viene a chiedere notizie per le asine smarrite al 'veggente' di Rama (ISam 9,6-11), e più tardi, oppresso dall'angoscia, chiederà invano una risposta dal Signore «attraverso i sogni, gli *'urìm* e i *nebiim»* (ISam 28,5s); Davide consulterà spesso l'amico e veggente Gad, i singoli cittadini il profeta Eliseo nei tempi stabiliti (2Re 4,22-25); i governanti vi ricorreranno particolarmente in occasione di guerre o di grandi calamità: «Allora il re d'Israele convocò i profeti in numero di circa quattrocento e disse loro: "Devo salire a combattere a Ramot di Galaad oppure devo rinunciarvi?"» (IRe 22,6); «Il re si stracciò le vesti e ordinò... "Andate a consultare il Signore per me, per il popolo e per tutto Giuda riguardo alle parole di questo libro che è stato trovato"» (2Re 22,1 ls). Michea rimproverava quei

i

veggenti che davano oracoli in proporzione delle offerte ricevute (Mi 3,5) ed Ezechiele quei *nebtim* che illudevano i loro clienti con risposte compiacenti (Ez 14,9-11).

Vi era pure un veggentismo più elevato, quello che prescindeva da qualsiasi tecnica divinatoria e offriva spontaneamente, senza previa richiesta, un messaggio (il veggentismo ispirato da una missione sovrumana): lo si constata nell'anonimo *nab V* del tempo dei giudici che, mosso interiormente dallo Spirito, si presenta coraggiosamente ai suoi concittadini redarguendoli della loro infedeltà al Signore (Gdc 6,1-10), nel profeta Natan al tempo di Davide che in nome di Dio sottopone a giudizio lo stesso re (2Sam 12,1-14), in Achia e Semeia che intervengono arditamente per iniziativa dell'alto negli avvenimenti della scissione d'Israele (IRe 11,31; 12,22s), e poi in Elia, Eliseo e nella lunga serie dei profeti 'classici'. Incontriamo nei loro messaggi e nei corrispondenti racconti tutto un formulario che risente già di una solida tradizione: il rifarsi al *dabar* (detto dinamico) della divinità, che per l'ebreo come per ogni orientale era come una forza viva; i nomi delle persone e delle cose erano ritenuti come proiezioni della realtà a cui si riferivano, il pronunziarli, specialmente da parte del Dio onnipotente, equivaleva a dominare e mettere in atto quelle stesse realtà; si aveva perciò un rispetto sommo per le parole di un messaggero ispirato: si comprende da ciò l'interesse da parte del veggente per la formula del messaggero e dell'invio, e la cura, da parte degli uditori, nel ritenere a mente i suoi detti e nel trasmetterli con fedeltà; come anche il richiamo all'alleanza sacra stipulata e alle clausole in essa contenute: «La tua parola cantava già un inno sumerico è stabilmente fondata la tua parola è vera, il tuo alto detto non vien piegato va al re come il giorno splendente» (inno alla dea *Babà).* «La parola del Signore fa eco il salmista è pura, rimane in eterno» (Sal 19,10), «poiché comandò e furono creati diede un ordine che non verrà mai meno» (Sal 148,5). Sono tratti comuni a tutta l'area del profetismo antico-orientale.

3. DIFFERENZE ESSENZIALI DEL PROFETISMO BIBLICO - Nell'ambito di *quest'humus* profondo, dal confronto tra i due settori risaltano delle differenze essenziali. Fin nel più remoto veggentismo ebraico è presente un monoteismo dinamico che si fa sempre più trascendente e insieme immanente. Il Dio che chiama i primi antenati ebrei (Abramo, Giacobbe) è lo stesso Signore dell'universo, il quale si interessa del loro clan e li rassicura di un perenne avvenire (Gen 12ss). La stessa concezione ricompare nella nuova chiamata di un loro discendente in terra straniera: il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe si dimostra il dominatore onnipotente di ogni popolo, quando ordina e realizza in maniera inattesa l'evasione del clan israelitico dall'Egitto verso la terra promessa. A Mosè, che si ritiene inetto a quell'incarico, vengono suggeriti dal Signore modi di agire e parole con cui presentarsi agli interessati e superare ogni ostacolo. Gli è dato così di vincere l'indurimento del faraone e la riluttanza degli israeliti, di mostrar loro negli eventi provvidenziali che si susseguono l'azione benevola del Dio dei padri e di dettare le norme basilari e del vero culto a Jhwh e di un'armoniosa convivenza umana. (Es 3ss). Quando poi verso la frontiera di Canaan un veggente pagano tenta di scoraggiare quel gruppo di fuggiaschi con i suoi malefici, Dio interviene facendo sentire le sue benedizioni e le sue prospettive di trionfo (Nm 22-24). Si delineano da allora le caratteristiche fondamentali di un nuovo profetismo: un manifestarsi spontaneo del Dio dell'universo a determinati individui, perché comunichino ai loro contemporanei i suoi progetti di giustizia e di bene; egli vigilerà perché gli eventi vi corrispondano, pur lasciando che le volontà umane vi interferiscano liberamente. Si evidenzia in tal modo l'iniziativa di una sollecitudine sovrumana, il suo inserimento nel cuore dell'uomo, il suo disegno a favore di molti, il suo dinamismo negli avvenimenti, il suo rispetto per il libero esplicitarsi dell'umano volere. Si rivela pure il contrasto radicale con manifestazioni di altra provenienza, tendenti a sviare gli animi dall'autentico rapporto con Dio.

Dopo l'insediamento in Canaan, a contatto con le forme divinatorie dei cananei e poi con le esaltazioni degli adoratori di Baal (IRe 18,26-29), si intensifica tra i figli di Israele il desiderio di consultare il giudizio del loro Dio sui

casi della vita, e lo zelo per il suo Nome. Si fa quindi più frequente il ricorso al responso degli *'urìm* e *tummìm* (probabilmente le 21 lettere ebraiche, che estratte a sorte dall' *'efod* davano delle parole significative), all'interpretazione dei sogni, e soprattutto alle intuizioni dei veggenti: quegli uomini speciali che animati da vivo entusiasmo per il Signore furono ritenuti investiti del suo Spirito, come gli antichi giudici (Gdc 3,10; 6,34), e quindi capaci di percepirne i voleri, sia che vivessero da soli nella loro dimora sia che si riunissero in gruppi presso i vari santuari a celebrare le lodi di Jhwh (ISam 9,6; IRe 22,6-11); chiamati nei primi tempi *roim o hozìm* (vedenti, contemplanti) a somiglianza dei veggenti cananei, in seguito, probabilmente per distinguerli da costoro, furono detti *nebtim* (forse per via di una radice extra ebraica, *naba',* dal significato di 'annunziare', 'proclamare'). Israele si guardò bene anche in questo campo dal praticare quelle categorie di persone e quei riti che erano in aperta dissonanza con la concezione monoteista trascendente della sua fede: negromanti, indovini, arti magiche; chi avesse tentato di farlo, si sarebbe già staccato dalla comunità eletta, come avvenne per lo stesso primo re Saul: «Gli rispose la donna: "Ecco, tu sai quello che ha compiuto Saul, che ha fatto scomparire i negromanti e gli indovini dal paese. Perché tendi insidie alla mia vita per farmi morire?"» (ISam 28,9); «Samuele rispose: "Perché consulti me, se il Signore si è allontanato da te ed è diventato tuo avversario?"» (ISam 28,16).

Succedeva però che non sempre le previsioni di quegli uomini 'ispirati' venivano confermate dagli eventi: invece di una vittoria si verificava una clamorosa sconfitta, invece della guarigione la morte. Sorgeva allora il sospetto: erano tutti veri portavoce di Jhwh? Di quali di essi ci si poteva fidare? Chi di essi dava più sicure garanzie? Al tempo di Saul vi erano molti veggenti nel paese, ma la gente accorreva di preferenza a Samuele (ISam 9,6.12-14); all'epoca di Ezechia ci si rivolgeva al profeta Isaia (2Re 19); durante il regno di Giosia alla profetessa Culda (2Re 22), poi a Geremia (Ger 42), in terra d'esilio a Ezechiele, e in seguito ad Aggeo, a Zaccaria...

A poco a poco con l'esperienza e con un certo intuito religioso l'élite d'Israele imparò a distinguere. Ci si avvide anzitutto che molti *nebìtm,* pur dichiarando di parlare in nome di Jhwh, insinuavano una concezione errata di lui, quasi fosse un dio naturistico, che accordava favori in proporzione degli omaggi ricevuti, incurante della moralità dei suoi adoratori; altri tenevano essi stessi una condotta poco conforme alle norme etiche della *tórah* mosaica: avidi di denaro, compiacenti con le autorità, menzogneri, adulteri, per nulla solleciti della vera prosperità dei loro fratelli, mai "sulla breccia" in preghiera a stornare i castighi che li minacciavano (Ez 13.22). Di altri invece si poteva constatare una stretta corrispondenza fra ciò che affermavano di esperimentare nel loro intimo e ciò che in forza di tale esperienza si verificava nella loro vita e attorno ad essi. Attestavano di ricevere messaggi divini, da fuori di sé, con l'ordine di trasmetterli agli altri: si trattava di indicazioni, per lo più contrarie alle aspettative degli uditori, adatte a suscitare aspre reazioni. Essi per primi sono esortati a non esimersi da quell'incarico, per quanto rischioso. Vi obbediscono infatti costantemente anche a costo della vita, comportandosi sempre con coerenza secondo ciò che annunziano. Professando il più puro jahwismo in sintonia con la fede dei padri, ne denunziano le deformazioni e le aberrazioni dovunque le scorgano, nei capi, nella corte, nei sacerdoti, nei *nebitm,* nella massa del popolo, prospettando con rigore le già minacciate conseguenze, fino alla distruzione del tempio e all'esilio di tutto Israele. Molte delle loro predizioni si realizzano già in quegli anni. Essi acquistano sempre più credito. Chi se ne sente colpito e si chiude nel proprio egoismo, risponde a volte con lo scherno o la violenza. Chi è più aperto alla verità e al timore di Jhwh (gli umili, gli *'anawim)* accoglie con rispetto le loro parole, le conserva nel cuore, le pone anche in iscritto in fogli sparsi, le tramanda nelle assemblee sacre: è la cerchia dei simpatizzanti, dei discepoli, che si raduna attorno a uno di questi grandi personaggi e ne perpetua fedelmente il messaggio e la memoria. «Rinchiudi la testimonianza, sigilla questa rivelazione tra i miei discepoli», si ripropone Isaia respinto dai dirigenti del suo popolo (Is 8,16).

i

4. CRITERI PER DISCERNERE IL PROFETA AUTENTICO - Verso il sec. VII si fu in grado di determinare alcuni criteri di discernimento nei loro riguardi. Essi sono stati registrati nel famoso libro della seconda Legge, il codice deuteronomista, nei cc. 13 e 18: «Se sorge in mezzo a te un profeta o un sognatore e, avveratosi il segno o il prodigio di cui ti aveva parlato, ti dica: "Seguiamo altri dèi", non ascoltare le parole di questo profeta o sognatore; perché il Signore vostro Dio vi mette alla prova» (Dt 13,2-4); «Il profeta che presume di dire in mio nome una parola che io non gli ho ordinato di dire..., quel profeta morirà... Quando il profeta parla in nome del Signore, ma la parola non si compie, quella è una parola che il Signore non ha pronunziato» (Dt 18,20.22). Non sarebbe genuino quel *nab V* che inducesse con qualsiasi mezzo gli altri ad allontanarsi dal Dio dei padri per servire gli idoli o ad adorarlo con culti falsi, superstiziosi, animistici (Dt 18,10); né chi incita col suo cattivo esempio o con le sue compiacenti dichiarazioni a perseverare nel male: «Se un profeta si fa ingannare e riferisce la parola, io lo ingannerò e stenderò il mio braccio contro di lui Porteranno la loro colpa: com'è la colpa di chi lo ha interpellato, così sarà la colpa del profeta» (Ez 14,9s; *criteri negativi).*

Per contrasto, offre garanzie di autenticità colui che può sinceramente attestare di aver sentito la voce del Dio vivente e al medesimo tempo può indicarne l'effettiva realizzazione negli eventi, e cioè nei fatti storici, a cui ci si riferiva, e nella condotta del profeta medesimo e di quegli uomini a cui la voce si indirizzava: la parola di Jhwh infatti è dinamica, creativa, indefettibile: «Il profeta che ha avuto un sogno, racconti un sogno, e chi ha avuto la mia parola annunzi la mia parola con verità. Cos'ha in comune la paglia con il frumento?... Non è forse così la mia parola: qual fuoco e qual mazza che spezza la roccia?» (Ger 23,28s; *criterio positivo).*

Si affermò così nel popolo eletto la coscienza di una netta distinzione tra la semplice aspirazione a percepire il pensiero di Dio nelle varie vicende della storia e l'obiettiva comunicazione del suo giudizio e dei suoi disegni. Essa fu a lungo convalidata dall'apparizione di eccezionali personalità profetiche e dal vaglio costante di una comunità carismatica che li accompagnava.

5. I GRANDI PROFETI D'ISRAELE - Questi sogliono dividersi in due categorie: profeti preclassici dal sec. XI al IX, e profeti classici o 'scrittori' dal sec. Vili al IV a.C. Sia la loro
presentazione nei libri 'storici' di l-2Sam e l-2Re, sia i loro messaggi tracciati per lo più nei libri 'profetici' ci sono mediati dalla comunità israelitica che li ha ascoltati, li ha valutati, li ha attualizzati di generazione in generazione: una comunità formatasi in parte alla loro scuola, ma che portava in sé fin dalle origini il carisma di un'assistenza divina speciale, in forza di una promessa di benedizione ribadita lungo i secoli ai loro padri (Gen 12.15; Dt 12; 2Sam 7). All'eminente figura di z[1] Mosè, «il profeta che parlava con Dio a faccia a faccia» (Es 33,11; Dt 34,10), si modellano nella predicazione e negli atteggiamenti /* Samuele, Achia, Semeia, Natan nei secoli XI-X, Canàni (Anan), Elia, Michea ben Im- la nel sec. IX, Amos, Osea, risaia Michea nel sec. VIII, Sofonia, Geremia nei secoli VII-VI, Ezechiele, il Deutero-Isaia durante l'esilio babilonese (598-538), Aggeo, Zaccaria, Gioele, Malachia e altri nel post-esilio. Descriviamone alcuni nei loro lineamenti più caratteristici.

Samuele negli antichi strati di 1-2 Sam è presentato come la guida illuminata provvidenziale in un momento critico della storia ebraica. Uomo di preghiera e integro in ogni suo comportamento, riceve dal Signore la parola con cui dovrà ammonire e indirizzare: per ispirazione dell'alto designa il primo re d'Israele, lo redarguisce nelle sue deviazioni, preannunzia il successo delle armi al popolo pentito: «Il Signore era con lui sottolinea il testo di ISam 3,19s e non fece cadere a terra nessuna delle sue parole. Tutto Israele da Dan a Bersabea seppe che Samuele era accreditato come profeta del Signore».

Presso la corte del successore di Saul [Samuele III, 3; Davide III] si impone la figura di *Natan.* Egli agiva anche da consigliere del sovrano, ma quando il Signore gli rivelava nel silenzio del suo ritiro un messaggio era pronto a mutare il parere espresso precedentemente e a rimproverare il grande Davide delle sue

trasgressioni (2Sam 7,8-16; 12, 1-14). La lunga serie degli eredi davidici sul trono di Giuda e l'avverarsi del castigo preannunziato confermarono ancora di più l'origine dei suoi vaticini (2Re 25,27ss; Ez 21,32; Gen 49,10).

Altri esempi di ardimento e di pura ispirazione sono l'"uomo di Dio" Semeia, che a nome di Jhwh fa desistere l'esercito di Roboamo dal marciare contro le tribù sorelle del nord (IRe 11,22-24); Canàni (Anan) "il veggente", che rinfaccia al potente Asa la sua alleanza con un regno idolatra finendo in prigione (2Cr 16, 1-10); e Michea ben Imla, che al contrario dei suoi 400 colleghi predice al re d'Israele la disfatta militare, quale difatti si verificò (IRe 22,17ss).

Ma rifulge su tutti il tesbita *Elia.* I suoi tratti delineati con sobrietà dai discepoli del taumaturgo Eliseo ce ne mostrano l'elevatezza e la veridicità. Mosso interiormente da Jhwh, osa sfidare la corte di Samaria dominata dalla fenicia moglie di Acab, Gezabele, prima con la predizione di una triennale siccità, poi con la richiesta di un fuoco celeste sul suo olocausto. Verificatisi i due eventi e ridestata la fede del Dio dei padri tra il popolo, Rinviato di Jhwh è costretto a nascondersi, cercando rifugio proprio sull'Oreb, il monte della rivelazione mosaica. Qui nella calma riode la voce del suo Dio, che lo conforta e lo rimanda nella trincea a proseguire la lotta contro l'idolatria e l'ingiustizia: «Dopo il fuoco ci fu il sussurro di una brezza leggera... Ed ecco una voce che gli diceva: "Che fai qui, o Elia?". Egli rispose: "Ardo di tanto zelo per il Signore, Dio degli eserciti, perché i figli d'Israele hanno abbandonato la tua alleanza". Il Signore gli replicò: "Va', riprendi il tuo cammino verso il deserto di Damasco"» (IRe 19,12-15); «Allora la parola del Signore fu rivolta ad Elia: "Levati e scendi incontro ad Acab, re d'Israele... Gli dirai: Così parla il Signore: Tu hai ucciso e per di più hai usurpato... Nel medesimo luogo in cui i cani hanno leccato il sangue di Nabot, leccheranno anche il tuo sangue"» (IRe 21,17-19). Il profeta genuino è colui che può dimostrare di parlare per sola iniziativa del Dio rivelatosi ai padri: che può anche tremare e fuggire di fronte alla persecuzione, ma non deflette dal proclamare i messaggi ricevuti, è coerente con la fede nel vero Dio e con la sua giustizia, e può offrire nella propria fermezza e negli stessi eventi il dinamismo di un *dabar* sovrumano.

Amos, il primo dei profeti i cui detti ci sono stati tramandati per iscritto, opera anche lui al nord; ma è un colono proveniente dal sud di Gerusalemme e predica un messaggio di ammonimento e di rovina. La cerchia dei suoi simpatizzanti, che ci trasmisero i suoi oracoli, dovette chiaramente percepire la trascendenza della sua missione (Am 1,1; 3,3-8). Egli denunzia con vigore le colpe morali e religiose dei suoi connazionali; come lui stesso racconterà nelle relazioni autobiografiche (Am 7-9), in un primo tempo vede la possibilità di un cambiamento di rotta nei suoi ascoltatori, e quindi di un ripensamento della sentenza punitiva; ma a un certo punto gli viene rivelato il verdetto definitivo, l'ineluttabile distruzione del regno di Samaria (Am 7,7s; 8,1-3). Ciò nonostante persiste nella sua proclamazione: fustiga senza pietà l'orgoglio e il lusso, i soprusi contro i deboli, l'ipocrisia dei riti sacri: «Odio le vostre festività. Via da me il tumulto dei tuoi canti; lo squillare delle tue cetre non ascolterò. Ma zampilli come acqua il giudizio e la giustizia come fonte perenne» (Am 5,21-24). A chi gli contesta quell'aspro linguaggio risponde con l'attestazione della sua esperienza interiore: ha ascoltato un comando divino, che lo ha spinto a lasciare la quiete dei suoi campi e a dedicarsi a quel compito; se profetizza, non lo fa per professione o per procurarsi un guadagno: possiede per questo greggi ed averi; è solo per ubbidire a quella voce, per cooperare ai salutari effetti nei fratelli che ama (Am 7,2.5), pronto a subirne tutte le conseguenze: «Amasia disse a Amos: "Veggente, va' nella terra di Giuda, mangia ivi pane e ivi profeterai. ".
Amos rispose: "Non sono profeta io né figlio di profeta; io sono mandriano e incisore di sicomori. Il Signore mi prese... e disse: Va', profetizza al mio popolo Israele» (Am 7,12-15). Difatti, minacciato dall'autorità regale, ribatte imperterrito con presagi di rovina (Am 7,16s). A lui interessa compiere fino in fondo la sua missione, adoperarsi, assieme al mandante divino, per la riabilitazione dei suoi fratelli (Am 5,14s; 9,1 ls). Il vero profeta agisce in sintonia perfetta col cuore compassionevole del Dio d'Israele.

i

Osea, alcuni anni dopo Amos, dedica tutta la sua vita al tentativo di smuovere il cuore della nazione prediletta di Jhwh dall'orlo del precipizio: accetta, per superiore ispirazione, di prendere come sposa una ragazza che si è contaminata con riti sessuali, e poi, dopo un periodo di tradimento, cerca di riconquistarla al primo amore: una ferita bruciante al suo ideale di purità levitica! La sua vita matrimoniale e la cura dei tre figli dal nome simbolico dovranno così servire a proclamare l'irriducibile amore di Jhwh per la sua sposa Israele, la costante infedeltà di lei, gli imminenti castighi meritati, la prospettiva di un futuro ritorno (cf. Os 1-3): «Allora dirà: "Ritornerò dal mio primo marito, perché per me allora era meglio di ora". Per questo io la sedurrò, la ricondurrò al deserto e parlerò al suo cuore. Là ella canterà come ai giorni della sua giovinezza» (Os 2,15-17). Predica in contrasto con le autorità religiose e politiche, attribuendo a sacerdoti, profeti e governanti la mancanza di conoscenza e di adesione a Jhwh di tutto il popolo (Os 4); rivela il cuore misericordioso e sempre pronto al perdono del Padre di Efraim (Os 11); fa intravedere orizzonti più sereni, dopo i lunghi giorni del deserto, al verificarsi dell'attesa riconciliazione con lo sposo divino: «Io guarirò il loro traviamento, li amerò con trasporto, perché la mia collera si è ritirata da loro. Sarò come la rugiada per Israele. Torneranno a sedersi alla mia ombra» (Os 14,5s.8). I più intimi discepoli del profeta, che ci hanno tramandato le sue confidenze (Os 1.3), poterono sentire palpitare in lui la *hesed,* compassione, e la tenerezza materna, *rehamim,* del Dio di Giacobbe e insieme l'esigenza di una risposta gratuita riconoscente da parte delle sue creature: l'atteggiamento di Osea verso la sua sposa e verso la madre degli israeliti ne era un riflesso meraviglioso e convincente.

Isaia esercita il suo ministero per circa 40 anni, a intervalli, dall'ultimo periodo di Ozia (738 a.C.) al 702 sotto Ezechia. È un aristocratico, dalle idee geniali, dallo stile incisivo e poetico; ha facile accesso alla corte e gode di grande prestigio in tutto il paese. Ma egli dichiara di aver ricevuto dall'alto, in intime esperienze, i messaggi che dovrà comunicare. È il sovrano d'Israele e dell'universo, il Dio trascendente di Sion che lo invia: «Vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato e i suoi lembi riempivano il tempio. Poi udii la voce del Signore che diceva: "Chi manderò? Chi andrà per noi?". E risposi: "Eccomi, manda me!". Allora disse: "Va' e di' a questo popolo» (Is 6,1.8s). Per affermare le sue esigenze di santità e di rettitudine non esiterà ad affrontare i vari re di Giuda, i loro progetti e le previsioni dei loro consiglieri e dei *nebìim;* parlerà anche quando i loro occhi si oscureranno e i loro cuori si induriranno (Is 6,10). Conserverà però nel suo intimo e suggerirà ai suoi discepoli una fermissima fiducia nel disegno che gli è stato rivelato, l''opera' di Jhwh, cioè che egli, il 'Santo' d'Israele e il Signore del cosmo, interverrà al momento opportuno per la sopravvivenza del popolo che si è scelto, spezzerà l'orgoglio degli imperi pagani quando avranno adempiuto alla funzione loro assegnata, stabilirà sul monte Sion un centro di illuminazione e di salvezza per tutte le genti (Is 2,2-5; 8,16-18; 10,5-19). L'avverarsi delle sue immediate previsioni (devastazione di Samaria e di Damasco, liberazione dall'assalto assiro, disfatta del faraone Sabaka:
Is 7-8.19-20.37), la celebre sequenza delle pagine dedicate all'Emmanuele (cc. 7ss), la sublimità delle sue concezioni religiose, la sua serena lungimiranza, la viva sollecitudine per l'autentico rapporto del suo popolo con Jhwh deponevano a favore della sua soprannaturale missione.

Contemporaneo a Isaia, svolse la sua attività nel contado di Giuda il profeta *Michea,* pieno di zelo per ì più oppressi e trepidante per la sorte sia del regno del nord sia del regno del sud, animato, come egli confessa, dal potente influsso di Jhwh (Mi 3,8). Pronunzia un terribile vaticinio contro lo stesso tempio di Gerusalemme (Mi 3,12), ma professa anche lui una fede incrollabile per il futuro del suo popolo nella linea della discendenza davidica (Mi 5,1-8); addita come traguardo per la vera pace con Jhwh il diritto, la bontà, l'umiltà (Mi 6,1-8): «Ti è stato annunziato, o uomo, ciò che è bene e ciò che il Signore cerca da te: nient'altro che compiere la giustizia, amare con tenerezza, camminare umilmente con il tuo Dio!» (Mi 6,8).

Benché appartenente alla nobiltà della capitale, *Sofonia,* alcuni decenni dopo,

riprende a fustigare in nome di Jhwh il malcostume delle classi dirigenti e le diffuse pratiche di idolatria e di superstizione, richiamandosi al tema amosiano (Am 5,18-20) del giorno del Signore, giorno non di luce e di gioia, come si attendeva la gente, ma «di sterminio e di caligine» (Sof 1,15). Intravede però in quel buio un riparo e una liberazione per gli emarginati e gli umili che si affidano al loro Dio (Sof 2,3; 3,12).

Figure luminose nell'ora più tragica del popolo giudaico sono il profeta di Anatot Geremia, ancora in patria (626-586), Ezechiele nel primo esilio (593-570), il Deutero-Isaia nella seconda parte della cattività babilonese (556-538).

In pagine di assoluta sincerità *Geremia* ci descrive l'incontro col sovrumano interlocutore, che lo designa portatore di messaggi decisivi per i connazionali: egli sentendosene incapace tenta di esimersi, ma viene rassicurato (Ger 1); e quando a causa delle opposizioni e degli scherni che provocherà, penserà di declinare quell'insopportabile compito, esperimenta tale angoscia interiore da stimare preferibile qualsiasi altra sofferenza: « La parola del Signore è divenuta per me obbrobrio e beffa tutto il giorno. Perciò pensavo: "Non voglio ricordarlo e non parlerò più in suo nome!". Ma ci fu nel mio cuore come un fuoco divampante compresso nelle mie ossa: cercavo di contenerlo, ma non ci riuscii"» (Ger 20,8s). Egli deve gridare di continuo contro la generale corruzione e il formalismo cultuale, pronunziare paurose minacce contro il re, l'intera nazione e il tempio, tentare di fermare la marea che li sta travolgendo; sarà contraddetto, isolato, cercato a morte, ma resterà fedele alla consegna sino alla fine, in ossequio al mandante divino e all'amore per la sua gente: si fiderà pienamente di quella voce, che già opera nel suo cuore e lo conforta e gli fa intravedere nella realizzazione di alcuni eventi un futuro di resipiscenza e di salvezza: «Guariscimi, Signore, e sarò guarito, salvami e sarò salvato. Sì, il mio vanto sei tu» (Ger 17,14; 31,31-34).

Ezechiele, dalla visione di Jhwh che lo raggiunge improvvisamente in terra d'esilio, viene esortato ad accettare anche lui l'invito a riferire oracoli di ammonimenti e di guai: non gli si prospettano che contestazioni e resistenze (Ez 1-3). I suoi verdetti di condanna sull'ingrata Gerusalemme si verificano puntualmente (Ez 24), ed egli è riconosciuto quale vero portavoce del Dio dell'alleanza dai compagni d'esilio (Ez 24,27). Ma contro il loro pessimismo intraprende una nuova predicazione: ripudio delle passate infedeltà e profonda adesione al Signore (Ez 11,14-20; 36,25-32) in attesa della ricostruzione nazionale e religiosa presso il monte di Sion (Ez 40-48).

Sulle sue orme pare si muova il cosiddetto *Deutero-Isaia* [Risaia III], un anonimo veggente, che agli esuli di Babilonia, scoraggiati e diffidenti, preannunzia in nome del Signore un'imminente liberazione, esortandoli a ridestare la loro fede e a riformare la loro condotta (Is 40-47); mentre elogia e consola l'élite di coloro che, tra l'indifferenza generale, sono rimasti fiduciosi nelle promesse di Jhwh e hanno così contribuito alla conversione e alla redenzione dei loro fratelli (il Servo di Jhwh, nel senso di una collettività fedele: Is 49,1-6; 52,13-53,12).

I veggenti del post-esilio, dai loro stessi scritti, appaiono essi pure impegnati a ravvivare la fede nel Dio dei padri e nei suoi progetti salvifici e a ricondurre i rimpatriati sui sentieri della nuova alleanza, prospettando tempi di grazia e di pace in consonanza con le intuizioni dei loro predecessori: giudizio sui popoli pagani, Abdia; èra di purificazione e di riconciliazione, Malachia, Zaccaria; effusione generale dello Spirito di Jhwh, Gioele; nuova Sion, Is 24-27; nuovo tempio, Aggeo; nuovi cieli e terra nuova, Is 65-66 [Isaia IV]. È tutta una catena splendida e singolare di araldi del Dio vivente, che si eleva a quota altissima su qualsiasi tipo di veggentismo e di nabismo: come la luce del meriggio che si stacca decisamente dai primi incerti albori del crepuscolo!

6. MESSAGGIO TEOLOGICO DEI PROFETI - Ciò che rende però più ammirevoli i profeti biblici è il loro messaggio religioso e la loro specifica intuizione escatologica. Partendo dalla solida convinzione di un monoteismo dinamico, quale era radicato nella coscienza d'Israele, essi man mano riescono a percepire e esplicitare un monoteismo assoluto e universale. Jhwh è l'Unico, l'Onnipotente, degno di venire adorato (Elia), colui che giudica e dirige le sorti

dei popoli, anche non israeliti (Am), il totalmente Altro che riempie del suo fulgore l'universo e coordina le vicende dell'umanità verso un suo progetto in Sion (Is), il Creatore di tutto ciò che esiste e succede, dominatore del cosmo e della storia (Deutero- Isaia), l'Essere misterioso che può comandare alla sua creatura anche l'incomprensibile e del quale ci si potrà sempre fidare (Ger, Abacuc), colui che può trasformare nel pieno rispetto della libertà il cuore dell'uomo mediante il suo Spirito (Ger, Ez, Gl), che può far servire ai suoi fini salvifici la paziente, eroica sofferenza dei suoi testimoni (Deutero-Isaia, Ez). Con la divina trascendenza, essi esperimentano e svelano un'insondabile immanenza. Procedono anche qui da un dato della più antica concezione religiosa ebraica: Jhwh è il Dio che si è impegnato fin dai primordi con la loro stirpe per via di un 'patto', *berìt*. È come coinvolto nella sorte delle tribù d'Israele: interessato a regnare su di esse (Samuele, Elia) e disposto per esse a intervenire prodigiosamente (Mosè, Elia). Egli dimora in Sion, al centro del suo popolo, e di là manda i suoi messaggeri per tentare l'estremo salvataggio (Am). È il padre affettuoso, lo sposo irriducibile della nazione prediletta: non si arrenderà mai di fronte a qualsiasi infedeltà, pur rispettando le esigenze della sua santità e della libera decisione umana (Os); verrà pertanto a bussare al cuore d'Israele con instancabile sollecitudine, anche quando quel cuore sembrerà del tutto indurito (Is); si stancheranno i suoi portavoce ma lui no..., continuerà ad attendere con infinita delicatezza (Ger, Deutero-Isaia), ha la serena certezza, comunicata pure ai suoi confidenti, che alla fine i suoi figli si accorgeranno del suo indomabile amore e gli apriranno il loro animo (Ez, Deutero-Isaia) e piangeranno di compunzione (Zc 12,10-14). Da qui l'esposizione delle divine sublimi esigenze, che hanno sempre per base quelle della *berìt*: una risposta di piena adorazione e di fiducia illimitata, l'abbandono di qualsiasi idolo e di ogni ingiustizia ai danni dei fratelli amati da Dio (Samuele, Elia), con ulteriori approfondimenti : culto sincero che include stima dell'altro e rispetto dei suoi diritti (Am), adesione amorosa, misericordia fraterna, umiltà (Os, Mi), fede viva e santità di opere (Is), circoncisione del cuore e fiducia esclusiva in Jhwh (Ger), conversione, pentimento, osservanza fedele della *tórah* (Ez)... Quanto al futuro, essi scorgono qualcosa di più preciso e di più grandioso della generica benedizione promessa agli antenati. Per Natan vi sarà una perenne discendenza davidica al governo del suo popolo (2Sam 7); Amos prevede la restaurazione della casa di Davide andata in rovina (Am 9); l'idea di un re davidico redivivo, pieno dei doni dello Spirito (Is 11), percorre tutta la predicazione successiva, da Osea a Michea, a Ger, Ez, Zc. Sion diventa allora la sede di un regno felice e santo nelle visioni di Is 2, di Mi 4, di Ger 30-31, di Ez 17.37.40, di Is 54.60-62 e degli altri profeti postesilici: in mezzo ad esso si erigerà il nuovo santuario di Jhwh e si poserà l'azione trasformatrice dello Spirito; Dio parlerà al cuore della sua sposa e la attirerà tutta a sé (Os); la conoscenza profonda del Signore si diffonderà attorno al monte eletto (Is); sarà scritta nell'intimo degli israeliti una nuova alleanza d'amore, per cui si sentiranno portati a cercare Dio (Ger 31), il loro cuore di pietra sarà cambiato in un cuore docile, umile, ricolmo di dispiacere per gli errori passati (Ez 36); la salvezza ottenuta per via del dolore e dell'intercessione dei giusti penetrerà nelle moltitudini (Is 52-53). Fiorirà un'era nuova di pace vera con Jhwh e di fraterna armonia presso il popolo di Sion, e le genti vi accorreranno per attingervi luce e giustizia: «Il monte della casa del Signore sarà stabilito in cima ai monti e si ergerà al di sopra dei colli. Tutte le genti affluiranno ad esso... poiché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore... Muteranno le loro spade in zappe e le loro lance in falci... Casa di Giacobbe, venite, camminiamo nella luce del Signore!» (Is 2,2-5). Era questa la realtà misteriosamente attesa da tutti i profeti biblici per un'epoca imprecisata, *be'aharìt hajamtm* (cf. Os 5), "per il seguito dei giorni" o "dopo quei giorni" (non esattamente tradotto con "alla fine dei giorni", da cui *éschatos,* ultimo, escatologia). Il suo pieno compimento in Cristo e nel popolo nuovo guidato dallo Spirito la rischiarerà alle menti dei trasmettitori di quei messaggi.

7. KÈRYGMA PROFETICO E IDEOLOGIA - In questo grande complesso di temi bisognerà certamente distinguere l'aspetto, chiamiamolo ideologico, dal

kérygma vero e proprio. Sotto l'impulso dell'ispirazione, il veggente sperimenta la trascendenza del Signore e la sua azione nel mondo in maniera sempre più elevata, ne comprende sempre più vivamente l'amore per Israele e i popoli, scorge un rapporto sempre più puro tra il divino interlocutore e le sue creature per le epoche a venire. Ma egli non può esprimere tutto questo che con termini e categorie del suo ambiente. Userà anzitutto i concetti storicoreligiosi tradizionali: la promessa- elezione (Dio ha scelto negli antenati come suo popolo il clan israelitico e si è impegnato a dargli una salvezza: Gen 12.15), l'alleanza, *berìt* (altro tipo di impegno del sovrano divino con tutta la collettività, suggerendo norme di comportamento e imprimendole poi nei cuori: Es 20), l'esodo antico e l'esodo nuovo verso un avvenire migliore (Deutero-Isaia, il patto con Davide e i suoi eredi: 2Sam 7; Is 7.29), l'idea di un resto purificato (Is 6,13) e di un sacrificio propiziatorio (Is 52s) e di un tempio come sede di Dio in mezzo al suo popolo (Ez 40ss). Si servirà poi di un linguaggio tipico e altamente simbolico: forma di messaggi ("così dice Jhwh...", "mi invia Jhwh"), con stile giuridico secondo la legge del taglione *(rìb o* lite tra due contendenti, uno dei quali dimostra di aver ragione; 'giudizio', con accusa e verdetto di condanna corrispondenti), vaticini di guai, lamentazioni... immagini prese dall'ambiente familiare, cultuale, agricolo... Mentre però la mentalità comune adopererà questi concetti e questi simboli per confermarsi nella credenza di un'inviolabilità magica delle istituzioni umane, gli autentici profeti li indirizzeranno a illustrare il genuino pensiero e giudizio di Jhwh sulla situazione esistenziale del loro popolo. Sarà compito dell'esegesi sceverare, nei limiti del possibile, quel che appartiene al nucleo essenziale del loro annunzio ispirato da ciò che è piuttosto contingente e descrittivo.

8. GLI SCRITTI PROFETICI - I profeti hanno sicuramente proferito molti più oracoli di quelli che ci sono stati tramandati. Sembra che abbiano scritto di proprio pugno solo poche pagine (Is 8,16; 30,8; Ger 36; Ez 24): il loro primo intento era quello di ammonire e illuminare gli immediati uditori; lo mostra lo stile e il ritmo decisamente orale dei loro detti. Chi ci ha conservato e poi trascritto, per lo più, le loro parole, sono state le cerehie dei discepoli e simpatizzanti. Appurata la genuinità di un veggente e la rettitudine del suo messaggio, se ne imprimevano a mente i vari oracoli, generalmente in versi, con l'efficace mnemotecnica orientale, li ripetevano nelle riunioni sacre, li andavano mettendo a poco a poco in iscritto: prima in piccole collezioni, poi in raccolte sempre più complesse, seguendo procedimenti molto semplici (aggregazione per analogia di temi o di parole-chiave, ovvero secondo uno schema generico: *a.* oracoli di rovina; *b.* oracoli contro i pagani; c. oracoli di salvezza). Alcune di queste raccolte furono compilate, vivente ancora il profeta, altre in epoche posteriori, soprattutto durante l'esilio. Dai confronti con i doppioni e conoscendo il rispetto che si aveva per la parola profetica, abbiamo una sicurezza grande per la sostanziale autenticità dei messaggi profetici a noi pervenuti, anche se la critica può constatare in alcuni brani amplificazioni e attualizzazioni da una generazione all'altra; queste non ci impediscono di individuare il genuino pensiero dei grandi araldi del popolo eletto, ci aiutano anzi a scoprirne l'esatto orientamento verso il traguardo supremo a cui miravano.

II - LA PROFEZIA NEL NT — Nella pienezza dei tempi si è realizzata quella salvezza verso la quale « hanno indagato accuratamente i profeti, che profetarono intorno alla grazia diretta a voi, indagando quale e di quanto valore fosse il tempo che lo Spirito di Cristo in anticipo testimoniava loro» (lPt 1,10-11): quella rivelazione piena del Padre, di cui gli antichi veggenti erano stati un riflesso e un preludio: « Dio che nel tempo antico aveva parlato ai padri, in una successione e varietà di modi, in questa fine dei tempi ha parlato a noi nel Figlio, che egli ha costituito sovrano padrone di tutte le cose» (Eb 1,ls). In Gesù e con Gesù inizia un nuovo dialogo di Dio con l'umanità: egli è il messo di Jhwh per eccellenza, e continua la sua azione profetica nel mondo attraverso i suoi portavoce.

1. CRISTO, IL PIÙ GRANDE DEI PROFETI - Nel Vangelo di Luca il neo-*rabbi* di Nazareth si presenta come l'unto dello Spirito del Signore, predetto dai libri santi, che avrebbe recato ai poveri e agli oppressi il lieto annunzio della

i

liberazione e della divina benevolenza: « Gli fu presentato il libro del profeta Isaia... nel passo in cui c'era scritto: "Lo Spirito del Signore è sopra di me e mi ha inviato a portare ai poveri il lieto annunzio per liberare coloro che sono oppressi e inaugurare l'anno di grazia del Signore". Poi, arrotolato il volume, lo restituì al servitore e sedette. Allora cominciò a dire: "Oggi si è adempiuta questa scrittura per voi che mi ascoltate". Tutti gli rendevano testimonianza ed erano stupiti per le parole di grazia che pronunciava» (Lc 4,17-22). Lo Spirito opera infatti in lui al momento dell'incarnazione (Lc 1,35), all'inaugurazione del suo ministero (Lc 3,21s), durante tutta la sua predicazione (Lc 10,21; 11,20). Ascoltandolo e osservando le sue opere, la folla non ha alcun dubbio: «Un grande profeta è apparso tra noi; Dio ha visitato il suo popolo» (Lc 7,16); egli è più che Giona e più che Salomone (Mt 12,6.41), è il profeta sommo promesso in Dt 18,15, che dev'essere ascoltato da tutti (Mt 17,5) e le cui parole non passeranno mai (Mt 24,35); colui che è la luce del mondo (Gv l,4s), guida per l'autentico rapporto con Dio in spirito e verità (Gv 4,23), l'unico mediatore della rivelazione del Padre e dei suoi misteri (Mt 11,27; Le 10,22; Gv 3,35), l'Unigenito che contempla da sempre l'essenza del Padre (Gv 1,18) e ci svelerà in maniera unica l'insondabile sua misericordia e insieme l'esigenza di un'analoga generosità nel cuore dei suoi figli (Mt 7,ls).

Al pari dei grandi profeti è contestato dall'orgoglio e dall'ipocrisia umana, da chi persegue progetti di autoesaltazione e di prestigio. Rigettato, condannato dai capi del popolo, egli, eseguendo un arcano disegno dell'Eterno, lascia che il corso degli eventi lo travolga e lo annienti. Ma nella sua umiliazione e poi nella sua risurrezione si realizza nella forma più inimmaginabile l'intuizione 'escatologica' dei veggenti d'Israele: lo svelamento pieno dell'infinita trascendenza di Jhwh e della sua incommensurabile sollecitudine per l'uomo, il raggiungimento della perfetta riconciliazione e comunione di vita di ogni creatura con il suo Creatore, l'inalterabile pace tra la terra e il cielo. In Cristo che rivela con le sue "parole di grazia" e i suoi gesti di bontà, con l'accettazione volontaria della morte e la gloria della sua risurrezione, con il dono perenne del suo corpo e del suo sangue un amore assolutamente gratuito e illimitato agli uomini che l'hanno respinto tutta la profezia dell'AT trova il suo alto compimento, il suo culmine e insieme la sua più valida conferma. Non potevano che provenire dal medesimo sommo regista, cioè lo Spirito di Dio, da una parte quelle esperienze sovrumane, quelle eroiche proclamazioni di santità e di misericordia, quell'attesa paziente e indefettibile di una purificazione interiore, quel piano di salvezza definitiva per i discendenti d'Israele e tutte le genti, e dall'altra le fulgide realizzazioni di queste prospettive nell'opera umile, amabile del *rabbi* di Nazareth, il più eccelso discendente di Davide, il mite re della pace, il segno di contraddizione per le libere scelte dell'uomo, il più fedele dei "servi di Jhwh", l'innocente vittima di tutti i peccati dell'umanità, il vincitore della morte e l'irradiazione stessa del Padre, il massimo dei profeti.

Ma Gesù, portando al supremo livello la profezia, l'ha avviata anche su sentieri nuovi. Rientrando nella gloria che gli spettava dall'eternità e di cui aveva reso partecipi i suoi fratelli (Gv 17,5s), ha voluto perpetuare la sua presenza invisibile e dinamica in mezzo agli uomini sino alla fine del mondo: «Io sarò sempre con voi», diceva congedandosi dai suoi discepoli (Mt 28,20), e rivolgendosi al Padre: «Io ho fatto loro conoscere il tuo nome e continuerò a farlo conoscere, affinché l'amore con cui tu mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17,26). «Non vi lascerò orfani. Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paraclito, affinché sia per sempre con voi lo Spirito di verità. Egli vi insegnerà tutto e vi farà ricordare tutto ciò che vi ho detto. Vi guiderà in tutta la verità. Egli mi glorificherà perché prenderà da me e ve lo annuncerà» (Gv 14,16s.18.26; 16,13s). Era la promessa della discesa dello Spirito del Padre e del Figlio sul nuovo popolo di Dio nato dal cuore e dal sangue di Cristo: «Ecco io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso» (Le 24,29). «Giovanni battezzò con acqua, ma voi sarete battezzati in Spirito Santo di qui a non molti giorni» (At 1,5): era la realizzazione di un antico vaticinio: «Dopo questo sopra ogni carne io effonderò il mio Spirito. I vostri figli e le vostre figlie profeteranno... Farò

prodigi nel cielo e sulla terra» (Gl 3,1.3). Si inaugurava una nuova grande era profetica!

2. I PROFETI CRISTIANI - Nell'epoca giudaico-neotestamentaria si era convinti che, dopo gli ultimi profeti classici, lo Spirito avesse abbandonato Israele riservandosi di ritornare all'avvento dell'era messianica. Le manifestazioni carismatiche verifica- tesi nelle comunità cristiane dal giorno di Pentecoste (At 2) indussero i credenti a parlare di un rinnovato profetismo. Pietro vede nel fenomeno dei diversi linguaggi degli apostoli il compimento della predizione di Gioele (At 2,16-21); altrettanto gli Atti affermano dello stesso primo apostolo, per l'efficacia della sua parola sui cuori dei giudei, per l'ardimento con cui si presenta ai capi della nazione, per la conferma degli eventi alle sue previsioni (At 4.10.15).

Accanto a lui ci vengono indicati come profeti vari altri personaggi: i 'profeti' che provengono da Gerusalemme (At 11,27), uno dei quali, Agabo, preannunzia una grande carestia, realmente verificatasi, e in seguito prefigurerà con un gesto simbolico alla maniera dei veggenti antichi la prigionia di Paolo, usando la tipica frase «Così dice lo Spirito Santo» (At 21,11); i 'profeti' d'Antiochia, un gruppo di responsabili, che guidavano la comunità e che, dopo aver digiunato e pregato, percepiscono alla luce dello Spirito la designazione di Paolo e Barnaba per l'evangelizzazione dì Cipro e imponendo loro le mani comunicano quella missione: «Mentre essi prestavano servizio cultuale e facevano digiuni, lo Spirito Santo disse: "Mettetemi da parte Barnaba e Saulo per l'opera a cui li ho destinati". Imposero loro le mani e li lasciarono partire» (At 13,2s); ci sono poi Filippo e le sue figlie: di queste ci vien detto che "profetavano" (At 21,9), probabilmente nel senso di ICor 14 e 11,4s (portavano come il loro padre nelle assemblee liturgiche il carisma di una parola ispirata e illuminante); Filippo è un ardente evangelizzatore di pagani, operatore di miracoli, può trasferirsi, come Elia, prodigiosamente a distanza per illuminare con la sua intelligenza cristiana un lettore di oscuri passi profetici dell'AT (At 8,5ss); Barnaba, del gruppo di Antiochia, è detto "apostolo e profeta" (At 13,1) e uomo della *pardclSsis* (At 4,36): ha infatti il dono di saper confortare, esortare e incoraggiare (At ll,22s.25s). SanPaolo non viene mai denominato col titolo di 'profeta', ma ce ne offre tutte le caratteristiche. Ha un'assoluta certezza della sua missione soprannaturale: è il fulgore del Cristo risorto che è venuto a illustrarlo, quando meno se l'attendeva (Gal 1,11-17); il suo *kérygma* evangelico recato ai galati ha tali caratteri di trascendenza che neppure un angelo potrebbe smentirlo (Gal 1,6-10); più volte accenna alle rivelazioni e ai doni dello Spirito di cui è stato favorito: «A noi l'ha rivelato mediante lo Spirito: lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (ICor 2,10): è in forza di questa presenza interiore che egli può tutto, fonda stabilmente le prime comunità tra i gentili, dirime le questioni riguardanti la nuova vita in Cristo, compresa l'attività carismatica dei fedeli (ICor 14,37s). Nelle sue lettere specifica quale intima conoscenza gli è stata comunicata del mistero di Cristo: quella dell'inscrutabile ricchezza dell'Amore salvifico da estendersi mediante la fede e la luce dello Spirito a tutte le genti, secondo il benevolo disegno del Padre (Ef 1,7; 3,5-8); una conoscenza partecipata pure agli altri "apostoli e profeti" (Ef 3,5), poiché la nuova comunità (la chiesa) edificata dal Padre dovrà avere per sempre una solidissima pietra angolare, che è Cristo Signore, e un indefettibile fondamento che sono appunto i testimoni della sua vita e risurrezione (apostoli) investiti della potenza del suo Spirito (profeti): «Il vostro edificio ha per fondamento gli apostoli e i profeti, mentre Cristo Gesù stesso è la pietra angolare, sulla quale tutto l'edificio in armoniosa disposizione cresce come tempio santo nel Signore» (Ef 2,20s): Paolo certamente si considera tra questi. Sicché come gli araldi di Dio nell'AT muovevano dalla *tòrah* e dall'alleanza sviluppandone le potenzialità con la loro esperienza e intelligenza soprannaturale, così ora gli inviati del Signore Gesù hanno la funzione di esporre e chiarificare incessantemente il mistero del Cristo, già vissuto in mezzo a noi, sotto l'influsso del suo Spirito: apostoli in quanto testimoni della sua realtà storica e gloriosa, profeti in quanto confortati dalla luce interiore dello Spirito.

i

Altro grande profeta ci appare l'autore dell'Apocalisse (Giovanni evangelista o qualcuno del suo seguito): riceve in estasi dal Figlio dell'uomo la missione e i messaggi da comunicare: «Udii dietro a me una voce possente che diceva: "Ciò che vedrai, scrivilo in un libro e invialo alle sette chiese"» (Ap l,10s); si esprime con lo stile degli antichi veggenti: in prima persona, appellandosi alla parola dello Spirito, con rimproveri, minacce, inviti alla conversione; ma al centro dei suoi annunzi rimane «colui che è "il primo" e "l'ultimo", che giacque morto e poi risuscitò» (Ap 2,8); e conclude con una ferma dichiarazione sull'origine sovrumana delle sue previsioni: «Queste parole sono fedeli e veraci, poiché il Signore Dio, che ispira i profeti, mediante il suo angelo ha voluto indicare ai suoi servi ciò che dovrà accadere fra breve. Ecco: vengo presto. Beato chi osserva le parole profetiche di questo libro! » (Ap 22,6s).

3. PROFETI E DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI - I testi neotestamentari, oltre che su questi personaggi specificamente nominati, ci informano pure su un fenomeno più generico di profezia e ci avvertono della necessità di un attento discernimento. Nella ICor s. Paolo più volte ci parla del carisma della profezia in connessione con le assemblee liturgiche: « Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto, manca di riguardo al suo capo; così ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo» (ICor 11,4); «A ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per l'utilità comune a uno il potere dei prodigi, a un altro il dono della profezia, a un altro la varietà delle lingue. Ma tutte queste cose le opera il medesimo e identico Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole» (ICor 12,7-11); «Ricercate la carità. Aspirate però anche ai doni dello Spirito, soprattutto alla profezia» (ICor 14,1). Si tratta di uno dei tanti doni gratuiti dello Spirito di Cristo, operante nella sua chiesa, che serve all'edificazione e al perfezionamento di ogni comunità cristiana (ICor 12,12ss); ha la funzione specifica di confortare, esortare, far crescere (14,3: «Chi profetizza parla agli uomini a edificazione, a esortazione e conforto»; per «istruire anche gli altri»: v. 19; per convincere i non credenti: v. 24s). Il parlare ispirato, che è superiore alla glossolalia, cioè a un linguaggio sconosciuto che serve soprattutto per il colloquio personale con Dio (ICor 14,4-6), era grandemente apprezzato nelle comunità dell'epoca: s. Paolo vi dedica tutto il c. 14 della ICor per farne l'elogio e insieme purificarlo da qualche intemperanza. Continuano a parlarne con stima un secolo dopo il *Pastore* di Erma (11 prec.), Giustino nel *Dialogo con Trifone* (n. 82: «Il fatto che ai nostri giorni il dono della profezia esiste tra noi cristiani, dovrebbe farvi capire che quei doni che si trovavano una volta tra la vostra gente [gli ebrei] sono stati ora trasferiti presso di noi»), così anche Ireneo *in Adv. Haer.* II, 32,4; III, 11,9.

In altri passi, però, sia dell'apostolo sia del resto del NT si raccomanda insistentemente la vigilanza, la prudenza, un'attenta indagine sulle singole persone e sugli stessi messaggi che si presentano come ispirati: occorre conoscere e saper applicare i retti criteri di discernimento, collaudati dall'esperienza dei secoli e delle singole assemblee cristiane: «Non spegnete lo Spirito. Non disprezzate le profezie. Esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono» (lTs 5,19-21); «Carissimi, non vogliate credere a ogni spirito, ma esaminate gli spiriti per conoscere se sono da Dio, poiché molti falsi profeti sono venuti nel mondo... Ogni spirito che confessa Gesù venuto nella carne, è da Dio; e ogni spirito che non confessa Gesù, non è da Dio» (lGv 4,1-3). Ormai ogni veggente che attesta di ricevere e comunicare messaggi del Dio vivente, a qualunque livello appartenga, dovrà confrontarsi con la rivelazione del Verbo eterno fattosi 'carne', col mistero del suo mirabile inserimento nella storia dell'uomo. Il criterio della conformità con la vera religione resa nota lungo la storia anticotestamentaria dovrà integrarsi con il riferimento più o meno esplicito al disegno del supremo Signore di «ricapitolare tutto in Cristo» (Ef 1,10), di manifestare sempre più «le imperscrutabili ricchezze» dell'amore di Cristo (Ef 3,8) e farne comprendere «l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità» (v. 18), perché tutti «si possa essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore» (v. 16) e «ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (v. 19), «a lode della sua gloria» (Ef 1,12) e della sua ineffabile bontà. A questo tendeva ogni

iniziativa di Jhwh nella comunità eletta e nei suoi autentici messaggeri, e a questo sublime traguardo tende l'effusione dello Spirito di Cristo nella sua chiesa, nei suoi ministri e nei singoli componenti del suo corpo mistico. Dalla consonanza con tali realtà si potrà riconoscere la genuinità di ogni spirito che si professa inviato dall'alto.

III - CONCLUSIONE — Guardando ora all'intero fenomeno della profezia come ce lo presenta la lunga tradizione giudaico-cristiana, possiamo sinteticamente dedurre alcune conclusioni. «Deus nobis locutus est per prophetas»: Dio si è degnato parlare realmente all'umanità a mezzo dei suoi messaggeri: la loro voce discreta ma possente, rispettosa della libertà umana ma esigente portava in sé il timbro della trascendenza. Dio tramite loro si è messo in comunicazione con l'uomo, ha manifestato il suo vivo interessamento per tutti gli uomini, la sua sollecitudine per la loro risposta d'amore e la loro conseguente partecipazione alla sua gloria. Non è possibile dubitarne seriamente. Si possono però distinguere vari livelli di manifestazione profetica: un livello generale, con cui Dio si rivela negli eventi e nei personaggi di tutto un popolo, e lo guida carismaticamente verso la verità; un livello più specifico con l'invio di suoi portavoce straordinari, quali i grandi veggenti dell'AT e soprattutto il suo stesso Unigenito fattosi visibile e gli inviati diretti di Cristo, testimoni

della sua opera investiti del suo Spirito, quali fondamento perenne della sua comunità (insieme "apostoli e profeti"); un terzo livello, con ispirazioni assembleari occasionali, con messaggi cioè adatti a esortare, consolare e indirizzare in maniera efficace gruppi o singoli componenti della comunità cristiana, per la loro piena maturazione nell'amore. Tutto il popolo di Dio ci si presenta così sotto l'influsso dello Spirito di Cristo nelle sue strutture e nelle sue componenti, con la possibilità immediata di una parola carismatica, quando i suoi membri si tengano aperti alle manifestazioni speciali che lo stesso Spirito vorrà suscitare: occorre mantener visi pronti e docili.

Dio ha parlato pure fuori dell'ambito giudaico-cristiano? Continua a parlare ancora oggi? Non c'è alcun motivo di negarlo *a priori.* Si è già visto che colui che ha parlato per mezzo dei profeti è il Dio dell'amore e della condiscendenza infinita, desideroso di tenersi in incessante dialogo con le sue creature razionali. Quel che ha fatto con alcune di esse nel passato, può averlo fatto anche con altre e farlo in diverse epoche, in un modo forse a noi inconcepibile. Dove ce ne fossero degli indizi e volessimo averne una convalida, non avremmo che da applicare i criteri del retto discernimento comprovati ormai da un'esperienza millenaria.

PROVERBI

I - LA QUESTIONE LETTERARIA — La raccolta dei Proverbi (= Pr), espressione massima della letteratura sapienziale ufficiale di Israele, si presenta come un monumento letterario complesso e raffinato i cui singoli elementi devono essere pazientemente circoscritti prima di contemplare nell'unità la solenne opera finale. Anche noi nella nostra lettura cercheremo di percorrere il testo nel suo snodarsi molto articolato: attraverso questa via diacronica riusciremo progressivamente a cogliere nella sua integralità la proposta del volume, una proposta di "eudemonismo jahwista" (Osty), una proposta ottimistica ed entusiasta della vita. Attraverso la lettura dei Pr ci si specchia nell'intero panorama della *2* 'sapienza' (la *hokmah)* biblica, nelle sue strutture ideologiche e nella sua evoluzione storica.

1. LA FORMA "MAŠAL" - Ogni cultura possiede un tesoro di sapienza popolare e proverbiale: si tratta di schegge di riflessioni, di intuizioni legate al prestigio quasi miracoloso della formula lapidaria che centra in modo essenziale, mnemonico e spesso ironico, un dato legato alla natura umana, alla vita o al mondo. Il proverbio è, perciò, facilmente fazioso o parziale, spesso conservatore e perbenista, può essere contraddittorio con altri detti, data la settorialità delle sue rilevazioni, è solitamente astorico perché vuole solo registrare e prevedere eventi tipici che si riproducono costantemente nella concretezza dell'esistenza. Il proverbio si codifica ben presto in una vera e propria 'forma' letteraria con la sua tipologia, le sue leggi stilistiche, la sua struttura sociologica e psicolinguistica.

In ebraico il termine che lo definisce, *masal,* abbraccia una gamma vasta di accezioni (parabola, carme, oracolo poetico, allegoria, aforisma, ecc.). Il masaz-proverbio in senso stretto si articola in due modelli fondamentali: il 'proverbio-evento', che si accontenta di rilevare un dato di facile verificabilità, e il 'proverbio-causa', che cerca di motivare la dichiarazione sperimentale ed è indizio di una maggior maturità razionale. La tonalità generale del proverbio non è apodittica o imperativa in senso legale ma piuttosto pedagogica e parenetica.

Dal punto di vista stilistico domina l'uso del parallelismo in tutte le sue forme e possibilità. Ad esso si accompagna la paronomasia, cioè l'intenzionale ricerca delle assonanze fonetiche che facilitano l'apprendimento mnemonico e che rendono talora ardua la traduzione in un'altra lingua. Dal punto di vista metrico si nota nelle collezioni più antiche di proverbi la prevalenza del ritmo 4 + 3, altrove domina il 3 + 3 o il metro dei 4 + 4 accenti.

La lettura del libro dei Pr richiede comunque una specie di 'accordo' o di 'simpatia' che viene comunicata al lettore attraverso l'ascolto continuo quasi come in un flusso melodico. Talora però, come vedremo, ci si trova in presenza di paragrafi coordinati redazionalmente su un tema fisso o anche di piccoli trattati

germinati da un aforisma di base.

2. LA MAPPA DELLA COLLEZIONE - Nell'attuale volume dei Pr ci si incontra in materiali di provenienze disparate, ordinati secondo certi criteri: in alcune sezioni ci si basa anche su antologie preesistenti dotate di materiali arcaici. La conoscenza dei proverbi ugaritici ha permesso di isolare alcune matrici indigene (cananee) dei *mesalim* biblici. Se la collezione dei proverbi popolari o colti inizia probabilmente già con Salomone (X sec. a.C.), è però con l'VIII sec. a.C. che si procede ad una sistematica elaborazione dei dati proverbiali: la celebrazione dell'agricoltura come modello sociale dominante e la prima critica alle sperequazioni causate dalle speculazioni commerciali rimandano appunto a quest'epoca, ben nota attraverso la documentazione polemica dei profeti (Am, Os, Is, Mi). La redazione finale del volume dei Pr è, però, più tarda, forse post-esilica. Ecco comunque la mappa stratigrafica delle varie collezioni di proverbi confluite nel libro secondo un'ipotetica ricostruzione cronologica:

G. *cc. 10-22:* collezione di Saio- mone (riconducibile appunto a quest'epoca del X secolo a.C.);

II. *cc. 25-29:* collezione di Ezechia (i materiali, però, possono essere più arcaici di questo re vissuto alla fine dell'VIII sec. a.C.);

III. *22,17-24,22:* si tratta di un allegato alla "collezione di Salomone" e rivela espliciti punti di contatto con la sapienza egiziana di Amenemope (XXII dinastia: 945-745);

IV. *24,23-34:* si tratta di un nuovo allegato alla "collezione di Salomone" steso in lingua arcaica e con paralleli extrabiblici;

V. *cc. 30-31:* si tratta di quattro allegati più recenti ma di difficile datazione, il più antico dei quali è quello 'numerico' di 30,15-23;

VI. *cc. 1-9:* è la collezione più recente e più sofisticata; presenta anche piccoli poemi. Pur contenendo materiali arcaici, il testo rivela spesso punti di contatto con Geremia e il Secondo Isaia, per cui è ipotizzabile almeno una redazione finale post- esilica pre-esdrina (550-450 ca. a.C.).

Il testo ebraico è buono, nonostante le difficoltà lessicali dovute all'antichità dei testi e al già citato cromatismo fonetico: un contributo rilevante per la comprensione è stato offerto dalla filologia comparata, soprattutto ugaritica.

I LXX, che hanno alcune variazioni nella distribuzione delle collezioni, offrono spesso lezioni diverse ed alcune correzioni che rivelano la formazione stoccheggiante dei traduttori greci.

II NT cita frequentemente i Pr senza sottoporli a reinterpretazioni, come invece avviene talora per la *T6- rah* (vedi Pr 3,7 in Rm 12,16; Pr 3,11-12 in Ap 3,19.34; Eb 12,5-6; Gc 4,6; lPt 5,5; Pr 3,34 in Gc 4,6; lPt 5,5; Pr 4,26 in Eb 12,13; Pr 10,12 in ICor 13,7; lPt 4,8; Pr 11,31 in lPt 4,18; Pr 22,8 [LXX] in 2Cor 9,7; Pr 24,12 in Rm 2,6; Ap 22,12; Pr 25,7 in Le 14,7ss; Pr 25,21-22 in Rm 12,20; Pr 26,11 in 2Pt 2,22). [10] recente e la più originale, anche perché ama espandersi in grandi unità e persino in trattateli! (cc. 2; 4; 5; 8; 9,1-6.13-18).

Dopo il titolo che, secondo la prassi tradizionale, pone tutta l'opera sotto il patronato di Salomone (cf. Qo e Sap), e dopo una celebrazione religiosa della sapienza come «timor di Dio» (v. 7), il c. 1 apre una riflessione iniziale sul concetto di sapienza attraverso una vigorosa personificazione, anticipatrice di quella dei cc. 8 e 9 (w. 20-33).

Strutturati sullo schema classico dell'insegnamento 'padre-figlio' (2,1; 3,1.11.21; 4,1.10.20), i cc. 2-4 dipingono con un ricco campionario lessicale la 'via', cioè il destino dello stolto (c. 2), la beatitudine del sapiente (c. 3) e la preziosità della guida che la sapienza offre a chi a lei aderisce (c. 4).

La questione femminile occupa, invece, i cc. 5-7 e, come sempre, il problema è affrontato secondo la costante tendenza antifemminista propria della sapienza popolare anche contemporanea. La donna con cui i Pr polemizzano, però, è definita come 'straniera': incarna, quindi, emblematicamente l'apostasia che Israele perpetrava coi culti cananei della fertilità. Il precetto allora, pur essendo etico, si colora di una motivazione teologica. I due quadretti dei cc. 5 e 7 restano,

i

comunque, dei piccoli capolavori di finezza psicologica e narrativa: la scena dell'adescamento è tratteggiata con un gusto ed un'ironia insuperabili.

Coi cc. 8-9 giungiamo al vertice ideologico della collezione. In essi si affronta la riflessione sulla categoria 'sapienza' intesa come strumento teologico per risolvere l'antitesi trascendenza-immanenza di Dio. La Sapienza è presentata, come nel c. 1, con una personificazione femminile polemicamente contrapposta alla donna del c. 7. Essa celebra se stessa in due grandi auto-inni (8,12-21 e 8,22-31). Soprattutto il secondo, che ha probabilmente una matrice arcaica, tenta di definire i due volti della Sapienza. Essa appartiene alla sfera di Dio, come testimoniano i "prima" dei vv. 22-25 che considerano la Sapienza preesistente alle realtà cosmiche: l'eternità è espressa attraverso l'anticipazione e la precedenza rispetto al tempo, diventando così indizio di eternità. Ma contemporaneamente la Sapienza è anche una realtà creata: i "quando" la mettono in contemporaneità col mondo creato (vv. 26ss). La Sapienza è, quindi, il progetto trascendente di Dio che si incarna nell'ordine cosmico, nell'uomo, nella sua intelligenza. Questa qualità bifronte, trascendente ed immanente, permette alla Sapienza di espletare la sua funzione di mediatrice tra Creatore e creatura. Come insegna il c. 9 attraverso la parabola dei due banchetti, l'opzione per «il pane e il vino» della Sapienza significa vita e salvezza.

2. LA PRIMA COLLEZIONE SALOMONICA (cc. 10-22) - La quasi totalità degli esegeti è convinta dell'antichità di questa collezione, collocabile nel X-IX sec. a.C. con testi che forse risalgono allo stesso Salomone (vedi IRe 3,4-15; 10,1-10). Quest'opera corale, frutto della sapienza popolare e di quella dei circoli sapienziali professionali, pur con evidenti acquisizioni straniere, è certamente molto 'jahwistizzata'. La raccolta è simile ad un delta ramificato, senza un piano coerente di organizzazione, articolato sulla libera associazione, sull'assonanza, sul raggruppamento sommario. Tuttavia i 375 *mesalim* qui collezionati e composti in prevalenza da distici possono essere distribuiti in due grandi aree, quelle dei cc. 10-15 e 16-22.

a. *Cc. 10—15* - La migliore organizzazione del pensiero di questo settore è offerta dal procedimento per antitesi, che è adottato da molti aforismi. La prima grande coppia antitetica è quella *giusto-empio* (94 proverbi su 184). Le figure morali in questione sono tratteggiate secondo le loro opzioni fondamentali. Ecco i lineamenti del ritratto del giusto. Egli sa regolare la sua parola, una parola preziosa (10,20) che nutre (10,21), che è giusta (12,5), sincera (13,5), riflessiva (15,28); egli è giusto (11,3.11; 12,6; 14,2.11; 15,8), è benefico (11,25), benevolo (11,27; 12,2; 13,2.22; 14,14.19.22; 15,3), è fidato (11,13; 12,17.19.22; 13,17; 14,5.25), modesto (11,2), sensibile (11,17), amante dei poveri (14,21.31), incorruttibile (15,27), esigente con se stesso (10,27; 12,1) e dominato dal timor di Dio (10,27; 14,26.27). Su di lui si attua in pienezza la legge della retribuzione: avrà sicurezza (10,9.25.29.30; 11,3.5 ecc.), gioia (11,10; 13,9; 14,21), pace col Signore (11,20; 12,22; 15,8.9.29), discendenza benedetta (11,21; 13,22), sapienza sempre maggiore (10,31-32; 11,2) e scamperà dalla morte prematura (10,2.11.16.17; 11,4.7.19.28.30; 12,28; 13,3; 14,27; 15,4.27). L'empio, invece, è in pratica tratteggiato come l'esatto negativo del giusto, e la retribuzione terrena piomberà inesorabile su di lui togliendogli stabilità e speranza (10,3.25.30; 12,3.7; 10,28; 11,7.23), perché il Signore non lo può tollerare (10,3; 11,20; 12,22; 15,8-9).

Un'altra coppia è quella del *saggio* e dello *stolto.* La sapienza è soprattutto un atteggiamento umano e religioso, la si ottiene attraverso la 'tradizione', cioè con l'insegnamento e l'ascolto (12,15; 13,1.10.20; 15,5.14): «Va' coi saggi e saggio diverrai» (13,20). Anzi, il saggio a sua volta diventa fonte di sapienza per gli altri (15,2.7), perché la sapienza è "diffusiva sui" come la sorgente che si effonde in un fiume e in canali (Sir 24,28-29). È una virtù di relazione che rende l'uomo riflessivo col prossimo (13,16; 14,15), prudente, rispettoso (11,12; 14,29), modesto (12,23).

Una terza antitesi è quella dell'*ozioso* e del *diligente.* Il lavoratore è sinonimo di giusto (15,19), mentre il pigro, «aceto ai denti e fumo agli occhi» (10,26), è il tipo dell'empio. Il successo economico è segno di benedizione (10,4-5; 12,11.27;

13,4).

Un'ultima antitesi, più rara (19 proverbi) e più teologica, raffronta *ciò che Dio ama* e *ciò che egli odia*. Attraverso questo antropomorfismo si introduce una specie di morale rivelata: per questo i *mesaltm* 'teologici' sono tutti efficaci e mettono in scena Dio che aiuta l'affamato deludendo la cupidigia dell'empio (10,3) che benedice arricchendo il giusto (10,21), che è fortezza per l'uomo retto e rovina per il malfattore (10,29). In questo modo, sul buon senso, sulla quotidianità e sul perbenismo della sapienza popolare si stende il correttivo efficace dell'intervento di Jhwh che giudica, corregge e interpreta la scala dei valori umani.

Di passaggio ricordiamo pure che le figure negative sono solo abbozzate, perché l'accento è sempre sul positivo. Questi proverbi si trasformano, allora, in appello continuo alla giustizia, alla sapienza, alla diligenza, al timor di Dio.

b. *Cc. 16-22* - Questa antologia di temi disparati raccoglie 191 proverbi a prevalente parallelismo sinonimico. Anche qui appaiono le coppie antitetiche, ma con nuove sfumature. Nell'opposizione *giusto-empio* il ritratto più completo è ora quello negativo del malvagio: orgoglioso (16,5.18.19; 17,19; 18,12; 21,4), beffardo e arrogante (21,24), tortuoso, perverso e infido (17,20; 19,1; (22,5.12), violento (16,29), bugiardo (17,4; 19,5.9.22; 21,6.28), impietoso (21,10), si beffa della giustizia (19,28; 21,7), disprezza i poveri (17,5; 22,16), ne irride i diritti (17,5.26; 18,5), combatte il prossimo (16,28; 17,9; 18,1). La tesi della retribuzione è particolarmente esaltata per il giusto che avrà lunga vita (16,31; 19,23; 21,21; 22,4), ricchezze (22,4), protezione e sicurezza (16,17; 18,10; 19, 16.23; 21,23; 22,5), discendenza benedetta (20,7) e onore (21,21; 22,4).

L'antitesi *sapiente* e *stolto* è pure presente con una nuova sottolineatura: la sapienza, più che valore morale, è innanzitutto abilità, intelligenza, capacità di districarsi nelle contraddizioni quotidiane. È quindi una qualità umana (16,21.23.32; 18,15; 19,11; 20,5 ecc.). Lo stolto, invece, è dipinto sulla base dei peccati di lingua (17,28; 18,2.6; 20,3). E, rivelando un certo pessimismo pedagogico, altrove temperato (19,25; 20,30; 22,10), si dichiara che lo stolto è incorreggibile (17,10.16; 19,19.29; 20,11; 22,6.15).

La coppia *diligente-ozioso* dà origine ad aforismi simili a deliziose caricature, spesso vicine al grottesco (19,24; 20,4.13; 21,5.17; 22,13).

Ma questa sezione dei cc. 16-22 è anche la più penetrata di teologia ebraica, è quella in cui è maggiormente presente il nome 'Jhwh'. Nel mondo esiste un piano tracciato da Dio, sperimentabile soprattutto nella retribuzione (16,5; 17,5) che impedisce alla storia di essere un ammasso di meccanismi neutri e di comportamenti immanenti. Un piano rivelato anche dall'atto creativo divino (16,4.11) che è all'origine di giusti (20,12) e di peccatori, di poveri (17,5) e di ricchi (22,2). Un piano visibile infine nella provvidenza divina che dispone ogni realtà con amore e passione (18,22; 19,14.21; 20,27; 21,31). Da un quadro teologico così limpido nasce anche una forte coscienza del peccato, visto come progetto alternativo umano al piano di Jhwh (16,6; 20,6.9).

Un altro elemento originale è nell'ingresso dei proverbi 'monarchici', che presentano il re come luogotenente di Dio sulla terra (16,1-16; 20,22-21,3), come il garante terreno del processo divino della retribuzione (16,13; 20,8.26; 22,11). Infatti «il cuore del re è un canale d'acqua in mano al Signore: a tutto ciò che vuole egli lo inclina» (21,1). La matrice aristocratica e 'profana' di alcuni dei proverbi monarchici è visibile nelle loro venature assolutistiche (16,5.14; 19,12; 20,2). La società che emerge da questa situazione politica è quella agricola e urbana con prevalenza dell'ambiente commerciale cittadino su quello rurale, come testimoniano certi schizzi pittoreschi di transazioni economiche in stile orientale («"È cattivo, è cattivo", dice il compratore; ma quando se ne è andato si felicita», 20,14) e i frequenti cenni all'oro e all'argento, sia pure in comparazione di inferiorità con la sapienza (16,16; 17,16; 20,15; 22,1). In questo tipo di struttura acquista rilevanza il giudice, di cui viene tracciato un codice di deontologia professionale contro le corruzioni, contro la superficialità nelle istruttorie, contro le pressioni ecc. (17,15.26; 18,5.17; 19,5.9.28; 21,28).

Le sperequazioni sociali di un tale modello di società introducono, allora, una

nuova ed originale antitesi, quella del *ricco-povero,* solo raramente affrontata secondo la tradizionale prospettiva retribuzionistica che vedeva nel povero un peccatore o un pigro (19,15; 20,4.13; 21,17.20). Ora si comincia a vedere con maggior distacco la ricchezza quale benedizione divina (17,8; 18,11.16; 19,4.6; 21,14), e si sviluppa un senso più vivo ed oggettivo della giustizia, che svela impietosamente lo squallore e l'ingiustizia che si cela sotto il ricco (16,8; 17,1; 19,1.22; 20,21; 21,6; 22,4.16). Jhwh appare, anzi, come l'avvocato difensore del povero (17,5; 21,13; 22,2): punirà severamente lo sfruttamento del povero (22,7), i maltrattamenti dei deboli (18,23), mentre l'amore per i poveri diverrà sorgente di benedizione (19,17; 21,26; 22,9.16). In questa visione la ricchezza diventa un valore relativo rispetto alla sapienza (16,16), all'intelligenza (20,15), alla stima (22,1), all'onestà di vita (19,1), alla giustizia (16,8), alla serenità (17,1).

c. *Le parole dei sapienti (22, 17-24,34)* - Come abbiamo detto nella mappa delineata ^ sopra I, 2, si tratta di appendici annesse alla collezione salomonica: la prima (22, 17-24,22) è in pratica un adattamento di un classico sapienziale egiziano, *V Istruzione di Amenemope,* testimonianza dello spirito aperto ed 'ecumenico' della sapienza antica di Israele; la seconda (24,23-34) raccoglie "parole di sapienti" sparse, centrate su tre temi: i rapporti col prossimo, la sobrietà e il lavoro.

3. LA SECONDA COLLEZIONE SALOMONICA (CC. 25-29) - La nota redazionale che attribuisce l'edizione di questi proverbi agli «uomini di Ezechia» ci offre un'informazione molto attendibile: questa collezione, infatti, si rivela più o meno contemporanea nei materiali alla prima salomonica. In essa domina il distico e si aprono nettamente due settori nei cc. 25-27 e 28-29. Il primo è a parallelismo sinonimico ed è costituito di aforismi folkloristici, pieni di concretezza e di paesaggi naturali, basati su immagini e similitudini elementari. La seconda unità è, invece, a parallelismo antitetico, è meno viva, si muove secondo procedimenti astratti e logici ed è imbevuta di toni etico-religiosi.

a. *Cc. 25-27* - Il mondo di queste pagine è quello della natura aperta, della cultura rurale, dell'amore per le realtà terrestri, espressione della sapienza creatrice di Dio. Ecco allora la sabbia (27,3), la pietra (26,27; 27,3), le fonti (26,26), l'acqua (25,25; 27,19), i campi (27,26), il fieno (27,25), le spine (26,9), il vento (25,14.23), le nubi (25,14), la pioggia (26,1; 27,15), la neve (25,13; 26,1), il freddo (25,13), la calura estiva (26,1). Ecco gli animali: l'asino e il cavallo (26,3), i greggi (27,23.26), il leone (26,13), gli uccelli (26,2; 27,8), i capretti (27,26). Ecco le arti e le professioni: l'orafo (25,4.11.12; 26,13; 27,17.21), il tessitore (27,13.26), il carpentiere (25,24; 26,14; 27,15) e il contadino, spesso timoroso della carestia (25,16; 27,7-8).

Non mancano le tradizionali coppie del *sapiente* e dello *stolto* (con particolare attenzione allo stolto, del quale è abbozzato un ritratto vivacissimo soprattutto a livello umano e intellettuale), dell'ozioso e del diligente, del giusto e dell'empio: ma in forma molto limitata, come esigua è la ripresa dei proverbi monarchici.

Importanza particolare riveste invece, secondo un modulo caro a tutta la letteratura sapienziale, la *parola:* la calunnia (26,20.22), l'ipocrisia (26,23-25.28), la menzogna (25,18), l'indiscrezione (25,8.23), le liti (25,24; 26,21; 27,15-16), il tradimento e lo spionaggio (25,9-10; 26,19.28), la vanagloria (27,1-2), la mancanza di autocontrollo (26,2.17).

Nello spirito di un umanesimo integrale questi proverbi si preoccupano anche dei valori umani, come la buona educazione: non essere importuni (25,17), districarsi con la burocrazia e la magistratura (25,6-10), calibrare le lodi (25,27), conservare l'amicizia (27,10), godere delle piccole gioie della vita (25,16), intuire i sottintesi (26,24-26), curarsi del pane quotidiano (27,23-27).

Si respira in queste pagine un'atmosfera di comunità, ci si preoccupa del *prossimo,* vocabolo che appare con insistenza e che ha un valore più ampio di quello rigidamente nazionale e razziale inteso dalla tradizione ebraica (25,8.9.17.18; 26,19;27,9.10.14.17). Ed è proprio sulla carità l'unico proverbio che mette in scena Jhwh e che è stato ripreso da Paolo in Rm 12,20: «Se il tuo nemico ha fame, dagli pane da mangiare, se ha sete, dagli acqua da bere; perché così ammasserai carboni ardenti sul suo capo e Jhwh ti ricompenserà»

(25,21-22).

b. *Cc. 28-29* - Questa seconda sezione dei 128 proverbi ha quasi la forma di un libretto pedagogico di corte per giovani prìncipi della famiglia reale (cf. Sai 101). Il *principe* è, perciò, il soggetto dominante dei capitoli, e lo “specchio dell’uomo politico” che qui viene proposto comprende questi tratti ideali: forte senso di responsabilità nei confronti del popolo, soprattutto delle classi più deboli (28,3; 29,2.4), imparzialità nell’amministrare la giustizia (28,28; 29,14), sapienza e doti intellettuali ed umane (28,2.16; 29,4.14), esemplarità nel comportamento (29,4.12), odio contro lo sfruttamento del popolo (28,3.15-16; 29,4), astuzia e realismo nei confronti dell’adulazione, dell’ipocrisia e della falsità (29,12.26), riconoscimento della suprema autorità divina (28,4.5.7.9), fiducia in Jhwh (28,25; 29,25), davanti al quale anch’egli deve riconoscersi peccatore (28,13).

L’angolo di visuale secondo il quale è esaminata resistenza è, quindi, quello della borghesia e dell’aristocrazia (28,2; 29,4.12.14). La coppia antitetica più sviluppata è, allora, quella dei *ricchi* e dei *poveri* con una netta simpatia per questi ultimi. Si supera così la tradizionale visione retribuzionistica. La ricchezza è pericolosa e spesso ingiusta perché ottenuta con tutti i mezzi (28,20.22): con l’usura (28,8.16), lo sfruttamento e la rapina (28,16.24; 29,4). Certo, non si esclude che la povertà possa essere la risultante degli errori del povero stesso (28,19; 29,3) e che la ricchezza possa derivare da un impegno onesto (28,20). Ma la consuetudine è piuttosto contraria e ‘povero’ diventa sinonimo di ‘saggio’ (28, 6.11; 29,13), mentre la ricchezza porta con sé la maledizione di Dio e la rovina (28,8.22; 29,4). Il principe deve allora mettere al centro dei suoi programmi la preoccupazione per la giustizia nei confronti dei poveri (28,3.15.27; 29,14), se non vuole che intervenga Dio, il loro difensore (29,13.16).

4. FRAMMENTI PROVERBIALI (CC. 30-31) - Gli ultimi capitoli dei Pr raccolgono quattro documenti piuttosto eterogenei: i proverbi di Agur, originario di Massa, tribù ismaelita araba (30,1-14); una serie di proverbi numerici (legati cioè al giuoco simbolico dei numeri: 30,15-33); i proverbi di Lemuel (31,1-9), un altro re di Massa; l’inno alla donna sapiente (31,10-31).

Interessante a livello teologico è soprattutto l’ultima pericope, un inno acrostico alfabetico di 22 distici che attribuisce alla donna un rilievo ben diverso da quello assegnatole dai cc. 5 e 7. Essa è una padrona di casa socialmente ed economicamente impegnata, responsabilizzata anche nelle decisioni educative (v. 26) della famiglia e nella stessa vita religiosa (v. 30). Una donna che è quasi un punto di riferimento essenziale per marito e figli, che in finale le intonano un canto di gratitudine (vv. 28-31).

Così termina il volume dei Proverbi, il libro “delle opere e dei giorni”, dell’esistenza, della prassi, della presenza di Dio nel quotidiano. Sembra quasi che l’alunno diligente e costante della scuola della sapienza rivolga il suo commiato al lettore. Quest’ultimo ormai è pronto ad entrare pienamente nella vita, nel matrimonio, nella società. Il ritratto della donna ideale acquista allora, in filigrana, i tratti della Sapienza stessa personificata.

III - SAPIENZA E PROVERBI — Le varie collezioni dei Pr sono l’espressione più ampia e documentata della sapienza classica di Israele, la *hokmah.* Questo esercizio della mente, della volontà, della passione e dell’azione secondo le dimensioni del ‘conoscere’ biblico nasce da una sperimentazione sui vari campi del reale dai quali si estraggono intuizioni, proposte di vita, considerazioni. All’accostamento di osservazioni parallele che raccolgono un fascio omogeneo di dati si accompagna spesso il contrasto, cioè la messa in guardia dai rischi e dal male. Il nucleo ideologico attorno a cui si ordinano queste riflessioni, prevalentemente formulate in ‘proverbi’, potrebbe essere definito con una domanda-tesi presente in Qohelet: «Qual è il vantaggio che l’uomo trae da ogni suo sforzo?» (1,3). Per un pensatore sostanzialmente scettico com’è Qohelet la domanda ha un valore di sfida e fa risaltare la radicale inconsistenza di ogni sforzo. Positiva è, invece, la risposta della sapienza dei Pr, per la quale la realizzazione in pienezza dell’uomo e della storia è possibile e documentabile.

Da questa risposta ottimistica si sviluppa una visione della vita e dell’essere

che ora cerchiamo di tratteggiare nelle sue strutture essenziali.

1. PRAGMATISMO - La nascita della sapienza nel mondo semitico avviene nel grembo piuttosto oscuro della magia e della mantica (Es 7,11; Is 47,10; Dn 2,27; 4,3) o in quello aristocratico delle scuole di corte. In Israele, invece, la sapienza nasce già desacralizzata e più 'democratica'. I suoi connotati originari sono pragmatici e sono generati da un atteggiamento sostanzialmente 'illuministico' (non però nel nostro senso razionalistico ed eventualmente ateo). Il Signore è il sapiente che partecipa all'uomo, sua immagine, e al cosmo la sua razionalità proprio attraverso la sua azione di creatore (Pr 3,19; 8,22ss; 21,30). Questa sapienza si esplica nell'uomo attraverso una valorizzazione sistematica della cultura e delle realtà terrestri senza tentazioni dualistiche o integralistiche.

Sorge così nei Pr la convinzione che la tecnica è frutto della sapienza: dal commercio all'arte del fonditore, dall'edilizia alla tessitura. La politica è ugualmente posta sotto il segno della sapienza: l'uomo di stato deve saper discernere con acume il bene e il male, l'utile dal nocivo, il vero dal falso. Le stesse relazioni pubbliche rientrano in questo orizzonte sapienziale: etichetta, educazione, acutezza psicologica (Pr 10,15; 20,14; 21,14; 30,15-16.18-19). Tutti i valori, anche 'laici', sono convocati a costruire il perfetto uomo e il perfetto credente e a costituire il più qualificato omaggio a Dio. La sapienza proverbiale è, quindi, l'arte del vivere (1,5; 11,14) nella povertà e nella ricchezza, nella gioia e nella tristezza, nel lavoro e nell'economia (6,6; 10,15; 12,25; 13,7-8; 14,10.13.20; 15,13.30; 16,26; 17,8; 18,16). La sapienza è celebrazione del gran dono dell'intelligenza umana al cui confronto tutte le realtà preziose della terra impallidiscono (2,1-4).

2. ANTROPOCENTRISMO - Dallo sperimentalismo 'illuministico' sopra descritto emerge una nuova figura d'uomo: di scena non è più l'Israele ebraico ma l'Adamo universale. Si tratta di una specie di 'umanesimo integrale' che affronta le questioni essenziali per ogni uomo che appaia sulla faccia della terra: dai temi filosofico-teologici (teodicea) a quelli etici (il prossimo), da quelli sociali (giustizia e politica) a quelli pratici (il nesso uomo-mondo). Si sviluppa anche una riflessione sulla libertà, fondamentale nella pagina sapienziale di Gen 3 e di Sir 15,11-20, ma espressa originalmente anche dai Pr coi due simboli del riso e della danza. Il sapiente guarda e 'ride' (1,26), quando l'uomo insensato crede di poter ignorare l'ordine del mondo. La sua è un'esperienza gioiosa simile a quella con cui la sapienza opera danzando davanti a Dio (8,30-31). Una libertà che è armonia ed abbandono, pieno di ebbrezza, al ritmo del mondo. È la libertà che rende possibile l'equilibrio e il criterio nel giudicare, come insegna Agur in Pr 30,8: «Tieni lontano da me falsità e menzogna, non darmi né povertà né ricchezza, ma fammi avere il cibo necessario».

In questa antropologia aperta muta anche la visione della società. Il 'prossimo' indica, nei testi legislativi della Bibbia, chi ha un legame di sangue o di tipo tribale con un altro membro della comunità israelitica. La letteratura proverbiale rompe questo cerchio eccessivamente ristretto ed assegna al termine un significato più vasto, l''altro' (6, 1.3.29; 22,17; 25,9), aprendo così la strada all'allargamento definitivo che Cristo opererà includendo nel concetto i nemici (Mt 5,43ss). Un esempio di questa nuova società è offerto dalla pagina di Pr 3,27ss. L'avvio della pericope è significativo per delineare l'impegno 'orizzontale' del credente: «Non negare un beneficio a chi ne ha bisogno, se è in tuo potere il farlo. Non dire al tuo prossimo: Va', ripassa, te lo darò domani, se tu hai ciò che ti chiede» (3,27-28).

3. L'ORTOPRASSI - L'antropologia delineata finora produce una visione etica preoccupata dell'ortoprassi, più che dell'ortodossia teorica: 'sapiente' e 'giusto', 'stolto' ed 'empio', diventano in pratica sinonimi (4,11; 12,8; 15,21). «La sapienza perfetta è il timore di Dio» (1,7). Il *tób* ('bene') proverbiale è innanzitutto la realizzazione dell'uomo. Ciò che è *tób* per l'uomo è l'oggetto primario della ricerca morale assieme a ciò che è *tób* «agli occhi di Jhwh» (3,14; 8,11.19; 12,9; 15,16-17; 16, 8.16; 17,1; 19,1.22; 21,9.19; 25,7.24;
27,5.10) .

La teoria della retribuzione rende la morale dei Pr sostanzialmente immanente.

Così la morte è spesso letta assieme alla sofferenza come un evento a funzione morale destinato a equilibrare la tormentata e sghemba storia terrestre. Nella prima collezione dei Pr (cc. 1-9) la morte, ad es., è il prodotto del peccato commesso con la donna 'straniera' o adultera (2,18; 5,5.23; 7,27) [sopra II, 1]; altrove, invece, piomba sull'uomo in seguito all'abbandono della sapienza (8,36; 13,14; 15,10; 19,16) o della giustizia o del timor di Dio (12,28; 14,27). Tutto l'arco della vicenda etica dell'uomo è racchiuso, quindi, entro due poli, il grembo della madre e il grembo della terra: l'unico stadio in cui l'uomo svolge la sua gara, l'unico tempo calcolato per il successo, l'unica ricchezza da investire sono raccolti in questo arco (2,19; 3,2.16; 4,10; 5,6; 6,23; 9,11; 10,17; 15,24). Nonostante qualche esitazione e qualche intuizione simbolica (11,7; 12,28; 14,32; 15,24; 23,17-18), valorizzata soprattutto da M. Dahood, la morte e non l'immortalità è il grande giudice. I 'novissimi' del sapiente e dello stolto sono amministrati da questa potenza che Dio scatena sull'empio e allontana dal giusto (1,19; 2,22; 6,32; 8,36; 10,31; 23,18; 24,14; 29,24).

Alla base di questa visione retribuzionistica vige un ottimismo incrollabile il quale si sforza di codificare una realtà che è invece enigmatica e complessa. Si comprendono, allora, le insurrezioni di una sapienza più critica e polemica nei confronti della visione tradizionale retribuzionistica. Se Giobbe e Qohelet sono i rappresentanti classici di questa ventata di originalità e di problematicità, l'esigenza di una revisione degli schemi troppo semplicistici e coartanti emerge anche negli stessi Pr. In essi, infatti, si comincia a sospettare che la ricchezza non è sempre segno di benedizione divina, ma che spesso può essere indizio di perversità, di sfruttamento, di ingiustizia e che può essere radice di presunzione (28,6.8.11.16.22; 29,4.13.24.26). Dio non può mai essere incluso in uno schema, neppure in quello così 'sapiente' della sapienza ufficiale: «Molte sono le idee della mente dell'uomo, ma solo il disegno del Signore resta saldo» (19,21). Tuttavia, pur con queste correzioni, per la sapienza dei Pr la scala dei valori è ben radicata nell'essere e nella storia; per cui, pur essendo talora incrinato, il sistema morale sapienziale è sempre restaurato e tenuto in piedi.

4. LA TEOLOGIA - La concezione cosmologica ed antropologica finora descritta riesce facilmente a rivelare l'impostazione teologica dei Pr. Dio in contatto diretto con la realtà nella sua qualità di creatore e di garante del meccanismo retributivo. La teologia risultante è perciò molto meno 'jahwistica' di quella degli altri settori della Bibbia. Infatti la teologia ebraica classica era penetrata interamente dalla coscienza dell'elezione di Israele (Dt 14,2). I Pr, invece, non mettono in scena Israele, il popolo dell'alleanza, ma l'Adamo-Uomo (45 volte) ed ignorano il termine *berìt,* 'alleanza', che è presente esclusiva- mente in 2,17 ove designa solo il contratto matrimoniale.

La teologia ebraica classica era strutturata sugli interventi salvifici che Dio opera nella trama della storia (cf. Dt 26,5-9; Gs 24,1-13; Sai 136). La sapienza, invece, è protesa all'analisi dell'esistenza quotidiana comune, costante e quasi atemporale. La teologia ebraica classica proclamava nella *Tórah* e nei profeti la "parola di Jhwh". La sapienza ignora l'espressione e non si presenta esplicitamente come rivelazione. La teologia ebraica classica si proponeva come normativa ed era costellata di imperativi apodittici e circostanziali che esigevano obbedienza. La sapienza proverbiale ha, sì, le sue *tórdi* (1,8; 3,1; 4,2; 6,20.23; 7,2; 13,14; 28,4.7.9; 29,18; 31,26), ma sono sempre e solo 'insegnamenti' cioè proposte concrete della sapienza. La sapienza proverbiale ha, sì, le sue *miswòt,* 'precetti' (2,1; 3,1; 4,4; 6,23 ecc.), ma sono solo frutto dell'esperienza del sapiente e non messe esplicitamente sotto la luce di una rivelazione divina. La sapienza proverbiale ha, sì, il richiamo al *leqah,* "ciò che si deve accogliere" (1,5; 4,2; 9,9; 16,21.23), il richiamo all'orecchio-ascolto' (15,31; 25,12), ma il vocabolo tipico che specifica quasi a livello tecnico l'insegnamento sapienziale è '*esah*, 'consiglio, proposta' (8,14; 12,15; 20,5; 21,30). La sapienza, quindi, non cerca l'obbedienza, ma la *tebùnah,* la 'comprensione' (2,2.3; 3,19; 10,23; 15,21; 17,27; 20,5; 21,30; 24,3), la *daat,* il 'sapere' (8,9.10; 10,14; 11,9; 18,15; 22,19; 29,7). La teologia sapienziale proverbiale, più ecumenica nell'osmosi con le culture profane, è perciò un tentativo originale di formulare un nuovo linguaggio

i

teologico alla luce di una nuova esperienza, quella legata all'esistenza umana universale e quotidiana.

PSICOLOGIA

Di regola, nei Dizionari biblici questa "voce" non appare affatto. La grande *Teologia dell'AT* di G. von Rad offre nell'indice solo qualche sporadico riferimento, mentre assenza completa è dato notare nell'indice della *Theologie des NT* di R. Bultmann. Eppure non si può certo dire che la dimensione psicologica dell'uomo sia disattesa dai libri della s. Scrittura. Infatti questi, anzitutto, tradiscono precise concezioni antropologiche con particolari attenzioni alla psiche umana. D'altra parte, l'interesse prevalente per la storia del popolo israelitico e delle comunità cristiane delle origini non toglie spazio alla soggettività e all'interiorità umana che, al contrario, emerge con chiarezza in alcune espressioni letterarie come per esempio il Salterio e le lettere di Paolo, dove l'io dell'orante israelitico e dell'apostolo dei pagani occupa il primo posto sulla scena.

In particolare, l'interesse della Bibbia verte sulle reazioni interiori e profonde dell'uomo di fronte all'iniziativa di grazia di Jhwh e del Padre di Gesù Cristo. Potremmo parlare in proposito di psicologia religiosa dell'uomo biblico, il quale, per usare un'espressione di Paolo, se confessa il 'credo' con le labbra, è con il cuore che crede; alla manifestazione esteriore e sociale corrisponde l'interiorità dell'adesione di fede (Rm 10,9-10). In breve, campo privilegiato di uno studio psicologico biblico è il rapporto dell'uomo con Dio.

I - LA PSICHE UMANA — Come dice l'etimo stesso, la psicologia studia la psiche umana, vista nei suoi molteplici sentimenti e nelle sue manifestazioni propriamente spirituali. Ma sbaglieremmo se nella nostra ricerca biblica ci piegassimo ad analizzare i testi caratterizzati dalla presenza del vocabolo "anima" *(psyché, nefes)*. La nostra attenzione invece deve volgersi soprattutto al termine "cuore" *(cardia, leb o lebab),* privilegiato dagli scrittori biblici per indicare il mondo interiore dell'uomo, le sue emozioni, i suoi sentimenti, i suoi pensieri, le sue decisioni e tendenze, appunto quello che noi chiamiamo mondo psichico, li significato fondamentale di "anima", invece, è quello di vita o di soffio vitale, presente anche negli animali e che nell'uomo si presenta pure come fonte di attività psichica, soprattutto di carattere emotivo. Si spiega così che H.W. Wolff, in verità in maniera unilaterale e massimalistica, giunga ad affermare: «mai *nefes* è il soggetto specifico di attività spirituali» *(Anthropologie de l'Ancien Testament,* Labor et Fides, Ginevra 1973).

Sempre dal punto di vista terminologico, dobbiamo rilevare che il secondo vocabolo biblico specificamente espressivo dell'interiorità umana è "reni", spesso usato in parallelismo e in coordinazione con "cuore". Invece il termine "spirito" *(pneùma, mah)* propriamente esprime la scintilla divina presente nell'uomo, che così si rapporta al suo Creatore (per i temi biblici dell'"anima" e dello "spirito" si veda Uomo).

1. L'INTERIORITÀ DELL'UOMO - Con il vocabolo "cuore" o anche "reni" la Bibbia sottolinea, anzitutto, che l'uomo è essere bifronte o bidimensionale: alla sua faccia esterna e immediatamente percepibile si abbina il suo volto interiore, profondo e nascosto, noi diremmo il suo io intimo, che non sfugge allo sguardo penetrante di Dio e neppure all'occhio penetrante dello stesso interessato. Una distinzione ovvia, certo, ma accompagnata spesso significativamente da una precisa valutazione: la verità e autenticità dell'uomo sta nel suo mondo interiore, e ciò che appare all'esterno trae valore solo se corrisponde all'interno, altrimenti si rivela falso e inautentico. Così il profeta Isaia, in nome di Dio, rimprovera il popolo che onora Jhwh solo a parole e con le labbra, mentre lontano è il suo cuore (29,13). Rimprovero ripreso da Gesù per bollare l'atteggiamento ipocrita di farisei e scribi, critici verso la condotta dei discepoli del *rabbi* di Galilea, incuranti delle prescrizioni circa il puro e l'impuro (Mc 7,6 e par.). In modo simile Geremia rileva come Jhwh è vicino alla bocca degli empi, ma lontano dai loro reni (12,7). Parimenti possiamo citare le celebri antitesi bibliche:

circoncisione del cuore e circoncisione della carne (Rm 2,28-29; Ger 9,24-25); conversione fatta di riti penitenziali e conversione del cuore (Gl 2,12-13); ciò che si vede e ciò che è nel cuore (2Cor 5,12); lontananza dagli occhi *(prosópói*) e lontananza dal cuore (*cardisi:* ITs 2,17); scrittura sulla pietra e scrittura nel cuore (2Cor 3,2-3; Ger 31,33).

Un mondo, quello interiore, che l'uomo magari riesce a nascondere agli altri, ma non a Dio, che vede nel cuore (ISam 16,7), lo conosce (At 1,24, lo scruta (Ger 11,20; Sir 42,18; Eb 4,12-13), scruta il cuore ed esamina i reni (Ger 17,10), vede i reni e il cuore (Ger 20,12). La Bibbia giunge addirittura a qualificare Dio come "il conoscitore del cuore umano" (*kardiognòstès:* At 1,24; 15,8), colui che sonda i cuori e i reni (Sal 7,10; Ger 11,20).

Ora l'intimo dell'uomo (= il cuore) è la sede dei suoi sentimenti, pensieri, progetti. Così Ez 22,14 parla di resistenza del cuore per significare il coraggio, Dt 28,47 di gioia e allegrezza del cuore nel servizio di Dio e At 14,17 del Creatore che riempie di letizia i cuori degli uomini. L'annuncio della dipartita di Gesù riempie di tristezza il cuore dei discepoli (Gv 16,6), mentre Paolo dichiara di avere un grande dolore nel suo cuore per l'incredulità dei suoi "fratelli" israeliti (Rm 9,2). Ecco come Osea antropomorficamente annuncia la compassione dì Dio per il suo popolo: «Come ti posso abbandonare, Efraim, lasciarti in balìa di altri, Israele? Si sconvolge dentro di me il mio cuore e le mie viscere si riscaldano tutte» (11,8). L'alterigia trova espressione plastica nella formula dell'esaltazione del cuore (Gen 49,16; Dt 8,14). Il desiderio e l'ardente brama vengono attribuiti sia al cuore sia all'anima: in Rm 10,1 Paolo parla del desiderio del suo cuore e il libro dei Proverbi afferma che il desiderio dell'anima dell'empio è volto al male (21,10). Ma anche la gioia (Sai 86,4), la tristezza (Mt 26,38), il dolore (Lc 2,37), l'angoscia (Rm 2,9) scaturiscono dall'anima. C'è dunque una parziale identità del significato di "cuore" e di "anima".

Inoltre, il cuore dell'uomo è la fonte della sua attività intellettiva. Se gli occhi sono stati dati per vedere e gli orecchi per udire, per conoscere Dio ha dato all'uomo il cuore (Dt 29,3). A Salomone, che nel sogno di Gabaon aveva chiesto non ricchezze ma la saggezza necessaria per ben governare il popolo, Jhwh ha donato "un cuore saggio e perspicace" (Ire 3,12). Pr 18,15 parla di un «cuore intelligente che acquista conoscenza».
È nel suo cuore che Maria medita il significato di quanto è avvenuto a Betlemme (Lc 2,19). In Rm 1,21 Paolo imputa agli idolatri l'ottenebramento del loro cuore. In tutti questi passi la migliore traduzione di *leb/lebab* e di *kardia* è "mente" o "spirito".

Infine la Bibbia attribuisce al cuore dell'uomo le decisioni e i progetti operativi. Secondo Ger 23,20 Jhwh è impegnato a realizzare "il disegno del suo cuore", e Paolo a proposito della colletta raccomanda ai corinzi:
«Ciascuno dia secondo che ha deciso nel suo cuore» (2Cor 9,7).

2. LA RELIGIONE DEL CUORE - Le forme istituzionali della religiosità israelitica si presentano, nelle testimonianze bibliche, massicce e imponenti: tempio, culto, sacerdozio, legge mosaica, terra, re. Eppure centrale vi appare il valore dell'adesione interiore, totale ed esclusiva, a Jhwh, alla sua azione salvatrice nella storia e alla sua volontà esigitiva. Questo è vero soprattutto per merito della tradizione deuteronomistica, di Geremia e di Ezechiele, voci critiche che hanno combattuto la dissociazione tra la sfera interiore e quella esteriore. Del Salterio si parlerà a parte in seguito [IV],

La redazione deuteronomistica [Deuteronomio] si colloca storicamente al tempo dell'esilio, quando Israele aveva perduto "i segni" istituzionali della sua fede: tempio, terra, re. Come spiegare tanta perdita e soprattutto quale risposta dare all'interrogativo angoscioso sul futuro del popolo? Il deuteronomista ha pronta la risposta a tutte e due le questioni. Anzitutto, Israele paga così la sua infedeltà a Jhwh, infedeltà che al di là delle forme esterne ha intaccato il mondo interiore delle persone: il cuore d'Israele si è allontanato da Jhwh (Dt 29,17), è stato sedotto dagli idoli (Dt 11,16), ha deviato (Dt 30,17). C'è però un futuro positivo per il popolo, il ritorno nella terra, che significa, in ultima analisi, ritorno a vivere (Dt 30,6). Ma a una precisa condizione: convertirsi a Jhwh "con tutto il

i

cuore e tutta l'anima" (Dt 30,7; cf. IRe 8,47), amarlo "con tutto il cuore e con tutta l'anima", cioè con totale dedizione (Dt 6,5; 30,6), servirlo "con tutto il cuore e con tutta l'anima" (Dt 10,12; 11,13), cercarlo "con tutto il cuore e con tutta l'anima" (Dt 4,29), mettere in pratica la sua legge "con tutto il cuore e con tutta l'anima" (Dt 26,16), incidere la sua parola nel cuore (Dt 6,6), circoncidere il proprio cuore (Dt 10,16). Come si vede, si tratta di un ritorno a Jhwh che coinvolge tutta la persona e ne impegna l'io profondo. A questo appello pressante il deuteronomista però abbina la promessa che Jhwh interverrà di persona a circoncidere il cuore dei membri del suo popolo (Dt 30,6) e a dargli un cuore capace di conoscere e riconoscere il loro Dio (Dt 29,3).

Geremia, che ha intuito il precipitare della situazione del regno di Giuda verso la catastrofe, non nutre più fiducia nelle riforme religiose, realizzate tempo addietro da Ezechia e recentemente da Giosia, né ricorre agli appelli al popolo, convinto che il peccato "originale" dei suoi contemporanei, cioè l'idolatria, ha messo radici così profonde nell'interiorità delle persone da rendere impossibile un mutamento di decisione e di comportamento. Il cuore del popolo è sviato e ribelle (5,23); i gerosolimitani agiscono secondo la caparbietà e durezza del loro cuore (7,24; 9,13; 16,12; 18,12; 23,17); il loro cuore è incirconciso, quindi a nulla serve la circoncisione della carne (9,25-26). Magari hanno compiuto segni ritualistici di penitenza, ma non sono ritornati a Jhwh con tutto il loro cuore (3,10). Come l'etiope non può cambiare la sua pelle e la pantera il suo pelo, così gli israeliti sono impotenti a fare il bene, essendo il male diventato in loro una seconda natura (13,23). In breve, l'io profondo della persona ha perduto il suo ruolo di guida dell'azione.

Eppure non manca al profeta di Anatot la speranza: Dio stesso interverrà a cambiare il cuore umano, rendendolo docile e obbediente: «Darò loro un cuore per conoscermi perché io sono il Signore» (24,7); «Allora darò loro un altro cuore ed un'altra norma perché mi temano ogni giorno per il bene loro e dei loro figli dopo di loro. Metterò anche il mio timore nel loro cuore, affinché non si allontanino più da me» (32,39-40). Le esigenze divine del patto saranno scolpite nel cuore degli israeliti, non più sulle tavole di pietra, come al Sinai (31,33). Dunque il centro decisionale dell'uomo sarà trasformato in modo da rendere concretamente possibile l'obbedienza a Dio. Avrà inizio così una nuova alleanza in cui sarà la grazia divina ad assicurare la fedeltà del partner umano (24,7 e 31,31-34).

Anche Ezechiele spinge la sua attenzione alle radici della pratica idolatrica in cui si è consumata l'infedeltà del popolo. Gli idoli occupano il cuore degli israeliti, afferma il profeta (20,16 e 11,21). Se Osea soprattutto aveva denunciato la "prostituzione" esteriore d'Israele, cioè i suoi comportamenti idolatrici, Ezechiele arriva a parlare di cuore "prostituito" o "adultero" (6,9). Il centro decisionale delle persone si è sclerotizza- to, impermeabile ormai ad ogni appello a convertirsi (2,4; 3,7; 16,30). Con un'espressione plastica Ezechiele lo definisce "un cuore di pietra" (36,26 e 11,19).

Al radicalismo della denuncia del peccato corrisponde in Ezechiele una forte speranza per il futuro, quando Jhwh stesso rinnoverà l'io interiore delle persone, rendendolo capace di scelte di obbedienza al volere divino: «Darò loro un altro cuore e infonderò in essi uno spirito nuovo, rimuoverò il cuore di pietra dal loro corpo e metterò in essi un cuore di carne, così che seguano i miei decreti e rispettino le mie norme e le osservino e siano il mio popolo ed io il loro Dio» (11,19-20); «Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo. Toglierò il cuore di pietra dal vostro corpo e vi metterò un cuore di carne. Metterò il mio spirito dentro di voi, farò sì che osserviate i miei decreti e seguiate le mie norme. Abiterete nel paese che avevo destinato ai vostri padri; sarete il mio popolo ed io sarò il vostro Dio» (36,26-28). In altri termini, il centro decisionale (cuore) sarà mosso da un dinamismo soprannaturale (spirito) di obbedienza e di dedizione concreta a Jhwh.

Nel NT ci basta accennare, in primo luogo, al pronunciamento di Gesù di Mc 7,15.21 in cui egli, opponendosi alle prescrizioni dell'AT e giudaiche sul puro e l'impuro, ne contesta l'ideologia soggiacente: la fonte del male e la sfera delle

forze della morte non è di carattere cosistico (determinati cibi, flusso mestruale, contatto con cadaveri, ecc.), ma l'io interiore della persona (il cuore), da cui scaturiscono le decisioni e i conseguenti comportamenti che gettano l'uomo in braccio alla morte. Non possiamo, poi, passare sotto silenzio la testimonianza di Paolo che relativizza la circoncisione carnale per accentuare l'importanza della circoncisione del cuore: «Infatti né la circoncisione né la mancanza di essa sono alcunché, ma la nuova creazione» (Gal 6,15); «Infatti il vero giudeo non sta nell'apparenza esterna, né la vera circoncisione è quella che appare nella carne; ma il vero giudeo lo è al di dentro, e la vera circoncisione è quella del cuore, secondo lo spirito, non secondo la lettera» (Rm 2,28-29). Senza dire della sottolineatura paolina secondo cui lo Spirito e l'agape sono stati effusi nei cuori dei credenti (Gal 4,6 e Rm 5,5), abilitati così a condurre un'esistenza nuova, propria dei tempi ultimi.

3. COSCIENZA E RESPONSABILITÀ DELLA PERSONA - Scrive ottimamente C. Maurer: «È quanto mai sorprendente che l'AT non abbia foggiato alcun termine per indicare la coscienza. Ciò dipende dalla particolare antropologia veterotestamentaria. Ciò che determina fondamentalmente l'uomo è il suo essere di fronte a Jhwh, il Dio della rivelazione» (*GLNT* XIII, 296). In realtà è dalla parola divina che gli uomini della Bibbia raggiungono la conoscenza del bene e del male. L'ascolto, non l'introspezione, è la luce che rischiara il cammino da percorrere. D'altra parte, pur senza la terminologia propria, l'AT evidenzia con forza l'io della persona, che prende coscienza di sé (= coscienza ontologica) proprio nel confronto con l'autorivelazione divina. Di particolare rilevanza sono, in proposito, i canti individuali del Salterio, il fenomeno caratteristico dei profeti, le confessioni di Geremia; come nel NT balza in primo piano l'io di Gesù e di Paolo. Se ne parlerà in seguito (sotto III-VI).

Nel NT è a Paolo che dobbiamo con probabilità l'introduzione del vocabolo *suneidesis,* presente nelle sue lettere con significato proprio. Si noti anzitutto il rilievo statistico di C. Maurer: «Non meno di 8 dei 14 passi paolini si concentrano nella discussione circa gli idolotiti (ICor 8,7-13; 10,25-30)» *(GLNT* XIII, 312). Nella chiesa di Corinto alcuni credenti, poco illuminati ma molto pii, si facevano scrupolo di mangiare la carne di animali immolati a divinità pagane, carne venduta nelle macellerie pubbliche (= idolotiti), timorosi di peccare di idolatria. Altri invece dalla professione monoteistica della loro fede traevano la persuasione interna della nullità degli dèi pagani e conseguentemente dell'insignificanza religiosa degli idolotiti; per questo se ne cibavano con tranquillità di coscienza, ma finendo così per recare scandalo ai fratelli "deboli" o dalla coscienza "debole". Prendendo posizione, Paolo confessa di condividere la libertà di coscienza dei cosiddetti "forti", ma li rimprovera di ostentazione individualistica e di noncuranza verso i "deboli". Libertà interiore di coscienza e conseguente libertà morale di azione, certo, ma ancor più, nella vita associata, deve valere il principio supremo dell'agape, dell'attenzione premurosa per il fratello e per la sua coscienza, teoricamente errata eppure per lui guida doverosa dell'agire. Soprattutto è da notare in Paolo la connessione strettissima tra conoscenza (*gnósis*), coscienza o giudizio interiore e libertà di azione (*exousia o eleutheria).* La conoscenza per fede dell'unico Dio sta all'origine dell'interiore persuasione che ci si può cibare degli idolotiti senza incorrere nell'idolatria. Ma in persone esposte a resistenze molto forti quella conoscenza non riesce a produrre il giudizio interiore liberatore dell'agire umano nei confronti degli idolotiti.

In ogni modo, si può concludere che per Paolo la coscienza interiore, illuminata o meno, è criterio morale di azione e bisogna seguire quanto essa detta (cf. anche Rm 2,15).

Non diverso appare il significato di *syneidssis* in Rm 13,5, dove l'apostolo sollecita i credenti di Roma ad adempiere fedelmente i doveri civici, in particolare quello di pagare le tasse; siano animati non solo dalla forza deterrente della pena, ma agiscano per motivo di coscienza, cioè spinti dalla persuasione che lo stato è voluto da Dio e che quindi il dovere civico ultimamente si fonda sul volere divino.

i

Paolo però in ICor 4,4 afferma a chiare lettere il limite della voce della propria coscienza, vista qui come giudice che valuta la nostra passata condotta. In concreto, guardandosi dentro, egli non scorge alcun motivo di rimprovero (*elénchesthai, élenchos)* eppure non per questo si considera pienamente a posto di fronte a Dio; solo il verdetto della parola del giudice divino è infallibile: «Anche se non ho consapevolezza [*synoida,* verbo corrispondente al sostantivo *syneidssis*] di nulla, non per questo sono giustificato *[dedikaiómai]*. Il mio giudice è il Signore».

Gli scritti post-paolini di regola qualificano la “coscienza” con gli aggettivi “buona” (*agaths:* At 23,1; lTm 1,5.19; lPt 3,16.21), “pura” (*kathard*: lTm 3,9; 2Tm 1,3), “bella” *(kalS:* Eb 13,18), “irreprensibile” (*apróskopos:* At 24,16), ma anche “malvagia” *(ponérà*: Eb 10,22). Il significato tende a dequalificarsi. Non per nulla *syneidssis* e *pistis* (fede) vi ricorrono spesso in parallelismo o in coordinazione. Sta a indicare l’essere cristiano in generale, creato dalla grazia di Dio.

II - INTERESSE PSICOLOGICO DEI NARRATORI D’ISRAELE — In realtà si dovrebbe parlare di disinteresse degli storici israelitici, attenti nelle loro opere ad evidenziare l’azione storico-salvifica di Jhwh e la reazione concreta di fedeltà o meno del popolo all’iniziativa divina. Si veda, per esempio, la narrazione del sacrificio di Isacco in Gen 22, dove assolutamente nulla si dice dei sentimenti di / Abramo, chiamato da Dio a sacrificare l’unico figlio; il racconto segue il binario della menzione del comando divino e dell’esecuzione umana. Non mancano però eccezioni significative ed è su queste che vogliamo attirare l’attenzione.

Anzitutto, la tradizione jahwistica si sofferma sul processo psicologico che ha portato Èva alla trasgressione del comando divino (Gen 3). L’insinuante “serpente” sottolinea l’odiosità della prescrizione di Jhwh: «È vero che Dio ha detto: “Non dovete mangiare di nessun albero del giardino”?» (v. 1); ma la donna rettifica, calcando però la mano sul divieto del Creatore, che essa, indebitamente, estende al toccare il frutto dell’albero posto al centro del giardino, mentre Dio aveva proibito solo di mangiarne. Poi il tentatore cerca di far breccia istituendo un processo alle intenzioni di Jhwh: nessuna morte seguirebbe la trasgressione, anzi mangiandone i progenitori diventerebbero uguali a Dio. Viene così prospettato un vero e proprio sogno di auto-deificazione dell’uomo. Il cedimento esterno e fattuale della donna segue allo scatenamento del desiderio: «Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, seducente per gli occhi e attraente per avere successo» (v. 6). Il peccato “originale” dell’uomo si radica nel santuario del suo io proteso alla autoaffermazione orgogliosa e titanica.

Sullo sfondo della storia di Giuseppe si staglia una vicenda familiare sostanziata di preferenze, sogni di gloria, gelosie, invidie, odi, sensi di colpa, forti emozioni. In particolare, degni di nota sono gli incontri di Giuseppe con i fratelli (Gen 42ss). Dapprima Giuseppe, ricordando i sogni avuti tempo addietro nella casa paterna, si mostra severo (42,7-9). I fratelli, da parte loro, si sentono colpevoli di aver venduto il fratello e per questo ora ne pagano il prezzo in termini di giusto castigo divino (42,21). Giuseppe, emozionato alle loro parole espressive di questi sentimenti profondi di colpa, non sa trattenere le lacrime, non però davanti ad essi (42,24). Quando poi Beniamino scende in Egitto, la sua emozione alla vista del fratello più piccolo è profonda: «E Giuseppe si affrettò a uscire, perché si era commosso nell’intimo alla presenza di suo fratello, e sentiva il bisogno di piangere» (43,30). Il proposito, poi, di trattenere Beniamino spinge Giuda a scongiurare il fratello ancora sconosciuto: «...Noi rispondemmo al mio signore: “Abbiamo un padre vecchio e un figliuolo ancor piccolo, natogli in vecchiaia; suo fratello è morto ed egli è rimasto il solo dei figli di sua madre, e il padre suo lo ama”. E adesso, quando io arriverò dal tuo servo, mio padre, e il giovinetto non sarà con noi, avverrà che egli morirà» (44,20.30.31). La commozione raggiunge l’apice nella scena del riconoscimento (45,1-3.14-15). Alla notizia che Giuseppe è vivo, lo spirito di Giacobbe si rianimò, annota l’autore (45,27). E il vecchio patriarca esclama: «Basta! Giuseppe, il mio figliuolo, è vivo. Io voglio andare a vederlo prima di morire!» (45,28).

Commovente è pure la scena dell'incontro del vecchio padre con il figlio ritrovato (46,29-30).

Infine s'impone la narrazione vivace e drammatica della storia di Saul, animato da sentimenti oscillanti verso Davide, amato e odiato, ammirato e temuto. Tormentato da angosce e terrori, Saul viene rasserenato dalla musica di Davide, a cui l'ombroso re «si affezionò molto» (ISam 16,14-23). Ma poi i trionfi di Davide, guerriero vincitore, suscitano in Saul ira, dispiacere e gelosia (ISam 18,6-9). Gli eccessi paranoici del primo re israelitico lo spingono addirittura a propositi e tentativi di uccidere Davide, che riesce a sfuggirne e così suscita nel superstizioso Saul timore sacro per l'evidente protezione divina sul rivale (ISam 18, 10-29; cf. c. 19). Altamente emozionante, infine, l'incontro a distanza dei due, Saul persecutore e Davide perseguitato, dopo che questi aveva risparmiato la vita di quello: Saul riconosce la superiorità morale di Davide, confessa la sua colpa verso di lui, sa che il rivale sarà il suo successore e ne implora la benevolenza verso i figli (ISam 24,17-23). La scena si ripete poco dopo e Saul esclama: «Ho peccato, ritorna, figlio mio Davide, perché non ti farò più del male, in quanto la mia vita quest'oggi è stata così preziosa ai tuoi occhi. Ecco, ho agito stoltamene e ho sbagliato molto gravemente» (ISam 26, 21).

Una vicenda, dunque, narrata con penetrante sguardo alla psicologia di Saul. Allo stesso modo, l'autore della storia dell'ascesa di Davide al trono evidenzia con poche ma efficaci pennellate il profondo sentimento di Gionata per Davide: «Quando Davide ebbe finito di parlare a Saul, l'anima di Gionata si sentì legata all'anima di Davide; Gionata lo amò come la sua anima» (ISam 18,1; cf. 19,1 e 20,17). E si trattava del suo concorrente al trono di Israele!

III - LA PROFONDITÀ PSICOLOGICA DELL'ESPERIENZA PROFETICA — Tutti i profeti d'Israele tradiscono la viva coscienza di essere portatori di una parola di Dio al popolo. Si spiegano così le formule ricorrenti che introducono e concludono i loro oracoli: "Parola del Signore", "Oracolo del Signore", "Così parla il Signore", "Il Signore mi disse mi parlò", "Mi giunse la parola del Signore", "Visione del Signore", "Così mi ha fatto vedere il Signore". Parola divina, che essi sono perfettamente coscienti di aver ricevuto da Dio stesso, come appare con tutta evidenza nei racconti di vocazione in prima persona. [Profezia].

In termini generali," Amos afferma che Dio non fa nulla senza aver rivelato il suo progetto operativo ai profeti, suoi servitori, da lui mossi irresistibilmente a proclamarne la parola al popolo (3,7-8). Per questa incrollabile certezza interiore nessuna minaccia riesce a tappar loro la bocca. Per es., se Amasia, il grande sacerdote del tempio di Betel, gli ingiunge di andarsene da Samaria, Amos con fierezza risponde di non essere affatto un profeta di mestiere, ma un profeta scelto da Jhwh che gli ha affidato questo preciso compito: «Va', profetizza al popolo mio Israele» (7,14-15).

Isaia confessa di essere il messaggero di Jhwh, del Santo d'Israele, da lui mandato al popolo: «Poi udii la voce del Signore che diceva: "Chi manderò? Chi andrà per noi?". E risposi: "Eccomi, manda me!". Allora disse: "Va' e di' a questo popolo"» (6,8-9).

Più articolato il racconto di vocazione di Geremia (c. 1). Anzitutto il profeta di Anatot dichiara la sua convinzione di essere stato scelto da Jhwh ancor prima della nascita e del concepimento: una vera e propria predestinazione di grazia al compito profetico! Se tenta di sottrarsi, adducendo il motivo della sua giovane età che gli impediva di avere autorevolezza nel parlare in pubblico, Dio non intende ragione alcuna: «Non dire: "Sono ragazzo", perché ovunque ti invierò dovrai andare e tutto ciò che ti ordinerò dovrai riferire» (v. 7). Non mancano espressioni plastiche per indicare l'ineffabile esperienza di ricezione del messaggio divino: «Poi il Signore stese la sua mano e toccò la mia bocca; quindi il Signore mi disse: "Ecco: io ho messo le mie parole nella tua bocca"» (v. 9). Più in concreto, la parola di Dio può giungere al profeta attraverso l'osservazione occasionale di oggetti esterni, che alla luce della rivelazione divina assumono significati simbolici. Così, guardando un ramo di mandorlo, Geremia avverte

i

dentro di sé l'ispirazione divina illuminatrice: «Io sto vigilando sulla mia parola per eseguirla» (v. 12). "Mandorlo" infatti in ebraico è indicato con un vocabolo che significa "vigilante". Parimenti una pentola bollente con il davanti volto al nord sta sotto gli occhi del profeta, che si sente dire: «Da nord eromperà la sventura contro tutti gli abitanti del paese» (v. 14).

Da parte sua, Ezechiele parla della mano del Signore su di lui (1,3; 3,22 ecc.), dello spirito di Dio che lo dirige (11,1.24; 3,14; ecc.), della vocazione divina espressa prima in forma tradizionale: «Figlio dell'uomo, io ti mando alla casa d'Israele. Riferirai ad essi le mie parole» (2,3.7), e poi in modo originale con l'ingiunzione di mangiare il volume delle parole di Jhwh (2,8-3,3). Non meno originale la sua persuasione di essere stato costituito sentinella del popolo, vigile e pronta a dare l'allarme al- l'avvicinarsi del nemico (3,17ss).

Si tratta evidentemente di esperienze mistiche, straordinarie, indicibili. I beneficiari tentano di parlarne ricorrendo a un linguaggio approssimativo: hanno ascoltato la parola di Dio, hanno avuto visioni di origine divina, hanno mangiato il volume con scritte da una parte e dall'altra le parole di Jhwh. In ogni modo, evidente è la loro interiore convinzione di proclamare un messaggio divino, non proprio. L'autocoscienza di portatore della parola di Dio definisce propriamente l'identità del profeta israelitico.

Si assiste, poi, a una precisa identificazione del profeta nel messaggio proclamato. Portatore di una parola altrui, non per questo si presenta quale trasmettitore meccanico, indifferente e neutrale. In realtà vi si coinvolge profondamente, anche dal punto di vista emotivo. Così il "no" di Jhwh al regno di Samaria, destinato alla rovina perché infedele, trova in Amos un interprete duro e spietato. L'insuccesso della missione profetica di Isaia presso i gerosolimitani del tempo non scuote la sicurezza interiore del profeta, che in ogni modo avverte l'efficacia della parola divina da lui proclamata, un'efficacia paradossale, perché a causa del rifiuto del popolo si trasforma in fattore di giudizio: « Ingrassa il cuore di questo popolo, appesantisci le sue orecchie, vela i suoi occhi, affinché non veda con i suoi occhi né ascolti con le sue orecchie, né intenda con il suo cuore, si converta e guarisca» (6,10). In breve, Isaia svolge a puntino la funzione del pubblico accusatore.

Geremia invece manifesta un'evidente solidarietà con il popolo destinato alla catastrofe; il messaggio di denuncia e di giudizio riempie il suo animo di sofferenza indicibile: «Senza rimedio cresce il dolore, dentro di me il mio cuore languisce. Ecco un clamore: è il grido della figlia del mio popolo. Per la ferita della figlia del mio popolo, son ferito, son costernato, lo spavento mi afferra. Chi renderà la mia testa una fonte e i miei occhi una sorgente di lacrime, perché io pianga giorno e notte gli uccisi della figlia del popolo mio?» (8,18b-19a.21.23). Vorrebbe addirittura fuggire nel deserto e abbandonare il popolo al suo destino (9,1); di fatto non lascia il suo posto di responsabilità.

Ezechiele sente con chiarezza il suo dovere di responsabilità verso Dio, che lo ha scelto come profeta-sentinella, e verso il popolo ribelle, a cui indirizza un estremo appello al ravvedimento (3,17ss; c. 18).

L'annuncio dello spietato castigo dell'empia Ninive trova nel nazionalista Naum un linguaggio violento che manifesta la profonda partecipazione del profeta alla rovina dell'odiato nemico.

In terzo luogo, Geremia costituisce l'unico esempio, quindi preziosissimo e insostituibile, in cui appare la storia interiore di un profeta impegnato nel compimento della sua missione. Le difficoltà esterne, più o meno grandi, che hanno costellato l'esistenza dei profeti sono un luogo comune nelle testimonianze dell'AT. Di Geremia soltanto invece ci sono testimoniate le difficoltà interiori: i dubbi, il senso di frustrazione e di tradimento, i momenti di scoramento e di disperazione, le notti oscure dello spirito. E tutto questo espresso in angosciosi monologhi e in dialoghi drammatici con Dio. In breve, il libro di Geremia non lascia alcun dubbio sulla gravissima crisi che ha scosso il profeta di Anatot. Intendiamo riferirci a cinque brani: 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18, definiti, a buona ragione, le confessioni di Geremia. Si tratta di una crisi occasionata dall'esterno: il profeta è vittima di subdole trame dei suoi

concittadini: «Io ero come un agnello mansueto condotto al mattatoio e non sapevo che contro di me ordivano delle macchinazioni» (11,19; cf. 18,18; 20,10). Con minacce di morte gli vogliono chiudere la bocca (11,21; 18,20). Egli avverte di essere un segno di contraddizione, da tutti maledetto (15,10) e deriso (20,7-8). D'altra parte, Dio gli sembra del tutto assente; eppure egli adempie fedelmente la missione ricevuta! Per questo rimprovera a Jhwh la lentezza nell'agire della sua collera (15,15) e gli pone interrogativi che sono altrettanti rimproveri durissimi: «Perché deve durare il mio dolore per sempre e la ferita mia è incurabile, senza guarigione? Vorrai essere per me come un bugiardo, come acqua inquinata?» (5,18). Si sente in qualche modo violentato e giocato dal suo Signore che ha prevalso sulle sue resistenze: «Mi hai sedotto, Signore, ed ho ceduto alla seduzione; mi hai forzato ed hai prevalso; son divenuto derisione tutto il giorno, chiunque si beffa di me! Perché ogni volta che io debbo gridare, violenza e rovina debbo proclamare! Sì! La parola del Signore è divenuta per me obbrobrio e beffa tutto il giorno» (20,7-8). Per un attimo ha persino pensato di dare le dimissioni: «Non parlerò più in suo nome!» (20,9). All'apice della sua notte oscura, attanagliato dalla disperazione, maledice il giorno della nascita e domanda, non senza protervia, a Jhwh perché mai non gli ha trasformato il seno di sua madre in una tomba (20,14-18).

Per tutta risposta Dio lo rimprovera severamente, invitandolo a ravvedersi e a fidarsi ciecamente di lui (15,19-21). D'altra parte, Geremia stesso, se per un verso non vuole più fare il profeta, per l'altro avverte un impulso interiore che lo spinge efficacemente a proseguire nella missione profetica (20,9). Continuerà a camminare nell'oscurità della fede, forte solo della promessa che Jhwh sarà il suo scudo. I suoi avversari intanto prosperano e impunemente ridono di lui. Le sue imprecazioni contro di loro, presenti in quasi tutti i brani delle confessioni, resteranno parola al vento; la chiamata in causa del vindice divino non sortirà alcun effetto. Egli è chiamato a vivere la tenebra del venerdì santo senza alcuna prospettiva dell'aurora del mattino di pasqua.

IV - L'IO DEGLI ORANTI NEL SALTERIO — Se in passato non sono mancate delle contestazioni, al presente è certo che l'io di decine di salmi deve essere inteso in chiave individuale: è la voce di singoli israeliti che nella preghiera hanno aperto il loro animo a Dio. Abbiamo così modo di conoscere la tipica religiosità interiore che ha animato intere generazioni del popolo d'Israele. Infatti, una volta entrati nella raccolta ufficiale del Salterio, questi canti, sgorgati dal cuore di questa o di quella persona, sono stati continuamente ripetuti e riletti nella liturgia, diventando così patrimonio comune. Nella nostra ricerca s'impone il compito di evidenziare l'intera gamma di sentimenti, emozioni, stati d'animo, propositi, proteste interiori, dubbi di fede, speranze, espressi in questi canti, che ci offrono uno spettro completo delle tonalità della psicologia religiosa dei devoti israeliti della Bibbia. [Salmi]

Se pochi sono i salmi incentrati nel motivo della fiducia o della speranza (cf. per es. Sal 3, 4, 11, 16), in molti canti individuali incontriamo questo atteggiamento profondo. L'orante del Sal 3 confessa che Jhwh è il suo scudo (v. 4); per questo non sarà preda della paura neppure se un esercito di avversari muoverà contro di lui (v. 7). Più espressivo il linguaggio del fiducioso protagonista del Sal 18: «Signore, mia roccia, mia fortezza, mio scampo; mio Dio, mia rupe di rifugio; mio scudo, potenza di mia salvezza» (v. 3). Il cantore del Sal 11 non segue il consiglio di amici di riparare in zona montagnosa, abbandonando un ambiente sociale corrotto e corruttore; sceglie di rifugiarsi presso il Signore (v. 1). L'immagine del pastore serve all'autore del Sal 23 per esprimere la sua intima convinzione di uomo protetto da Dio: «Il Signore è il mio pastore: nulla mi mancherà. In pascoli verdeggianti mi fa riposare, ad acque di ristoro egli mi conduce. Anche se camminassi in una valle oscura, non temerei alcun male, poiché tu sei con me; il tuo bastone e il tuo vincastro, sono essi la mia difesa» (w. 1-2.4). Neppure la minaccia di essere gettato dalla morte nello *Seol* scuote la sicurezza del poeta del Sal 16. *Un'animosa fides* infine caratterizza il Sal 27: «Il Signore è mia luce e mia salvezza, di chi avrò timore? Il Signore è il baluardo

i

della mia vita, di chi avrò paura?... Se si accampa contro di me un esercito, non teme il mio cuore, se infuria contro di me la battaglia, proprio allora avrò più fiducia» (vv. 1.3).

Comunque preponderante nei canti individuali del Salterio è il genere letterario del lamento. Vi risuona la voce di persone variamente provate: malattia, pericolo di vita, ingiusta accusa giudiziaria, esilio, persecuzione, dileggio, vessazione, abbandono, tradimento di amici e vicini, vita colpevole, disgrazia. Si tratta di situazioni obiettive vissute in intimo dialogo con Dio. Il cantore del Sal 22 è angosciato soprattutto per il silenzio del suo Signore, che gli sembra assente e inoperante: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato, tenendo lontano il mio grido d'aiuto, le parole del mio ruggito? Dio mio! Chiamo di giorno e non rispondi, di notte e non c'è requie per me» (vv. 2-3). Il protagonista del Sal 69 si sente come uno che ha l'acqua alla gola e sprofonda in un abisso tenebroso (vv. 2-3). Nel Sal 55 si esprime la straziante sofferenza per il tradimento dell'amico del cuore: «Certo, non è un nemico che m'insulta: lo potrei sopportare. Non è chi mi odia che su di me s'inorgoglisce: mi potrei nascondere da lui. Ma tu, uomo a me pari, a me amico e familiare» (vv. 13-14). Un sentimento di abbandono e di solitudine caratterizza la preghiera del Sal 102: «Sono diventato come un pellicano nel deserto, sono simile a un gufo fra le macerie. Nel continuo vegliare son diventato come passero, tutto solo sul tetto» (vv. 7-8). È un uomo finito chi fa sentire la sua parola nel Sal 88: «Poiché sazia di sventura è l'anima mia; ed è giunta la mia vita sulla soglia dello *Seol.* Sono annoverato oramai fra quelli che scendono nella fossa, sono nello stato di un uomo che è privo di vigore. Fra i morti è la mia dimora, come quelli che sono stati trafitti e riposano nei sepolcri» (vv. 4-6). Il Sal 71 è la patetica preghiera di un vecchio che, al termine di una vita devota, invoca l'aiuto di Dio: «Non mi respingere nel tempo della vecchiaia, quando vien meno il mio vigore non mi abbandonare... Ora, nella canuta vecchiaia, o Dio, non mi abbandonare» (vv. 9 e 18). Un vivo e sincero pentimento qualifica il Sai 51: il protagonista, dal cuore contrito, confessa a Dio il suo peccato e invoca l'intervento divino di grazia a creare dentro di lui un cuore puro e uno spirito saldo. C'è anche però chi protesta la sua innocenza (cf. Sai 26).

Veri e propri dubbi di fede scuotono il cantore del Sai 77 che, di fronte alla tragedia d'Israele, forse l'esilio, si domanda se Jhwh non abbia respinto per sempre il suo popolo e se non sia venuta meno la sua fedeltà verso il partner della sua alleanza (vv. 4-7). Interroga quindi la storia, ricavandone una lezione rassicurante. Nel Sai 73 il cantore confessa di essere stato tentato di tradire la sua fedeltà a Dio e per poco non è crollata la sua fiducia in Jhwh; perché gli empi prosperano, mentre i giusti vivono giorni di passione? Ma meditando nel tempio, si è fatta luce nella sua mente: la prosperità dei malvagi è effimera, mentre i pii godono per sempre della comunione con Dio.

Le invocazioni accorate al Signore sono innumerevoli: da lui il devoto aspetta aiuto e protezione. E qui di grande rilievo è la ripetutissima formula 'mio Dio', che già da sola evidenzia un rapporto religioso individualizzato e personalizzato "io-tu" di eccezionale densità spirituale. Non meno significativa la libertà con cui l'orante interpella il suo Dio mediante interrogativi incalzanti e impazienti: «Fino a quando, o Signore, mi terrai in oblio? Per sempre? Fino a quando terrai il tuo volto nascosto da me? Fino a quando volgerò pensieri nella mia anima, tristezza nel mio cuore tutto il giorno? Fino a quando s'ergerà il nemico su di me?» (vv. 2-3). In realtà, vi si rivela l'intima convinzione che tutta la vita dipende da questo rapporto religioso.

D'indubbia rilevanza psicologica sono anche le toccanti espressioni di desiderio e di ardente anelito che qualificano alcuni salmi individuali. Così il Sal 42 ci mette davanti al lamento nostalgico di un levita in terra lontana, desideroso di visitare il tempio e d'incontrarvi il suo Signore: «Come una cerva anela verso rivi di acqua, così l'anima mia anela verso di te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente. Quando potrò venire a contemplare il volto di Dio?» (vv. 2-3). Si veda anche Sal 63,2: «Dio, Dio mio, te cerco fin dall'aurora; di te ha sete l'anima mia; verso di te anela la mia carne, come una terra deserta, arida, senz'acqua». La gioia per il compimento di un forte desiderio erompe dall'animo

del devoto pellegrino al tempio gerosolimitano (Sal 84).

Uno spaccato dell'anima religiosa dei salmisti risalta anche dalle frequenti e impressionanti imprecazioni contro gli avversari: calunniatori, accusatori, oppressori, dileggiatori. La sete di giustizia si abbina a sentimenti aggressivi e densi di animosità. Ci basti questo accenno, come parimenti ci limitiamo, per ragioni di spazio, a segnalare la componente laudativa ed "eucaristica" della religiosità saimistica espressa nei canti di lode e di ringraziamento. Ciononostante resta aperta la porta per penetrare, sia pure parzialmente, nella sua psicologia. Naturalmente ci atterremo ai dati evangelici la cui tradizione risale oltre l'evangelista e la chiesa primitiva.

Anzitutto, Gesù tradisce una straordinaria coscienza di sé. È convinto di possedere il potere divino (*exousia*) di perdonare i peccati e si comporta di conseguenza (Mc 2,1-12 e par.). Il confronto con Salomone e con il santuario gerosolomitano esalta la sua superiorità: «La regina del sud risorgerà nel giudizio con questa generazione e la condannerà; poiché venne dall'estremità della terra ad ascoltare la sapienza di Salomone; eppure c'è qui qualcosa di più di Salomone» (Mt 12,42; cf. Lc 11,31); «O non avete letto nella legge che in giorno di sabato i sacerdoti nel tempio violano il riposo sabatico e tuttavia sono senza colpa? Io vi dico che qui c'è qualcosa di più del tempio!» (Mt 12,5-6). Le prese di posizione storiche degli uomini nei suoi confronti hanno peso determinante per il loro destino ultimo: «Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio. Ma chi mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti agli angeli di Dio» (Lc 12,8-9; cf. Mt 10, 32-33). Solo all'esterno sembra uno dei tanti *rabbi*, circondato da uno stuolo di discepoli; in realtà, non la legge mosaica, bensì lui stesso costituisce il centro aggregante dei discepoli. «Vieni e seguimi!», ingiunge ai candidati al discepolato (Mc 2,14 e Mt 9,9; Mt 4,22 e Lc 9,59; Mc 10,21 e par.; Apostolo/Discepolo). Seguire lui, poi, la vince sugli elementari doveri della pietà familiare: «Seguimi; lascia che i morti seppelliscano i loro morti» (Mt 8,22; cf. Lc 9,60) e postula un'adesione totale ed esclusiva alla sua persona: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e anche la propria vita, non può essere mio discepolo» (Lc 14,26; cf. Mt 10,37). Gli scribi del tempo si rifacevano nel loro insegnamento alla tradizione; la parola di Gesù invece rivendica validità perché da lui detta. Mc 1,22 testimonia che gli ascoltatori erano stupefatti perché «li ammaestrava come uno che ha autorità [*exousia*] e non come gli scribi»; nelle antitesi di Mt 5 inoltre risuona con forza il suo io autorevole: «Avete inteso che fu detto agli antichi... Io invece vi dico». Con libertà e familiarità si rivolge a Dio chiamandolo *Abbài,* un vocativo aramaico usuale sulla bocca dei bambini per chiamare i loro papà e poco o nulla usato nelle preghiere giudaiche del tempo (cf. Mc 14,36).

In breve, Gesù è stato mosso da un'immagine di sé che lo ha proiettato al di sopra dei profeti, collocandolo come presenza determinante sui cammini dell'umanità e della storia e quale centro del progetto salvifico di Dio.

Il racconto tradizionale della tentazione poi ci dice che egli ha dovuto combattere per preservare la sua identità, salvando la sua immagine interiore da inquinanti fattori dell'ambiente. In particolare, si è dovuto difendere da attese messianiche trionfalistiche e ha dovuto tener fede al progetto divino su di lui caratterizzato da un messianismo povero e debole. I sinottici, ma anche tradizioni anteriori, hanno messo in campo Satana (Mc 1,3 e Mt 4,1-11, cf. con Lc 4,1-13). Secondo le stesse testimonianze però sappiamo che Pietro ha impersonato Satana per Gesù, quando tentò di distoglierlo dal cammino verso Gerusalemme (Mc 8,33 e Mt 16,23). Parimenti, una tentazione satanica dovette apparire a Gesù l'intenzione della folla, saziata dai pani moltiplicati, di proclamarlo re (Gv 6,14-15).

La forza della tentazione non era però solo esterna; all'interno di Gesù stesso si svolse una lotta drammatica: da una parte, il desiderio di sfuggire alla morte violenta, dall'altra la spinta a fare la volontà del Padre, in concreto affrontare la *via crucis.* Una lotta interiore da cui emerse la sofferta decisione di fedeltà al progetto divino: «*Abba*, Padre! Tutto è possibile a te. Allontana da me questo

i

calice! Tuttavia non ciò che io voglio, ma quello che tu vuoi» (Mc 14,36 e par.: cf. Gv 12,27).

Inoltre, qua e là i sinottici non tralasciano di documentare la sua partecipazione emotiva nel compimento della missione. Le beatitudini (Lc 6,20-21; cf. Mt 5,3ss), gioiose proclamazioni messianiche a favore dei poveri, degli affamati e dei piangenti, testimoniano la sua solidarietà affettiva con questi beneficiari; egli infatti si congratula con loro per il prossimo intervento liberatore di Dio re. Un analogo rilievo s'impone a proposito del suo canto di benedizione o di lode a Dio, che per grazia ha rivelato il mistero del regno ai "piccoli" (Mt 11,25-26; Lc 10,21, da parte sua, presenta questa esplicitazione: «In quella stessa ora Gesù trasalì di gioia nello Spirito Santo e disse»). È con ammirazione e stupore che egli rileva la fiducia della cananea: «O donna, grande è la tua fede!» (Mt 15,28), ed evidenzia la fede del centurione: «Quando Gesù udì queste parole, rimase meravigliato. Si rivolse allora alla folla che lo seguiva e disse: "Vi assicuro che neppure in Israele ho trovato una fede così grande"» (Lc 7,9). Ha compassione della folla, perché priva di guide valide (Mc 6,34 e Mt 9,36) e quando, incurante del cibo, lo segue con costanza (Mc 8,2; Mt 15,32). Ha pietà dei due ciechi di Gerico (Mt 20,34), di un lebbroso (Mc 1,41), della vedova di Nain (Lc 7,13). Di segno opposto invece è la reazione del suo animo di fronte Etile impenitenti città del lago (Mt 11,20-24; Lc 10,12-15), ai farisei che gli chiedono un segno strepitoso (Mt 12,39; 16,4; Mc 8,12; Lc 11,29) e ostentano la loro osservanza (Mt 23,13ss; Lc U,39ss). Allora sulla sua bocca risuonano invettive durissime e impietose: «Guai a voi!». Addolorato invece è quando apostrofa Gerusalemme (Lc 19,41; Mt 23,37-38).

D'altra parte, Le ci attesta l'ardente anelito di Gesù perché sia realizzato lo scopo della sua missione:
«Sono venuto a gettare fuoco sulla terra e vorrei davvero che fosse già acceso!» (12,49), e il suo desiderio di consumare la pasqua con i discepoli alla vigilia della morte (22,15). Infine, preziosa ci sembra la seguente annotazione di Me: l'attestazione del ricco di aver osservato i comandamenti fin dalla giovinezza suscita in Gesù un moto di affetto: «Allora Gesù, guardandolo, lo amò» (10,21).

VI - IL MONDO INTERIORE DI 'PAOLO — Grazie alle sue lettere certamente autentiche — lTs, l-2Cor, Gal, Rm, Fil, siamo in grado di tracciare, almeno a grandi linee e non senza lacune, non solo la sua biografia esterna, ma anche la storia della sua anima. Diciamo subito che la sua esistenza ha conosciuto una frattura così forte da mostrare due facce opposte: quella del fariseo zelante e quella dello "schiavo di Gesù Cristo"; in mezzo, come spartiacque, l'esperienza di Damasco che ha fatto di lui un uomo nuovo. Eppure, non si può non rilevarvi una continuità psicologica: la fierezza della sua appartenenza alla "setta" farisaica e l'adesione senza riserve al giudaismo sono le stesse caratteristiche psicologiche della sua nuova appartenenza a Cristo e del suo impegno per la causa del vangelo.

Del suo passato d'intemerato osservante della legge parla in Gal 1, 13-14 e in Fil 3,5-6. Più volte poi attesta il cambiamento radicale avvenuto sulla via di Damasco (ICor 15,8-10; Gal 1,15-16; Fil 3,7-11); di regola, però, rifugge qui da descrizioni psicologiche, tutto intento ad evidenziare l'azione della grazia divina: come agli apostoli gerosolimitani, così anche a lui Cristo «è apparso» nel fulgore della sua gloria divina di risorto (ICor 15; cf. ICor 9,1); Dio lo ha scelto come apostolo dei pagani fin dal seno di sua madre e gli ha rivelato (*apokalyptein*) il mistero del suo Figlio Gesù (Gal 1). In realtà, siamo qui di fronte a interpretazioni teologiche che sottolineano l'iniziativa divina in lui (cf. anche ICor 7,25; 2Cor 4,1). Solo in Fil 3 parla della sua "conversione" in termini di cambiamento interiore e personale, convertito al codice della gratuità, dopo aver fatto del codice del dovuto il pilastro della sua esistenza: «Ma per il Cristo ho giudicato una perdita tutti questi miei vantaggi. Anzi, li giudico tuttora una perdita a paragone della sublime conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il cui amore ho accettato di perderli tutti, valutandoli rifiuti per guadagnare Cristo ed essere in lui, non con una mia giustizia che viene dalla legge, ma con quella che si ha dalla

fede in Cristo, quella /giustizia cioè che viene da Dio e si fonda sulla / fede» (vv. 7-9).

Come si vede, non si tratta di una conversione intesa in senso moralistico. Paolo non è stato né un ateo né un peccatore. Se di conversione si vuole proprio parlare, bisogna precisare: Paolo si è convertito *a Cristo,* suo Signore e unica via alla salvezza per tutti gli uomini. Nello stesso tempo, sulla via di Damasco è nata in lui la chiara coscienza di aver ricevuto direttamente, come i profeti nel- l'AT, una missione divina: proclamare il vangelo in campo aperto (Gal 1,15-16). Il fuoco delle contestazioni poi lo ha temprato quale "apostolo dei pagani" per investitura divina, non umana (Gal 1,1; Rm 1,1-6; 2Cor 10-13). Nessuna incertezza, tanto meno dei dubbi: se Pietro è l'apostolo per eccellenza dei circoncisi, parimenti egli è l'apostolo per eccellenza degli incirconcisi (Gal 2,7-8). Certo, riconosce di essere l'ultimo degli apostoli, non meritevole di portare il nome di apostolo, avendo perseguitato la chiesa di Dio; ma non nasconde l'efficacia della grazia di Dio nella sua vita di missionario impegnato più di qualsiasi altro (ICor 15,9-10).

Si può dire addirittura che si è immedesimato totalmente nel vangelo e nel carisma apostolico: il messaggio evangelico è il *suo* vangelo (Rm 2,16; 16,25), l'unico valido, perché l'unico che merita la definizione di vangelo-lieto annuncio (Gal 1,6-8). Con una buona dose di intolleranza e addirittura di fanatismo, tratta da "eretici" gli avversari giudeo-cristiani che conducevano una diversa propaganda in campo pagano (cf. 2Cor; Gal e Fil 3). A sua parziale discolpa valga la circostanza che è stato vittima di attacchi virulenti e continui.

Nei rapporti con le sue comunità poi emerge una personalità ricchissima di sentimenti umani. Nessun burocraticismo: il rapporto apostolo- chiese si è incarnato in calde relazioni all'insegna del vincolo "io-voi". Così, rievocando la passata evangelizzazione di Tessalonica, può attestare: «Pur potendo essere di peso, come apostoli di Cristo, siamo stati al contrario affabili con voi: come una madre che cura premurosamente i suoi figli, così noi, desiderandovi ardentemente, eravamo disposti a comunicarvi non solo il vangelo di Dio ma la nostra stessa vita, tanto ci eravate diventati cari» (lTs 2,7-8). Lontano dagli occhi, ma non dal cuore, ha fatto di tutto per rivedere gli amati tessalonicesi (2,17); e quando Timoteo, di ritorno da Tessalonica, porta buone notizie, esclama: «Ora sì che noi viviamo, poiché voi state saldi nel Signore» (3,8). I tessalonicesi non dubitino del suo costante ricordo; ma confessa anche di aver gioito alla notizia che essi conservano di lui un buon ricordo (3,6).

Non solo ama i credenti delle sue comunità, ma anche vuole essere riamato. Così scrive ai corinzi: «La nostra bocca vi ha parlato apertamente e il nostro cuore si è dilatato per voi, o corinzi. Non siete davvero allo stretto in noi; è nei vostri cuori che state allo stretto. Rendeteci il contraccambio! Parlo come a figli, dilatate il cuore anche voi!» (2Cor 6,11-13). Con commozione ricorda l'accoglienza avuta in Galazia: «Per quello che costituiva per voi una prova nel mio fisico (malato) non dimostraste disprezzo né nausea, ma accoglieste me come un inviato di Dio, come Cristo stesso» (Gal 4,14). Veramente incredibile il presente voltafaccia: «Dov'è dunque adesso il vostro entusiasmo di allora? Vi do atto che, se fosse stato possibile, vi sareste strappati gli occhi e me li avreste dati. Vi sono forse diventato nemico dicendovi la verità?» (4,15-16).

Il rapporto con i filippesi invece non ha conosciuto alcuna crisi. Prigioniero, confessa di portarli nel cuore (Fil 1,7). Nella prospettiva, poi, di una condanna capitale, si dichiara interiormente diviso tra il desiderio di una comunione indefettibile con Cristo e il desiderio di continuare a vivere per essere ancora di aiuto ai filippesi, ma finisce per propendere verso questa seconda eventualità, naturalmente per quanto dipende da lui (1,23-25). In ogni modo, li invita a condividere la sua gioia di testimone del vangelo (2,17). Nel prezioso aiuto ricevuto in carcere poi valuta soprattutto il segno del rifiorire del loro affetto per lui (4,10).

A Filemone scrive di Onesimo, schiavo fuggitivo: «Te lo rimando, proprio lui, cioè il mio cuore» (v. 12).

Straordinario appare anche l'attaccamento del suo cuore ai correligionari

i

giudei che in massa avevano rifiutato il messaggio evangelico:
«Dico la verità in Cristo, non mentisco, e la mia coscienza me lo attesta in unione con lo Spirito Santo: ho un grande dolore, un travaglio continuo nel mio cuore. Desidererei infatti di essere votato alla maledizione divina e di essere, io personalmente, separato da Cristo in favore dei miei fratelli, che sono della mia stessa stirpe secondo la carne» (Rm 9,1-3). Verso quelli però che gli stavano costantemente alle calcagna con ostilità, ricorre ad invettive di tipo profetico (lTs 2,15-16). Altrettanto sanguigna appare la sua reazione al combattivo fronte dei suoi avversari giudeo-cristiani che a Corinto, in Galazia e in Macedonia gli facevano una guerra spietata. Li chiama ora «falsi apostoli, operai fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo» (2Cor 11,13), ora «cani, cattivi operai, falsi circoncisi» (Fil 3,2). Agli agitatori di Galazia appioppa il nomignolo dispregiativo di mutilati (Gal 5,12). È stato detto, a ragione, da A. Vanhoye a proposito della crisi galata che Paolo ha vissuto dentro di sé il dramma della gelosia, coinvolto in un triangolo: lui, gli amati credenti delle chiese di Galazia, gli avversari come rivali. Egli stesso, del resto, ricorre a questo motivo per spiegare la passionalità con cui interviene presso i corinzi: «Io sento per voi una specie di gelosia divina, avendovi fidanzato ad uno sposo, per presentarvi qual vergine pura a Cristo. E temo che, come il serpente nella sua malizia ha ingannato Eva, così i vostri pensieri vengano traviati» (2Cor 11,2-3).

QOHELET

I - IL VOLTO SEGRETO DI QOHELET — «A tanta gente occorre un certo numero di luoghi comuni, da ripetersi scambievolmente come pappagalli, coi movimenti affettati, gli impedimenti e le strizzatine d'occhio di quell'uccello. Ma non si nutriscono i pappagalli con il vino aromatico dell'Ecclesiaste o del libro di Giobbe... Essi sempre diranno: La vanità delle vanità non ha più segreti per noi... I più amari passi dell'Ecclesiaste o di Giobbe non ci dicono nulla di nuovo». Queste parole di G. Bernanos ne *I grandi cimiteri sotto la luna* esprimono suggestivamente la forza di questo libretto biblico, percorso da un messaggio contestatore eppur tradizionale, corrosivo eppur pacato.

L'autore si presenta con uno pseudonimo, *Qohelet*, un titolo che indica una funzione ufficiale da definire sulla base della radice *qhl,* che in ebraico rimanda all'assemblea', all*'ekklesia,* come si tradurrà in greco e latino. L'autore si presenta, perciò, come il "presidente d'assemblea" (liturgica, sapienziale, popolare?). Gerolamo nella Vulgata ha correttamente reso questo titolo con *Ecclesiaste,* mentre Lutero preferirà la versione *Predicatore,* anche se il sermone contenuto in queste pagine sembra ben poco 'ecclesiastico' e le sue dimostrazioni, definite da un esegeta 'caleidoscopiche', seminano più ansia e sconcerto che pace e serenità.

Questo sapiente, seguendo la prassi collaudata della letteratura sapienziale, in 1,12ss ama ammantarsi delle spoglie di Salomone, perfetto re e perfetto sapiente. Ma il suo volto reale rimane per noi completamente segreto. Un redattore finale ha voluto tracciare in epilogo al volume una biografia convenzionale di Qohelet (12,9-14). Si tratta però di una lode generica la quale tenta di ammorbidire lo scandalo, che il libro poteva per certi aspetti suscitare, allegando un'improbabile definizione del suo contenuto sostanziale: «Fine del discorso: temi Dio e osserva i suoi co- mandamenti, perché l'uomo è tutto qui. Dio giudica ogni azione, anche ciò che è nascosto, sia buono che cattivo» (12,13-14).

Questo redattore può aver lasciato tracce anche nell'interno dell'opera, che in qualche brano sembra appunto in tensione. Tuttavia in questi passi non si deve pensare alla presenza quasi di due voci in contraddittorio tra loro né tantomeno giungere al risultato di un esegeta (Podechard) il quale ipotizzava ben quattro mani diverse nel libro! Infatti le dichiarazioni antitetiche che costellano Io scritto e che spesso sono allineate senza imbarazzo dall'autore, le stesse correzioni di aforismi più o meno classici a prima vista condivisi (4,9-12; 8,12-14), l'uso della tecnica del "sì... ma" (3,11; 8,12-14) sono «incoerenze e contraddizioni interne volute, inseparabili dalla natura del poeta» (Lys), dalla stessa struttura del suo messaggio provocatorio.

Qohelet (= Qo) resta segreto anche per età. Le flessioni aramaizzanti del testo, la presenza di uno sfondo giudaico, il "terminus ad quem" dei frammenti della quarta grotta di Qumran (150-100 a.C.) invitano a collocare l'opera attorno al 250-200 a.C. Ma non mancano voci dissenzienti, come quella di M. Dahood *(Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet* in *Bib* 33 [1952] 30-52; 191- 221), che rintraccia nella lingua di Qo reliquie di un dialetto nord-palestinese affine al fenicio così da dover retrodatare il testo.

Un volto segreto, quindi; eppure, paradossalmente, questo anonimo sapiente è forse il più autobiografico di tutti i saggi biblici: per ben 85 volte ripete all'inizio delle sue riflessioni la parola *io,* ponendola come un segno della sua libertà, della sua coscienza. È per questo che l'enigma del volto di Qohelet può sciogliersi solo a contatto con la sua parola. La sapienza di Israele vedeva la fine dell'uomo come un fluire miserabile verso il baratro dello *Seol,* gli inferi, luogo spettrale di "polvere" e di silenzio e, quindi, di nulla (3,19-20). La sapienza orientale e quella biblica avevano d'altra parte conosciuto formulazioni pessimistiche nei confronti della storia (pensiamo a Gb). Dobbiamo perciò riconoscere, con G. von Rad, che «Qohelet è molto meno non-tradizionalista di quanto sembri a prima vista». Nel 1875 uno dei primi rappresentanti dell'esegesi scientifica moderna, F. Delitzsch, arrivava al punto di definire il contenuto ultimo di Qo come «la quintessenza della pietà ebraica».

Eppure bisogna con altrettanta decisione riconoscere che questo materiale scontato e tradizionale è attraversato da un'anima nuova, è percorso da un tormento indescrivibile, che però non è puramente romantico, come è stato ipotizzato da qualche lettore sbrigativo. Sotto la scorza ironica e distaccata del suo stile Qo nasconde un'ansia viva; le tesi tradizionali e stereotipe sono lette con occhi nuovi e acuti. In queste pagine si sente circolare il pensiero di un autore geniale ed originale, scettico ma non fatalista, sarcastico ma non indifferente. Egli è un artista così creativo da riuscire a rendere nella stessa superficie letteraria della sua opera la lacerazione interiore che lo tormenta: a paragrafi letterariamente aristocratici e raffinati fa succedere righe banali, stese in linguaggio dialettale, colmo di idiotismi, trascurato, quasi per far balenare l'assurdità anche dell'arte e dello scrivere bene.

A questa ambivalenza risponde anche l'impostazione del volume, cioè la sua *struttura,* che nella storia dell'esegesi è stata sottoposta a molte radiografie letterarie alla ricerca di un'ipotetica logica. Da un lato infatti sembra che, come per altri testi sapienziali, l'autore abbia voluto procedere in modo libero e ramificato, seguendo solo affinità spontanee fra un tema e l'altro o tra un'assonanza verbale e il suo corrispondente fonetico (Pr). D'altro canto però ci si accorge che la libertà di Qo nasce da un'esigenza più profonda ed interiore, per cui non ha senso pianificare, organizzare, scavare: «Mi sono dato a cercare e a riflettere, per mezzo della sapienza, su tutto ciò che avviene sotto il cielo.... Così ho osservato tutte le opere che si fanno sotto il sole e ho concluso che tutto è vanità e occupazione senza senso... Perché dove c'è molta sapienza c'è molta tristezza e se si aumenta la scienza, si aumenta il dolore» (1,13-14.18). C'è quindi rigore e senso dell'inutile, c'è un progetto ma anche la coscienza che esso non approda a nulla.

In questo senso possiamo anche tentare di identificare uno schema strutturale minimo sul quale le riflessioni vengono distese, ma dobbiamo sempre ricordare che esso è, tutto sommato, secondario, come attestano anche le molteplici proposte suggerite dagli studiosi. Noi, per semplificare la questione, optiamo per il piano strutturale suggerito da uno dei migliori commentatori di Qo, il francese D. Lys.

Prima sezione: *La condizione umana* (1,1-4,3): si tratta di una collezione di rilevazioni sperimentali molto acri sull'esistere umano e sui suoi travagli. Due sono le piste seguite: *a.* bilancio generale (1,1-2,26); *b.* il destino finale (3,1-4,3).

Seconda sezione: *Riflessioni sulla condizione umana* (4,4-12,8): si tratta di una serie di riflessioni sugli stati dell'esistere prima registrati e su altre situazioni. Anche qui si possono individuare due traiettorie: *a.* i paradossi dell'esistenza (4,4-6,9); *b.* la morale dell'esistenza (6,10-12,8).

A questo punto non ci resta che penetrare nel cuore del messaggio di Qo. Come scriveva un esegeta, A. Maillot, «dalla sua lettura non si esce indenni, ma adulti o pronti a diventarlo».

III - "HABEL HABALÌM", VANITÀ DELLE VANITÀ: UN MESSAGGIO

SCANDALOSO — Qo affronta con originalità e spregiudicatezza tutta la complessa problematica messa sul tappeto dalla letteratura sapienziale, cioè la questione dei rapporti spesso misteriosi e paradossali che collegano Dio, uomo e mondo in un cerchio rigoroso. Mentre la sapienza tradizionale (Pr) si gettava felice sulla vita presente come sull'unica ricchezza e si abbandonava all'ordine sapiente del cosmo creato da Dio, Qo insorge scrutando nella vita terrena, identica per stolto e sapiente, il colore della miseria e dell'assurdo più che quello della gioia e dell'armonia. La pace della sapienza ortodossa tradizionale è ormai svanita, nonostante che Qo si muova sullo stesso terreno sperimentale da essa praticato.

1. LA TESI FONDAMENTALE E IL METODO DI RICERCA - Gli occhi di questo che è stato definito, un po' impropriamente, il "Montaigne ebreo", si fissano su un mondo in cui il relativo sembra essere l'unico assoluto, la miseria e l'insoddisfazione l'unico pane dell'esistenza umana. È questo il contenuto della famosa dichiarazione che raccoglie in inclusione l'intero volumetto (1,2 e 12,8) e lo intarsia sistematicamente (2,1.11.17.19.23; 4,4.8; 8,10; 11,10) con un'unica sconcertante ed anticonformistica tesi: «Tutto è vanità, tutto è *hebel*». Il termine ebraico è estremamente suggestivo: allude alla transitorietà del soffio, del vapore che si dissolve, del vento impalpabile. Siamo quindi davanti alla scoperta dell'assoluta inconsistenza di ogni realtà cosmica e umana, ci inoltriamo in un mondo fatto di vuoto, di assurdo, in un certo senso di nulla. Anzi, Qo vuole esasperare questa rilevazione adottando il superlativo *habel habalim,* il celebre "vanitas vanitatum" equivalente a un "infinito nulla".

C. Siamo quasi in un mondo di apparenze, di larve inconsistenti; sia pure con distacco la contestazione di Qo si rivela radicale e denuncia tutti i sistemi rassicuranti. «Analisi lucida della condizione umana scrive il citato Lys, libro di domande, Qo è una gran messa in questione non tanto della dottrina tradizionale quanto piuttosto di se stesso e della cultura».

Per confermare questa tesi fondamentale Qo non ricorre a vie inedite, ma si pone nell'alveo metodologico dell'antica sapienza. La teologia dell'alleanza come schema interpretativo del reale e della storia aveva usato il binomio 'fedeltà-benedizione' o quello parallelo negativo 'infedeltà-maledizione'. Similmente l'ideologia sapienziale aveva usato lo schema retribuzionistico 'delitto-castigo'/'bene-premio'. Questi modelli ermeneutici erano visti in azione nell'interno stesso del reale e della condizione umana. Ora, Qo non condanna questi schemi: come si è detto [sopra II], egli è tradizionalista, non ritiene produttivo esplorare altri metodi di inquisizione o altre proposte. Ma proprio applicando questi schemi Qo si accorge che il senso della realtà rimane ignoto e le risposte decisive restano paurosamente assenti.

Ed allora, conoscendo l'inutilità di escogitare altre vie che approderebbero pur sempre allo stesso risultato e allo stesso naufragio in un sostanziale non-senso, Qo si avvia solo a registrare a "vedere", come si ripete per ben 37 volte nel libro («ho visto»: 3,10.16; 6,1; 7,15; 8,9), ad esaminare questa massa assurda di eventi entro cui siamo impigliati, sapendo che questa è la condanna dell'uomo: «L'occhio non si sazia di ciò che vede, né l'orecchio si riempie di ciò che ode. Mi sono dato a cercare e a riflettere, per mezzo della sapienza, su tutto ciò che avviene sotto il cielo. È una brutta occupazione, questa, che Dio ha imposto agli uomini perché vi si occupino» (1,8.13). È proprio per questo modo moderno e provocatorio di concepire la *hokmah,* la 'sapienza' classica, che Lys preferisce tradurre il termine, in Qo, con 'filosofia'. Sotto l'obiettivo della mente di Qo passano i mille volti dell'esistenza. Ma la riflessione 'filosofica' di Qo sembra restare senza sbocchi.

2. LO SCANDALO DI DIO - A. Barucq ha scritto che «il problema di Dio non interessa l'autore in quanto problema di Dio, ma solamente in quanto problema che interferisce con quello dell'uomo». Dio è riconosciuto da Qo come creatore e giudice (3,17; 11,9), ma la sua opera contiene in sé un'incomprensibilità tale da rendere vana non solo la contestazione ma qualsiasi tentativo di comprensione:

«L'uomo, infatti, non può contendere con chi è più forte di lui» (6,10), e «come tu non sai per quale via lo spirito vitale si fa ossa nel seno della donna incinta, così tu non conosci l'opera di Dio che fa tutto» (11,5). Ogni dialogo con Dio si spegne quindi o nell'interrogativo o nella rassegnazione impotente dell'uomo, oppure nel silenzio di Dio che, pur non essendo assenza totale, alla fine ne è quasi l'equivalente.

Dio ha predeterminato un asse sul quale il disco monocorde degli eventi umani deve girare in un movimento circolare che ripete sempre la stessa nota: «Non c'è nulla di nuovo sotto il sole!». Qo, perciò, abbandona la visione biblica della storia intesa come un progetto divino in progressivo sviluppo lineare. Risulta allora molto strana, per non dire assurda, la definizione di Qo come testo messianico (Hertzberg). La storia per Qo non è direzionale, è invece un carcere da cui è impossibile evadere. Esemplare è la descrizione di questa originale visione ciclica della storia offerta in 3,1-15, pagina celebre, scandita da sette coppie di "momenti" e di "tempi" che si ripetono perennemente senza varianti e novità. Dio ha dato il senso dell'eterno all'uomo (3,11: forse si può tradurre anche «il senso dell'insieme»), eppure quest'ultimo non può né capire il suo destino né intuire un senso nell'esistere. Dio gli ha dato azione ed intelligenza, eppure ha già strutturato tutto l'essere e tutta la storia in maniera definitiva, cosicché «non c'è più nulla da aggiungere e nulla da togliere» (3,14).

3. Lo SCANDALO DELL'UOMO E DELLA STORIA - Qo apre un durissimo processo alla vita. In 2,17 egli esclama tragicamente: «Ho odiato la vita!» perché essa è un'ombra assurda (6,12), incomparabilmente peggiore della morte (4,2-3; 6,3-4). «Io dico più fortunato dell'uomo l'aborto, perché viene nella nebbia e se ne va nella tenebra; di tenebra è coperto il suo essere... Il giorno della morte è migliore di quello della nascita» (6,3-4; 7,1). La foce dei nostri giorni è la "polvere", cioè il nulla dello *seol*, destino che condividiamo con le bestie quando Dio ritrae da noi il suo soffio creatore (3,18-21; 12,7). È questo d'altra parte anche l'insegnamento della sapienza tradizionale.

Qo apre un processo aspro anche contro la felicità che, secondo il dogma della retribuzione, era un segno trasparente della giustizia della persona e della benedizione divina. Per Qo, invece, oltre che impossibile (6,3-6), la felicità è cieca e non ha senso. È inutile, di fronte all'enigma della storia che ci conduce verso l'assurdo o per lo meno verso la ripetizione monotona, inebriarsi di speranza; ogni ricerca della radice delle cose e del senso della storia è votata allo scacco, e «il saggio non ha nessun vantaggio sullo stolto» (5,8; cf. 7,23-28). È a questo punto che Qo avanza ripetutamente un'indicazione che da alcuni è stata erroneamente scambiata con una proposta di stampo edonista o epicureo (2,24-26; 3,12-13; 5,17-19; 8,15; 9,7-10): in questo universo spezzato e senza centro l'uomo deve saper raccogliere con molto realismo le piccole e semplici gioie che Dio vi dissemina. In realtà questa non è una proposta di vita globale: è solo un invito realistico a non perdere anche i pochi brandelli di pace e di gioia che casualmente si intrecciano al molto dolore e al fondamentale non-senso dell'esistere.

Il processo di Qo si estende anche alla società, in cui l'uomo impazza come in una giungla (4,1-3): il lavoro frenetico (1,13), la capitalizzazione (5,12-14), l'attivismo e il piacere (2,1-11.17-26) non hanno senso, sono solo un "seguire vento". La domanda fondamentale resta sempre questa: «Che vantaggio viene all'uomo da tutto ciò che fa con fatica?» (3,9). Alla sera della vita l'uomo non trova tra le mani che vento, nulla, *hebeì*.

Emblematica è la finale, incantevole ma drammatica, del libretto (12,1-7), tutta centrata sulla meditazione dello scandalo della vita, meditazione condotta dall'angolo di visuale più genuino, quello del tramonto, della vecchiaia e della morte. Il disfacimento dell'essere umano è analizzato attraverso una serie di metafore. Meteorologiche innanzitutto: la tarda età è la stagione invernale delle piogge e delle nubi (12,2). Domestiche e fisiologiche: l'organismo senile è rappresentato come un immenso palazzo in sfacelo in cui i custodi (le braccia), le

guardie (le gambe), le donne che macinano alla mola (i denti) si bloccano; le donne che occhieggiano dalle finestre (occhi), il cinguettio degli uccelli e i toni del canto (orecchie) irrimediabilmente si spengono. Metafore vegetali: secondo la medicina popolare si descrivono i sintomi dell'organismo decrepito nel quale appaiono debolezze e vertigini, la canizie simile al fiore del mandorlo, l'artritismo che rende ben diversi dalla saltellante cavalletta e l'impotenza sessuale rappresentata dal cappero, ritenuto un afrodisiaco. Metafore ancora domestiche ma di taglio quasi funebre: tutto si spezza, la lucerna, l'anfora e la carrucola del pozzo. Tutto è ormai finito e unica meta è ormai la polvere. Questa è la vera fisionomia della vita, non certo l'illusoria parentesi della giovinezza (11,7ss).

IV - INTERPRETAZIONE DI QOHELET — Un testo così provocato- rio come può essere considerato tranquillamente 'parola di Dio'? Eppure la tradizione giudaica non ha mai avuto esitazioni sulla canonicità del volume che è, tra l'altro, entrato nelle *Megillót,* i cinque rotoli sacri della liturgia, paralleli alla fondamentale *Tórah,* e che è stato destinato al lezionario della solennità delle capanne. Lo stesso può dirsi per la tradizione cristiana, la quale però si è sforzata di interpretarlo in modo più inoffensivo di quanto il libro suoni.

1. UN INTELLETTUALE CRITICO? - Per alcuni esegeti, anche contemporanei, Qo è meno provocatorio di quanto sembri. Da un lato infatti, come si è detto, egli si allinea alla dogmatica sapienziale tradizionale, dall'altro raccoglie certe istanze della sapienza pessimistica orientale che ha come antesignano il celebre *Canto dell'arpista* (2000 a. C.), di origine egiziana. L'oscurità del destino umano, la morte incombente su un'esistenza amara e senza pace, l'assenza di giustizia nella società, l'appello a godere le piccole gioie della vita («Passa un giorno felice, dimentica l'affanno!») sono motivi che affiorano anche in Qo.

Per altri Qo, attraverso un'infiltrazione di elementi stoici, epicurei e scettici dell'ellenismo, avrebbe corretto la tradizionale visione della storia biblica introducendo il sistema ciclico, ad essa eterogeneo ed estraneo. Un intellettuale critico, quindi, ma pacato; persino "un predicatore di gioia", come qualcuno ha scritto. Questa lettura, però, non è attenta alla forza dirompente delle dissonanze che, pur minoritarie a livello quantitativo, sono in realtà esplosive rispetto al sistema generale che Qo assume dalla sapienza tradizionale.

2. UN MISTICO O UN ASCETA? - È soprattutto la patristica, seguita dalla tradizione cristiana posteriore, che tenta di orientare in tutt'altro senso il messaggio dell'opera. Già Gregorio Magno nei suoi *Dialoghi* riduceva i passi scabrosi ad altrettante obiezioni di avversari miscredenti contro cui Qo opponeva l'insegnamento ortodosso del timor di Dio e dell'osservanza dei comandamenti (12,13).

Il Medio Evo invece, sulla scia di un'intuizione di Gregorio Taumaturgo (270 d. C.), ha letto il libro come un appello ascetico alla fuga dal mondo e alla vita monastica. Lo sbocco dell'opera diventava, allora, quasi mistico.

V Imitazione di Cristo infatti completava la "vanitas vanitatum" dell'Ecclesiaste con un'aggiunta ben differente e significativa: «praeter amare Deum et illi soli servire». Il messaggio del libro si trasformava in un canto dell'amore di Dio, superiore ad ogni gioia umana; anzi il distacco, la scoperta dell'inconsistenza delle cose e degli affetti terreni facevano balenare sempre più lo splendore dell'eterno e dell'infinito. Ma come è evidente, in Qo manca proprio la seconda parte di questo asserto: la vita è vuota ma Dio è lontano e misterioso e l'uomo è prigioniero del suo limite e della sua miseria.

3. UNA PARADOSSALE PAROLA DI DIO NEL SUO SILENZIO - La parola di Qo è invece da interpretare alla luce dell'incarnazione della Parola di Dio nell'interno della storia e dei limiti dell'uomo. Una Parola che si fa carne, che si fa sofferenza, ansia, dubbio, domanda. Oseremmo dire che nella stessa crisi di fede, nello stesso silenzio totale, Dio può nascondere paradossalmente una sua presenza, una sua rivelazione, una sua parola. Il terreno umano in cui sembra più

facile l'apostasia o il vuoto può essere misteriosamente fecondato da Dio, che con queste pagine non ha esitato a rivelarsi attraverso le oscurità di un uomo in ricerca sconsolata, di un uomo in crisi. Il silenzio di Dio e della vita non è necessariamente una maledizione, ma è una paradossale occasione di incontro per strade sorprendenti anche se per ora non visibili e comprensibili.

La parola di Qo è anche da interpretare alla luce della progressività pedagogica della rivelazione di Dio che, pur avendo una logica di fondo lineare, conosce tappe lente di attuazione, soste, attese. In questo senso si può dire che per il cristiano la parola di Qo è come un indice puntato verso la pienezza del Cristo, in cui la tensione della ricerca e delle domande dell'autore anticotestamentario troverà finalmente una risposta conclusiva e non evasiva. Dio infatti non resterà più indifferente nei suoi cieli né parlerà attraverso la mediazione di voci umane, ma «si farà voce umana, limite, povertà, fragilità, domanda, ansia, interrogativo a Dio stesso nel Figlio vero uomo» (Berdiaev).

R

RE

I - QUADRO STORICO — La storia del periodo dei due libri dei Re, da Salomone (circa 970 a.C.) fino alla distruzione di Gerusalemme e quindi l'inizio della cattività babilonese (giugno-luglio 587 a.C.), è piena di eventi, segnati dalle alterne vicende delle tre grandi potenze del tempo, cioè l'Assiria, Babilonia, l'Egitto.

Il primo faraone a interessarsi nuovamente, dopo secoli, della Palestina fu Sisach, intenzionato più che mai a riconquistare la perduta influenza sulla regione. Diede rifugio al fuggiasco Geroboamo (IRe 11,40) e cinque anni dopo la morte di Saio- mone condusse contro la Palestina una campagna vittoriosa (14,25ss), ricordata anche su una parete del tempio di Amon a Karnak, ove si legge una lunga serie di località del regno di Giuda. In epoca successiva, memorabile fu la campagna del faraone Necao II, durante la quale, a Meghiddo, trovò la morte il re Giosia (609 a.C.).

Molto più frequenti e calamitosi furono gli interventi diretti e indiretti da parte delle potenze assire e babilonesi. Iniziarono con Assurbanipal (884-859), che diresse guerre contro
Tiro e Sidone e altre città fenicie, e continuarono col successore Salmanassar III (859-824) che nel cosiddetto "obelisco nero" menzionò anche leu, il re d'Israele. In seguito si ebbero le vittoriose battaglie di Tiglat-Pilezer (745-727), che interessarono Tiro, Sidone, Damasco e i re d'Israele, ed ancora le azioni belliche di Saimanassar V (727-722) e di Sargon II, che nel 721 espugnò definitivamente Samaria, capitale del regno d'Israele.

Con Sennacherib (704-681) si accentuarono le campagne contro il regno di Giuda. Nel 701 ebbe luogo un celebre assedio di Gerusalemme, sotto il re Ezechia e durante il periodo della missione del profeta Isaia. La potenza assira dilagò fino ad affacciarsi vittoriosa nell'Alto Egitto. Ma presto sorse l'impero neobabilonese con Nabucodonosor (605-562); esso terminò a sua volta con Nabonide e suo figlio Baldassar nel 538, sopraffatto dalla potenza di Ciro, re dei medi e persiani [Daniele II, 5].

II - TITOLO — Il titolo corrisponde esattamente all'ebraico, perché è il risultato di una correzione fatta da s. Gerolamo sull'antica versione latina che s'intitolava "libri dei Regni". Il titolo "libri dei Re" passò quindi dalla Volgata anche alla Bibbia ebraica (masoretica).

L'attuale distinzione in due libri fu introdotta dalla versione greca, di qui passò nella latina e poi nel testo masoretico. Va da sé che si tratta di una divisione artificiosa fatta per comodità di lettura e che non lede in nulla l'unità dei due libri, i quali costituiscono un'unica opera: così testimoniano

chiaramente la forma, le frasi stereotipe, l'identico spirito e il fatto che il regno del re Acazia resta diviso, in modo innaturale, in due parti (IRe 23,52ss-2Re l,17ss).

Sebbene, in apparenza, possa sembrare che l'autore dei libri abbia avuto l'intenzione di collegarli con i libri di Samuele, è universalmente riconosciuto che si tratta di due opere essenzialmente diverse per composizione, per le tendenze e lo spirito che le informa.

III - IL LIBRO — L'opera è di notevole interesse per l'ampiezza del periodo storico sul quale s'estende e per il fatto che in essa è narrato l'apogeo del regno iniziato da Davide, ma anche la successiva scissione e gli inizi del periodo dell'esilio assiro e, in seguito, di quello babilonese, i quali segnarono una grande e importantissima svolta nella storia ebraica. Sotto molti aspetti tratta proprio del periodo centrale della storia biblica. È il libro nel quale si descrive l'epoca del maggiore splendore politico e militare facilmente inquadrabile nella storia dei popoli circostanti. È il periodo delle più accanite lotte religiose tra integralisti e sincretisti, il periodo nel quale operarono i più grandi profeti di Israele (Elia, Eliseo, Amos, Osea, Isaia, Geremia ed Ezechiele almeno agli inizi). È anche il periodo della maggiore maturità linguistica e delle grandi composizioni letterarie, anche se riceveranno l'ultima mano soltanto qualche secolo più tardi.

L'opera si presenta divisa in tre parti: il regno di Salomone; lo scisma e la storia dei due regni, del nord o d'Israele, del sud o di Giuda, fino alla disfatta del primo e alla susseguente prigionia assira, dopo la caduta della città di Samaria; storia del regno di Giuda, dalla caduta di Samaria fino alla caduta di Gerusalemme e, in seguito (durante l'esilio), alla liberazione del re Ioiachin.

1. PRIMA PARTE: SUCCESSI E INSUCCESSI DEL RE SALOMONE
(IRe 1,1-11,43) - Abbiamo alcuni tratti sulla vecchiaia di Davide, gli intrighi per la successione, la designazione e la consacrazione di Salomone e la morte di suo padre (1,1-2,12). Salomone elimina o allontana tutti gli avversari politici e religiosi (2, 13-46). Seguono due quadri dedicati a lui.

Primo quadro: *lo splendore del regno di Salomone* è presentato sotto un triplice aspetto, con una introduzione e una conclusione: «Salomone amava il Signore camminando nelle disposizioni di Davide suo padre; solamente offriva sacrifici e incenso sulle alture» perché non era ancora stato eretto il tempio. Gli aspetti con i quali è presentata la sua gloria sono: *a.* il matrimonio con una figlia del faraone (probabilmente della XXI dinastia: 3,1-3); *b.* la grande saggezza concessagli da Dio (3,4-28); *c.* l'organizzazione del regno e lo splendore delle sue costruzioni: preparativi e costruzione del tempio, del palazzo regio e delle varie attrezzature del tempio (4,1-7,51); *d.* la solenne dedicazione del tempio (8,1-9,14). A questo punto si ha uno sguardo conclusivo generale: commercio, ricchezza, sapienza di Salomone (10,1-29).

Secondo quadro: *insuccessi di Salomone e punizione delle sue colpe.* Dopo avere sottolineato con tanta ampiezza lo splendore del regno e della persona di Salomone, l'autore passa a un altro quadro ben diverso rilevando gli insuccessi e i lati negativi: *a.* peccati di debolezza verso le donne straniere, dalle quali è poi trascinato verso i culti pagani (11,1-13); *b.* ribellione degli stati di Edom e Damasco e ritorno di Geroboamo dall'Egitto (11,14-40); *c.* oppressione fiscale contro i sudditi (12,4).

2. SECONDA PARTE: I DUE REGNI FINO ALLA CADUTA DI SAMARIA
(Ire 12,1-2Re 17,41)
- Il regno di Salomone viene diviso in regno del nord o d'Israele e regno del sud o di Giuda. Abbiamo una successione di quadri nei quali l'autore tratteggia in modo alternato gli eventi di un regno per passare subito dopo agli eventi contemporanei dell'altro regno. Presenta in tal modo una catena i cui anelli annodano persone e avvenimenti seguendo l'ordine cronologico. I fatti più salienti sono:

La separazione delle dieci tribù del nord dalle due tribù di Giuda e di Beniamino; fortificazione delle frontiere del nuovo regno sotto la guida del re

Geroboamo, fabbricazione e culto dei vitelli d'oro per i santuari autonomi di Betel e di Dan, nuovi simboli del Signore (12,1-31).

Il ciclo del profeta Elia nel regno del nord al tempo dei re Acab e Acazia; Elia e la siccità, presso il torrente Cherit (17,2-6); Elia e la vedova di Zarepta (17,4-24); la sfida ai sacerdoti e ai devoti di Baal sul monte Carmelo (18,1-39); Elia fa uccidere i profeti di Baal e ottiene pioggia abbondante (18,40-46); cercato a morte dalla regina Gezabele, moglie del re Acab, Elia fugge sul monte Oreb, dove gli si manifesta il Dio della rivelazione (19,1-21); storia della vigna di Nabot (21,1-29); Elia e la misera sorte degli uomini mandati dal re Acazia per catturarlo (2Re 1,1-17); il rapimento del profeta Elia (2Re 2,1-11).

Il ciclo del profeta Eliseo, sempre nel regno del nord; discepolo di Elia, ne eredita lo spirito (2Re 2,12-18); miracoli del profeta: la moltiplicazione dell'olio (4,1-7), la risurrezione del figlio della Sunammita (4,8-37), la minestra avvelenata (4,38-41), la guarigione di Naaman il lebbroso (5,1-27), l'accetta galleggiante (6,1-7), la cattura di un distaccamento di aramei (6,8-23); attività verso il re di Damasco e azioni in favore del re leu (8,7-9,10); morte del profeta: il contatto con le sue ossa risuscita un morto (13,14-21).

Attività dei profeti /"Amos e Osea, tutt'e due nel regno del nord; colpo di stato di leu, uccisione di Gezabele, strage degli adoratori di Baal (2Re 9,14-10,27); leu rende omaggio al re assiro Salmanassar III; storia della regina Atalia di Giuda e sua misera fine (cc. 10-11).

Ripetuti interventi del re assiro Tiglat-Pilezer (2Re 15,17-16,10); il re Osea del regno d'Israele tenta di sottrarsi al tributo verso il re assiro
Salmanassar V, che assedia la sua capitale, Samaria; il successore Sargon II, dopo tre anni di assedio, se ne impadronisce e segna la fine di quel regno (17,1-7).

Requisitoria dell'autore contro il regno di Israele (2Re 17,7-23); origine dei samaritani (17,24-41). Nel regno del sud inizia l'attività del profeta Isaia.

2. TERZA PARTE: ULTIMI BAGLIORI DEL REGNO DI GIUDA (2Re 18,1-25,30) - Storia del regno di Giuda fino alla distruzione di Gerusalemme; unica protagonista fu la tribù di Giuda, che godette ancora per oltre un secolo dell'indipendenza. I re di maggiore prestigio furono Ezechia e Giosia.

a. *Ezechia* - Durante il suo regno cadde Samaria e la stessa Gerusalemme fu assediata dal re assiro Sennacherib (2Re 18,13-37); per opera del profeta Isaia il re resistette e finalmente fu tolto l'assedio (19,1-37); malattia del re e miracolosa guarigione (19,14-34 e 20,1-11); al suo regno gli studiosi riconoscono un notevole movimento letterario riguardante le antiche leggi nazionali, la storia del popolo e anche la letteratura sapienziale; sotto Ezechia fu realizzata un'opera di notevole interesse, il celebre canale di Siloe (ancor oggi in funzione), che portava l'acqua della sorgente Ghicon alla vasca di Siloe.

b. *Giosia* - A questo re è legata una profonda e vasta riforma religiosa secondo le linee del puro jahwismo e quindi l'abolizione di ogni forma idolatrica. Inoltre è legata al suo nome una restaurazione del tempio durante la quale, dall'autore del libro, è posto il ritrovamento della "Legge di Mosè": in questa "Legge" gli studiosi vedono la stesura forse più antica del Deuteronomio (2Re 22,1-23). Sotto Giosia e nell'atmosfera della sua riforma ebbe luogo anche un solenne rinnovamento dell'alleanza sinaitica e una celebrazione della pasqua estesa a tutta la nazione (23,1-20). Durante il suo regno iniziò l'attività profetica Geremia. La triste fine di Giosia nella regione di Meghiddo, mentre intendeva sbarrare la strada al faraone Necao II (609 a.C.), segnò un evento drammatico per Giuda.

c. *Nabucodonosor* - Il primo intervento del re di Babilonia contro Giuda avvenne mentre regnava Ioiakim, nell'anno 605. Nel 598 ebbe luogo un secondo intervento: il sovrano babilonese depose il giovane re Ioiachin, lo deportò a Babilonia insieme a «tutti gli uomini di valore» (tra cui forse il giovane sacerdote Ezechiele) e pose sul trono di Gerusalemme Sedecia. Di lì a poco costui, fiducioso dell'aiuto del faraone, capeggiò una sollevazione contro i babilonesi. Nabucodonosor allora intervenne per la terza volta (587 a.C.): espugnò la città,

uccise davanti a Sedecia i suoi figli, a lui poi cavò gli occhi e lo deportò con numerosi altri a Babilonia. Circa un mese dopo Gerusalemme fu smantellata e il tempio incendiato. Il libro termina con la grazia accordata al prigioniero re Ioiachin da parte del re di Babilonia (cc. 24-25). L'autore si accontenta di un semplice accostamento delle fonti: fatto, questo, che evidenzia il carattere compilatorio della grande opera; carattere reso più sensibile dalla redazione posteriore che verosimilmente ebbe luogo in due tempi (una verso l'anno 610 e l'altra verso il 550), nonché da aggiunte, glosse, annotazioni di vario genere.

È questo lavoro redazionale, lungo e sottile, che ci aiuta a spiegare le incongruenze, i duplicati, la mancanza di uniformità nella trascrizione di nomi non ebraici e le gravi difficoltà cronologiche.

2. SCOPO E PIANO - Carattere letterario e valore storico sono apprezzabili attraverso alcuni approfondimenti e osservazioni. Tutto il materiale, infatti, è unito secondo uno schema facilmente discernibile che possiamo riassumere come segue.

Dalla divisione del regno di Salomone in regno d'Israele e regno di Giuda, le notizie sulle due serie di re sono redatte secondo uno stampo uniforme: un *'introduzione* contenente un sincronismo dei due regni, gli anni di regno e solo per il re di Giuda l'età e spesso il nome della madre; un *corpo* contenente un giudizio su ogni re basato quasi esclusivamente sulla religione e sul culto mosaico, con due confronti sempre ricorrenti: Geroboamo, per i re d'Israele, Davide per i re di Giuda; un *epilogo* con la citazione delle fonti e il rimando ad esse per maggiori informazioni, la notizia della morte, della sepoltura e del successore.

L'autore *giudica* i sovrani dei due regni con frasi stereotipe ricorrenti in modo monotono: i re d'Israele sono tutti condannati in quanto seguirono l'esempio dell'apostasia di Geroboamo (IRe 14,7-9; cf. 15,16, ecc.; 2Re 15,9.18.24.28, ecc.); quelli di Giuda sono distinti in tre categorie: *i cattivi,* perché seguirono culti idolatrici (così Abiam, Acaz, Manasse, Ioacaz); */buoni*, perché estirparono l'idolatria popolare, senza tuttavia vietare il culto sulle alture (così Asa, Giosafat, Amazia, Azaria, Iotam); infine *gli ottimi,* perché estirparono l'idolatria e combatterono il culto sulle alture (così sono giudicati esclusivamente Ezechia e Giosia). Qualcosa di simile l'autore rileva anche nel regno di Israele: pur nella generale condanna, fa osservare come le colpe di quei re si siano succedute con un crescendo continuo; prima lo scisma di Geroboamo, poi la formale idolatria sotto il casato di Baasa (IRe 16,13; 21,22); il culmine è raggiunto sotto il casato degli Omridi con l'introduzione del culto del Baal siriano (IRe 16,25.30-33).

Anche *omissioni, laconismi* e *sviluppi particolari* rivelano lo scopo e il piano dell'autore. Così molti fatti importanti che spesso ci vengono illustrati da fonti egiziane e, più di frequente, assire e babilonesi. Ad es., del faraone Sisach è detto che si impadronì dei tesori del tempio e della reggia, ma sono taciute tutte le altre sue battaglie nel regno di Giuda; è passata sotto silenzio la battaglia di Qarqar (dell'853) nella quale il re Acab fu presente con forze ingenti; è taciuto il grande benessere economico che vi fu durante i regni di Manasse e di Amon, ecc. Anche i laconismi sono sconcertanti: regni importanti come quelli di Omri, di Geroboamo II e di Azaria sono sbrigati con poche parole; la stessa rovina del regno settentrionale è descritta in non più di quattro versetti (2Re 17,3-6).

Predilezioni e *scopo* dell'autore traspaiono ancora da certi sviluppi su avvenimenti e persone aventi un qualche significato religioso eminente sia negativo sia positivo. Di qui certe descrizioni particolareggiate a proposito di Geroboamo, di Acab, di Gezabele, di leu, di Acaz, di Manasse, di Ezechia e di Giosia; e l'interesse che si dimostra nel riferire azioni di profeti (ad es. Elia ed Eliseo); anche i pochi avvenimenti politici sui quali ci si sofferma con insolita abbondanza di particolari, attestano che l'autore mirava agli aspetti religiosi e profetici.

3. OPERA A TESI -1 due libri sono quindi un'opera a tesi. Vogliono rilevare che le colpe delle generazioni passate finirono per stroncare la benevolenza

divina: colpe che si concretizzarono nell'idolatria, da una parte, e nell'inadempienza dell'alleanza e delle parole dei profeti, dall'altra. All'autore non interessa direttamente la storia di questo grande e importante periodo del suo popolo, bensì è un principio religioso che ha determinato la scelta e l'elaborazione del suo materiale. La tesi si può vedere enunziata nelle seguenti parole: «Questo accadde [cioè la caduta del regno del nord] perché i figli d'Israele avevano peccato contro il Signore, loro Dio, che li aveva fatti uscire dal paese d'Egitto, sottraendoli alla mano del faraone, re d'Egitto. Essi infatti avevano adorato gli dèi stranieri, avevano seguito le usanze delle genti e le usanze che i re d'Israele avevano introdotto si costruirono alture si eressero stele e pali sacri su ogni collina e sotto ogni albero frondoso...» (2Re 17,7-10).

3. L'AUTORE - Di lui non si sa nulla. Si ritiene, con buoni motivi, che la prima stesura dell'opera risalga alla fine dell'VIII secolo; su di essa si esercitò, almeno a due riprese, la scuola deuteronomistica sorretta dai princìpi codificati nel Dt; verosimilmente vi furono anche nuove inserzioni e ritocchi postesilici, ma di poco conto. I princìpi ispiratori sono sostanzialmente deuteronomistici.

V - DIFFICOLTÀ — Molte sono le difficoltà poste dai due libri. Basti accennare a quelle di carattere generale. Il genere letterario scelto dall'autore ci fa constatare concretamente come la storia biblica sia un mezzo, non fine a se stessa: è subordinata a un fine religioso, cioè all'insegnamento dottrinale e all'edificazione dei lettori. Per questo sono regolarmente tralasciati eventi che sarebbero importanti sia per inquadrare l'attività di singoli sovrani sia per comprendere interi periodi. Di quanto tralascia l'autore noi abbiamo parzialmente sentore dalle briciole che possiamo raccogliere dalle cronache della storia di altri popoli contemporanei.

La difficoltà maggiore è senza dubbio la cronologia. I sincronismi sono spesso discordanti e i totali dei due regni non corrispondono. Problema cronologico che si complica ancor più allorché si cerca di porlo in relazione alla cronologia assirobabilonese. Già s. Gerolamo rinunciava a proporre una soluzione a questo problema e gli esegeti moderni sono lungi da un accordo.

VI - ASPETTI RELIGIOSI — L'importanza dei due libri per la storia religiosa dell'antico Israele è notevole e si può sintetizzare nei seguenti punti.

1. RELIGIONE CANANEA - Dai libri dei profeti e dal Dt in particolare abbiamo continui richiami alla religione cananea e ad alcuni suoi aspetti. Soltanto i libri dei Re tessono il filo ininterrotto delle pratiche e dei riti idolatrici costituenti continua minaccia contro la religione mosaica e ci narrano casi concreti di assunzione, nei due regni, di tali pratiche, anche le più aberranti, come i sacrifici umani. Sicché i racconti dei due libri illustrano la lotta che avvenne nel popolo tra il culto di Baal e il culto mosaico, fornendo anche un apporto unico per comprendere varie posizioni dei profeti.

2. REGNO D'ISRAELE - Dal punto di vista teocratico la divisione politica in due regni fu un castigo per i peccati del re Salomone (IRe 11,1 lss;
11.26- 39): il legame religioso era la maggiore salvaguardia di una certa unità anche politica. Dopo la divisione, la popolazione settentrionale continuò per un certo tempo a salire a Gerusalemme per il culto nel tempio. Ma questo fatto poteva alla fine risultare pericoloso per la compagine politica del nord, perciò Geroboamo inaugurò un culto nuovo e santuari ufficiali nuovi. I due posti scelti Betel e Dan erano già da tempo luoghi di culto: il primo per i ricordi dei patriarchi (Gen 12,8; 28,10-22; 35,1-15), il secondo perché legato alla storia dell'omonima tribù (Gdc 18.27-31). Il sacerdozio non era affidato a discendenti della tribù di Levi, «ma chiunque lo desiderava era consacrato e fatto sacerdote delle alture» (IRe 13,33).

Dal punto di vista religioso il regno di Acab che sposò Gezabele, figlia del re di Tiro rappresentò la minaccia più vasta e profonda alla religione mosaica, ma non è da credere che egli fomentasse direttamente l'apostasia e l'idolatria.

L'opera "purificatrice" condotta così spietatamente da leu (841-814) non

i

ebbe effetti duraturi (2Re 10, 1-36). Tra le numerose pratiche che fiorirono nel regno d'Israele, tanto deprecate dai profeti, vi furono: sacrifici umani (IRe 16,34), prostituzione sacra (Am 2,7; Os 4,14), gli idoli (Os 8,4; 13,2), riti in onore di divinità assire (Am 5,26), riti orgiastici anche in onore di Jhwh (Am 2,8; Os 4,11; 13,2), ecc.

Contro questo stato di cose operò il profeta Elia: la sua storia rappresenta il dramma di tutto il popolo; in lui si acutizza al massimo una lotta che risale praticamente all'ingresso degli ebrei in Palestina: la lotta tra Baal e Jhwh, nocciolo di tutto il periodo dei Re. Elia si erge solitario sorpassando tutti i profeti. Fra i tanti eventi del suo ciclo, due sono caratteristici ed eloquenti: la teofania sul monte Oreb (IRe 19,8-13), per il modo misterioso nel quale la divinità si fa sentire (cf. Es 24,18 e 33,21-23), e la scena del monte Carmelo, dove Elia si contrappone ai sacerdoti di Baal e ai loro sacrifici e presenta al popolo chiaramente la scelta tra Baal e Jhwh (IRe 18,20-40).

Dopo la caduta del regno d'Israele, il vincitore assiro insediò nella regione popoli portati a più riprese da altri paesi (come era costume dei vincitori sui vinti). I coloni introdussero nuovi culti e accettarono anche il culto di Jhwh, considerato divinità locale che bisognava conciliarsi. Da questi coloni la tradizione dei nostri libri fa derivare i samaritani (2Re 17,26-28). Tuttavia questo dato presta il fianco a molte obiezioni.

3. REGNO DI GIUDA - Le pagine religiosamente più pregnanti e ricche nelle tradizioni che ad esse si riferiscono sono quelle che parlano della progettazione del tempio, del trasporto in esso dell'arca, della sua inaugurazione e della grande preghiera che in questa occasione è posta sulle labbra di Salomone (IRe 5,15-9,9).

La dedicazione del tempio non eliminò i culti sulle alture; con alterne vicende, fino alla cattività si introdussero culti assiro-babilonesi, oltre a quelli cananei, mai completamente sradicati; e anche qui non mancarono i sacrifici umani col cosiddetto rito di Moloch. I re Manasse e Amon instaurarono culti idolatrici nella stessa area del tempio.

I grandi profeti scrittori Isaia, Geremia ed Ezechiele fanno un quadro religioso ben triste anche del regno di Giuda. Tuttavia l'arricchimento religioso e gli sviluppi dottrinali che ebbero luogo in questo periodo non hanno riscontro in alcun altro periodo della storia dell'antico Israele.

REDENZIONE

La ‘redenzione’, di cui indaghiamo il senso biblico, è l’azione liberatrice di Dio che ci raggiunge qui e ora, affidandoci il dono-compito di testimoniare, con una prassi rinnovata, i cieli nuovi e la terra nuova che sono già germinalmente presenti in speranza, ma troveranno pieno compimento alla venuta del Signore Gesù.

All’eroe rosso lochiano si contrappone la speranza dell’apostolo Paolo: «Se avessimo speranza in Cristo soltanto in questa vita, saremmo i più miserabili di tutti gli uomini. Ma invece Cristo è stato risuscitato dai morti, primizia di quelli che dormono. Poiché se per un uomo venne la morte, per un uomo c’è anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo» (ICor 15,19-21). Dall’uomo viene la morte, da Cristo viene la vita; dall’uomo non viene la speranza, ma Cristo dà motivo di sperare anche al di là della morte, perché egli ha vinto la morte.

Di fronte alla sfida della cultura moderna, il cristiano è chiamato a rispondere della propria fede nel Redentore. La fede cristiana, infatti, non crede soltanto in un Dio che dona, come anche Aristotele ammetteva, ma che perdona! E dal perdono redentivo di Dio nasce la speranza del cristiano. Ma Dio redime attraverso l’evento storico, particolare e singolarissimo della morte-risurrezione di Gesù: da quell’evento scaturisce la salvezza per tutti. È una redenzione divina attuata attraverso la mediazione umana e storica della vicenda di Gesù, per la cui comprensione occorre interrogare tutta la Bibbia.

II - TEMA E METODO — ‘Redenzione’ è un vocabolo che trascina con sé un grappolo di altri termini appartenenti alla stessa area semantica: "liberazione, riscatto, salvezza, espiazione, acquisto, "giustizia, giustificazione, purificazione, ecc. La varietà e la ricchezza del vocabolario biblico, che interessa questo campo semantico, mette in guardia dall’assolutizzazione di una sola categoria o termine o immagine ed è anche indizio dell’inesauribile e proteiforme misteriosità dell’inafferrabile, eppure realissima, azione di Dio per l’uomo peccatore. È appunto l’uomo peccatore che viene redento, ma qui non approfondiremo il concetto biblico di peccato.

Più che inseguire la varietà terminologica con l’intento filologico dell’esatta determinazione dei differenti aspetti dell’approccio biblico alla ‘realtà’ della redenzione, scegliamo di lasciarci guidare dall’idea che è soggiacente e comune. Intendiamo, quindi, per ‘redenzione’ l’azione con cui Dio, direttamente o per mezzo di mediazioni/mediatori, viene in soccorso dell’uomo e lo libera dalla colpa-peccato, inteso ultimamente come rifiuto dell’offerta divina di farci partecipare alla sua vita. In altri termini, redenzione è il sì vittorioso e perennemente valido di Dio nella sua assoluta e definitiva dedizione per la vita dell’uomo, il quale si oppone, in quanto peccatore, al suo Dio con la chiusura e il rifiuto.

Dal punto di vista terminologico, per l’AT studieremo soprattutto i testi dove appare il verbo redimere *(gaal* e *padah)* e salvare mentre per il NT seguiremo i diversi modelli interpretativi messi in atto da un lessico diversificato e proporremo brevi sintesi.

III - ANTICO TESTAMENTO — 1.
I VERBI “GAAL” E “PADAH”: SOLIDARIETÀ E REDENZIONE - Due radici verbali ebraiche, *gaal* (118 volte) e *padah* (70 volte), hanno una funzione peculiare nel determinare il concetto veterotestamentario di redenzione. In ambedue i casi, comune è l’idea di ‘riscatto’ da una situazione giuridica di schiavitù, di debito, in generale di necessità. Ma mentre *padah* non è tipico ed esclusivo di un determinato settore del diritto, *gaal* nasce e si sviluppa soprattutto nell’ambito del diritto di famiglia, del clan, della tribù. Trattandosi di verbi ‘giuridici’, siamo rimandati al contesto della legislazione israelitica e perciò alla ‘liberazione’ o al ‘riscatto’ oneroso di proprietà o di persone per opera

di altri uomini in vista della libertà o per salvare la vita stessa.

La storia umana dei rapporti sociali crea condizioni di schiavitù, di ingiustizia, di miseria dalle quali il diritto israelitico sprona ad uscire mediante una serie di obblighi giuridici. In particolare, due princìpi ispirano il diritto d'Israele: *a.* la libertà dell'individuo suppone un minimo di indipendenza economica; *b.* soltanto in un armonico rapporto con la comunità (famiglia, clan, tribù) l'individuo è in grado di realizzare la propria libertà. La 'redenzione' è dunque restituzione della libertà in un contesto di armoniche relazioni con la comunità. Ad esempio, l'utopica legislazione sull'anno sabbatico e sull'anno giubilare (Lv 25) tende a garantire la proprietà familiare che, con il giubileo, torna alle famiglie di origine: «Se un tuo fratello si trova in difficoltà e vende una parte dei suoi possedimenti, venga il suo parente più prossimo (*goal haqqarob*) a esercitare il diritto di riscatto (*gaal)* su quanto vende il suo fratello» (Lv 25,25). Dunque, la famiglia israelitica vive liberamente soltanto sulla base di una proprietà terriera. L'istituto giuridico del *goel* (= parente prossimo che riscatta) che ritroviamo nello stupendo racconto di Rut si fonda sia sulla solidarietà familiare sia sul principio del radicamento della famiglia nella proprietà terriera. La redenzione è quindi un atto di solidarietà in vista della restituzione della libertà dalla miseria, dalla schiavitù o, in una parola, dall'emarginazione sociale dalla comunità degli uomini liberi con pieni diritti.

Non soltanto le proprietà, ma le persone stesse possono essere vendute e perciò aver bisogno di riscatto: «Se un ospite o un residente presso di te raggiunge l'agiatezza e un fratello si trova in difficoltà nei suoi riguardi e si vende schiavo a tale ospite o residente presso di te o a un membro della famiglia dell'ospite, dopo che si è venduto avrà possibilità di riscatto (*ge'ullah*); uno fra i suoi fratelli lo può riscattare, o suo zio o suo cugino o qualche altro membro della sua famiglia lo può riscattare; o, se ne avrà i mezzi, si può riscattare da sé» (Lv 25,47-49). E sempre la solidarietà familiare che fonda il diritto- dovere del riscatto, anche nel caso della "vendetta del sangue" (cf. Nm 35,9-29). [Levitico]

Il senso della 'redenzione', nei rapporti sociali, può essere definito come «liberazione dal potere estraneo di ciò che appartiene alla famiglia» (K. Koch). Se poi la grande famiglia è la nazione, allora il *goel* di tutti gli oppressi è il re: «Sì, egli libererà il povero che grida aiuto, il misero che è senza soccorso. Avrà pietà del debole e del povero e porrà in salvo la vita dei miseri: dall'oppressione e dalla violenza egli riscatterà la loro anima, ché prezioso sarà ai suoi occhi il loro sangue» (Sal 72,12-14).

La proprietà, la libertà delle persone, la vita umana sono beni fonda- mentali che impegnano tutti i membri della comunità (famiglia, clan, tribù, nazione) nella reciproca corresponsabilità e solidarietà. Sulla base della solidarietà di tipo familiare che unisce gli israeliti tra loro, nasce e si afferma il diritto-dovere della redenzione.

Presenti soprattutto nei testi giuridici, compresa la legislazione cultuale (cf. per es. Es 34,19-20 sul riscatto dei primogeniti), le due radici verbali suddette sono usate anche nel linguaggio religioso per designare il riscatto da parte di Dio. Poiché il diritto israelitico è di carattere religioso, cioè è considerato legge divina, è logico che Israele abbia considerato la redenzione interumana come riflesso e imitazione dell'azione redentrice di Dio. Storicamente, tuttavia, è dimostrato che alcuni costumi di affrancamento di cose o persone (cf. per es. Es 21,30), per mezzo di una somma di riscatto, corrispondono alle leggi babilonesi di Esnunna (par. 54) e del codice di Hammurabi (par. 251).

2. IL DIO LIBERATORE IN ESODO - L'uso religioso del termine/concetto di 'redenzione', espresso oltre che dai verbi *gaal* e *padah* anche da *jasa'* (far uscire), *jasa'* (= salvare) e *nasal* (= sottrarre), perde la sua connotazione giuridica e soprattutto lascia cadere l'idea di un pagamento di un controvalore per il riscatto. Dio libera e salva gratuitamente, senza essere debitore di nulla a nessuno. Anche nell'uso religioso dei verbi indicati, rimane invece l'idea della solidarietà quale ragione dell'intervento liberatore.

Nell'ambito religioso, l'evento fondamentale di salvezza-redenzione è la

liberazione dalla schiavitù d'Egitto finalizzata alla 'formazione' del popolo di Dio. È nelle tradizioni esodiche, infatti, che ricorre con frequenza il lessico della redenzione. La liberazione esodica è totalmente libera e gratuita iniziativa di Dio: «Perciò di' ai figli di Israele: "Io sono il Signore, li farò uscire *(js)* dalle fatiche dell'Egitto, vi libererò (*nsl*) dalla loro servitù e vi riscatterò (*gI)* con braccio teso e con grandi castighi. Vi prenderò per me come popolo e sarò per voi Dio, e saprete che io sono il Signore vostro Dio, che vi ha fatto uscire *(js')* dalle fatiche d'Egitto"» (Es 6,6-7). Qui la liberazione dall'Egitto è paragonata, in forza dell'uso dei verbi indicati, a un riscatto dalla schiavitù, ma non c'è alcun pagamento di prezzo: Dio agisce da 'padrone', con grande forza e potenza, prendendo quel che è suo. Al v. 5 «Mi sono ricordato della mia alleanza» si afferma esplicitamente che Dio trova in se stesso, nella sua libera promessa di salvezza, la ragione del suo intervento redentivo. Precisamente perché ha voluto impegnarsi con Israele, sceglierlo come sua 'famiglia' o 'popolo' *('am),* stabilendo così una solidarietà familiare indissolubile, Dio è diventato il *goel* di Israele. Jhwh è il redentore perché è il 'creatore' di Israele, ossia ha scelto e benedetto Israele perché da sempre egli pensava, nel suo piano redentivo, di prenderlo come suo popolo e di essere il suo Dio. La comunione o alleanza con Israele è il fine di tutta l'azione redentiva divina.

Dall'azione redentrice di Dio Israele impara quindi a conoscere chi è il suo Dio: «Saprete che io sono il Signore, vostro Dio, che vi ha fatto uscire dalle fatiche di Egitto». Dalla soteriologia, cioè dall'azione salvifica di Jhwh, Israele ha accesso al mistero ontologico di Dio: soltanto Jhwh salva, perciò egli solo è Dio.

La redenzione del popolo dall'Egitto è avvenuta «perché il Signore vi ama e per mantenere il giuramento fatto ai vostri padri» (Dt 7,8). Israele è stato salvato perché era l'eredità di Jhwh, che egli ha redento con la sua grandezza (Dt 9,26). L'israelita deve, dunque, fare sempre memoria della redenzione esodica: «Ricordati che tu fosti schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha liberato *(padah)»* (Dt 15,15; cf. 24,18). Per il Dt il verbo preferito per indicare la liberazione esodica è *padah*: Dio appare così come colui che fa valere i suoi diritti sul popolo che gli appartiene.

L'epopea esodica culmina, ed è riassunta, nel canto di Es 15,2: «Mia forza e mio canto è il Signore: è stato la mia salvezza». Israele farà continuamente 'memoria' dell'esodo per proclamare e affermare la sua fede nel Dio che salva.

La redenzione dalla schiavitù d'Egitto non fu una liberazione soltanto sodale-politica, ma anche 'interiore', nel senso che mirava a creare il "popolo di Dio", cioè la comunità di coloro che credono in Jhwh loro redentore. La schiavitù d'Egitto non è soltanto socio-politica, ma è anche schiavitù dell'idolatria e dei peccati che ne sono il frutto: Dio libera, infatti, dando una legge al Sinai, istituendo una relazione vitale intima con i suoi fedeli (il culto), stabilendo la sua presenza in mezzo al popolo (tenda sacra). Interiormente e socialmente, per dono gratuito di Dio ma anche mediante l'appello divino all'attiva responsabilità e all'impegno generoso, il popolo liberato dalla schiavitù d'Egitto diventa una comunità nuova, integralmente rinnovata e strutturata dall'azione del suo Dio. Il popolo di Dio è, quindi, simultaneamente "mistero", in quanto creatura di Dio che sceglie di abitare in mezzo ad esso, e "soggetto storico", in quanto comunità storica che fa storia. Ciò che caratterizza il popolo di Dio è la permanente e vissuta memoria della redenzione divina che lo ha fatto nascere e, insieme, la missione di testimoniare, di fronte al mondo, le meraviglie del suo Dio.

La redenzione divina non esclude, anzi implica una mediazione umana:
«Israele vide la grande potenza che il Signore aveva usato contro l'Egitto e il popolo temette il Signore e credette a lui e a Mosè, suo servo» (Es 14,31). Così pure Dio, nel deserto, dona la / legge liberatrice mediante Mosè. Ed ogni israelita credente che osserva la legge sul riscatto diventa, in qualche modo, 'mediatore' e rappresentante della divina redenzione ricevuta per dono.

3. DEUTERO-ISAIA (IS 40-55) E ALTRI PROFETI - Con particolare

i

insistenza, il Deutero-Isaia richiama l'attenzione sul tema di Dio come redentore *(goel),* uno dei titoli preferiti insieme con 'creatore'. Anzi, si può riassumere il pensiero dell'anonimo profeta dell'esilio congiungendo l'idea di creazione e di redenzione: «Dalla nuova redenzione di Israele alla creazione dell'intero mondo di Israele; dalla creazione dell'intero mondo di Israele alla creazione del mondo intero *simpliciter,* dalla creazione del mondo intero alla redenzione di questo mondo» (C. Stuhlmueller).

Jhwh riscatta il suo popolo perché è il suo *goel,* legato da una 'familiarità' generatrice-creatrice: «Così parla il Signore, il tuo redentore, colui che ti ha formato fin dal seno materno: "Io sono il Signore che ha creato tutto, che da solo ho disteso i cieli, ho fissato la terra: chi era con me?"» (Is 44,24). Jhwh è unito a Israele perché egli l'ha creato e redento, ne è come una madre (cf. Is 49,15).

Tuttavia la solidarietà quasi familiare non è per Jhwh una necessità di intervenire: «Per amore di me stesso, solo per amore di me stesso l'ho fatto!» (Is 48,11).

Dio è mosso soltanto dal suo liberissimo e incondizionato amore. Nulla al di fuori di lui lo necessita ad agire. Egli salva perché ama.

Per la redenzione d'Israele, Dio non deve pagare nessun prezzo: «Così parla il Signore: "Voi siete stati venduti senza compenso e sarete riscattati (*gaal)* senza denaro"» (Is 52,3). Dio infatti è il padrone sovrano, non è debitore a nessuno.

L'azione redentiva equivale a un 'plasmare', a creare o a chiamare all'esistenza: «Ora così parla il Signore, che ti ha creato, o Giacobbe, che ti ha formato, o Israele: "Non temere, perché ti ho redento, ti ho chiamato per nome, tu sei mio"» (Is 43,1). La redenzione conduce al 'matrimonio' con lo sposo divino: «Tuo sposo è il tuo creatore, il cui nome è Signore degli eserciti; il tuo redentore è il Santo di Israele, chiamato Dio di tutta la terra» (Is 54,5). Un'intima, amorosa, sponsale relazione unisce Jhwh al suo popolo redento. Jhwh infatti 'salva' la vedova Israele sposandola!

Nella redenzione divina è in gioco la situazione spirituale di Israele peccatore: «E tu, Giacobbe, non mi hai invocato, anzi ti sei stancato di me, o Israele! Mi hai molestato con i tuoi peccati e mi hai stancato con le tue iniquità. Sono io, sono io che cancello i tuoi misfatti, per il mio onore non ricordo più i tuoi peccati» (Is 43,22.24-25).

L'interesse principale del libro del Deutero-Isaia è quello di proclamare la capacità di Jhwh di salvare dalla necessità, dal pericolo mortale simboleggiato dalla mancanza di acqua: «I miseri ed i poveri cercano acqua e non c'è; la loro lingua è inaridita per la sete. Io, il Signore, li esaudirò; io, Dio di Israele, non li abbandonerò» (Is 41,17).

Dio non cessa di essere potente, capace di aiutare: la polemica del Deutero-Isaia contro l'inanità e vacuità degli idoli (cf. per es. Is 41, 21-29) e il richiamo all'idea di creazione hanno la funzione di rimarcare energicamente l'idea che Jhwh vuole e può realizzare il suo piano di salvezza: «Forse che la mia mano è troppo corta per redimere *(padah),* non ho io la forza per salvare?» (50,2).

Ciò che fa resistenza alla redenzione divina è il peccato, la ribellione di Israele. Lo stesso esilio non è soltanto una vicenda politica, ma la conseguenza di una condotta peccaminosa: «Parlate al cuore di Gerusalemme e annunziatele che la sua schiavitù è finita, che la sua colpa è espiata, ch'essa ricevette dalla mano del Signore il doppio per tutti i suoi peccati» (Is 40,2; cf. 50,1: «Ecco, a causa delle vostre iniquità voi siete stati venduti»).

Il ritorno spirituale di Israele produrrà anche il ritorno geografico in patria: "la via del Signore" (40,3) è la via sulla quale il Signore viene con potenza a salvare, ma è anche il cammino di conversione con cui il popolo toglie ogni ostacolo che impedisce la venuta redentrice del Signore. La redenzione del Signore è dunque inseparabile dalla conversione religioso-morale e dal perdono.

Il potere salvifico divino, che non arretra neppure di fronte alla morte, era stato cantato dal profeta Osea in modo da mettere in luce la forza irresistibile di Dio: «Dal potere dello *seal* li libererò (*padah).* Dalla morte, salverò *(gaal)*!

Dov'è la tua peste, o morte? Dov'è il tuo maleficio, *seal»* (Os 13,14). La redenzione non avviene perché il popolo ne ha bisogno o la invoca, ma perché Dio è il redentore *(goel)* del suo popolo. In Os 7,13 è ripetuta la promessa divina: «Io vorrei riscattarli *(padah*), ma essi dicono menzogne contro di me».

Con il Deutero-Isaia la salvezza di Jhwh si manifesta come redenzione per tutti gli uomini: «Allora ogni uomo saprà che io sono il Signore, tuo salvatore, il tuo redentore, il forte di Giacobbe» (Is 49,26). Così in Is 52,10: «Il Signore mette a nudo il braccio della sua santità davanti a tutti i popoli e tutti i confini della terra vedranno la salvezza del nostro Dio». L'orizzonte universale della redenzione e la sua natura divina in Deutero-Isaia fanno comprendere che non si tratta ovviamente di una liberazione soltanto politica di Israele. È infatti l'intera storia umana che sta sotto l'amore salvifico di Dio che libera l'uomo dal male, non solo politico, in senso radicale.

All'Israele disperso, in esilio, è annunciata la liberazione dal più forte di lui: «Chi ha disperso Israele lo raduna e lo custodisce come fa un pastore con il gregge, perché il Signore ha redento *(padah)* Giacobbe, lo ha riscattato (*gaal*) dalle mani del più forte di lui» (Ger 31,10-11). Il rimpatrio degli esiliati, la riunione del popolo, la liberazione del "più forte" sono il contenuto della redenzione, vista nella prospettiva dell'unità e della vita del popolo di Dio, non tanto della 'nazione' in senso politico.

Il popolo di Dio è costituito da coloro che sono liberati e si convertono alla giustizia divina: «Sion sarà riscattata con la giustizia, i suoi convertiti con la rettitudine» (Is 1,27). Soltanto la potenza salvifica divina può infatti stabilire una vita comunitaria armoniosa e solidale, cioè la giustizia. Immediatamente la 'redenzione' è politica, ma la prospettiva è ultimamente escatologica, come in Zc 10,8: «Con un fischio li chiamerò a raccolta quando li avrò riscattati *(padah)* e saranno numerosi come prima». Ancora una volta, la redenzione si attua nella riunione del popolo di Dio.

4. I SALMI - Nei A Salmi [IV, 2], soprattutto nelle suppliche o lamentazioni, è invocata con ostinata fiducia la redenzione. Essa dà corpo al grido dell'orante: «Riscattami *(padah)* ed abbi pietà di me» (Sal 26,11); «Avvicinati all'anima mia e riscattala» (Sal 69,19); «Riscattami dall'oppressione dell'uomo» (Sal 119,134).

L'orante non porta ragioni, non pretende e non avanza diritti: «Sorgi in nostro soccorso, riscattaci per la tua misericordia» (Sal 44,27). Egli confida nella misericordia *(hesed)* divina, che è l'unica ragione cui appellarsi per invocare la redenzione. La misericordia di Dio, ossia la sua capacità e disponibilità a salvare, è il fondamento della fiduciosa preghiera dell'israelita.

Il salmista, nelle suppliche, si trova in stato di necessità per causa dei 'nemici', proiezione di tutti i mali che lo angustiano e lo minacciano. Ed egli grida: «Nelle tue mani affido il mio spirito; riscattami, o Signore, Dio fedele» (Sal 31,6). La menzione dei nemici è chiara nei vv. 9.12.14.19; in questo caso probabilmente i nemici sono la proiezione della malattia (cf. vv. 10-11) che l'ha colpito.

Tra la colpa e i mali che si abbattono sull'uomo c'è una segreta connessione, anzi il peccato è il male più profondo: «Se le colpe tu custodisci, Signore, chi potrà sussistere? Egli redimerà Israele da tutte le sue colpe» (Sal 130,3.8). Perdonando i peccati e liberando dalle colpe, il Signore compie la redenzione radicale che pone termine allo stato di necessità dell'orante. Perciò i suoi servi, che confidano in lui, sperimentano la redenzione vera: «Redime il Signore la vita dei suoi servi; non subiscono alcuna pena quanti in lui si rifugiano» (Sal 34,23).

«Le dichiarazioni di liberazione dei salmi si riferiscono per lo più a stati di necessità concreti e terrestri, tra cui, oltre alla malattia e alla morte, sono in primo piano i nemici. Dichiarazioni generali, che vadano al di là del caso singolo, sono rare. Ne troviamo soltanto in Sal 34,23, entro un orizzonte che a malapena si può dire oltrepassi questo mondo, e in Sal 130,7s in una visione timidamente orientata in senso escatologico. Il fatto che sia dominante la situazione concreta e terrestre non costituisce un limite. È conseguenza della consapevolezza che l'uomo in tutto è affidato a Dio, il quale gli va incontro nella fortuna e nella sventura. Anche se in tal modo la sventura, lo stato di bisogno e le ostilità

perdono il loro carattere di vicoli ciechi senza speranza, non per questo essi allentano la loro salda presa. Del che dà la misura proprio il fatto che la loro rimozione viene presentata non soltanto come un salvare (*nasal hifil / malat pief),* ma anche come un riscattare o liberare» (J.J. Stamm).

I redenti dal Signore cantano nella preghiera di ringraziamento la misericordia salvante del loro Dio: «Lodate il Signore perché è buono, poiché eterna è la sua misericordia. Lo dicano i riscattati dal Signore, i riscattati dalla stretta dell'angustia» (Sal 107,1-2). La redenzione divina sperimentata storicamente da Israele non solo diventa l'oggetto e la ragione del ringraziamento, ma anche la sostanza della memoria cultuale: «Ed io ti renderò grazie con l'arpa, per la tua fedeltà, o Dio, canterò a te sulla cetra, o Santo d'Israele. Grideranno di gioia le mie labbra cantando a te con la mia anima da te riscattata» (Sal 71,22-23). La supplica ha la garanzia dell'esaudimento nel fatto che il Signore già in passato ha riscattato i suoi servi che sono ricorsi a lui con fiducia. È nell'accoglienza e riconoscimento della redenzione divina, l'uomo percepisce concretamente e riconosce il proprio bisogno di redenzione e fa l'esperienza più radicale della sua colpa di fronte all'amore gratuitamente libero, non dovuto e non condizionato, del suo Dio.

IV - IL NUOVO TESTAMENTO —

1. PROBLEMA TERMINOLOGICO - La realtà della redenzione, cioè il perdono e l'autocomunicazione liberatrice e vivificante di Dio all'uomo, è espressa dal NT con una notevole ricchezza di vocabolario, indicante sia l'evento o Tatto della redenzione sia la condizione oggettiva di essere-redento. Limitiamo la nostra riflessione all'evento della redenzione, volendo illustrare ovviamente nei limiti impostici o rimandando ad altre voci (Liberazione, Giustizia, Fede, Riconciliazione, Peccato, Misericordia) l'azione e l'offerta di perdono divine alla libertà dell'uomo.

Gli scritti del NT fanno ricorso a schemi o modelli interpretativi differenti:

a. Modello sociale: fa uso dei vocaboli redimere/redenzione (*apolytroiai),* liberare/liberazione (*eleutherotìri),* comprare *(exagoràzein).* Il suddetto vocabolario rimanda all'esperienza della liberazione degli schiavi o dei prigionieri, ma è innegabile l'evocazione dell'istituto del *goel* dell'AT. Ad es. leggiamo in Rm 3,24: «Tutti vengono giustificati gratuitamente per suo favore, mediante la redenzione che si trova per mezzo di Gesù Cristo». La redenzione (*apolytrosis)* suppone una condizione di schiavitù, da cui Cristo libera 'gratuitamente', ossia liberamente o per solidarietà amante («per suo favore»). In Rm 6,18 leggiamo: «Liberati dal peccato, foste asserviti alla giustificazione». Liberazione-schiavitù, peccato-giustizia descrivono ambiti di esistenza opposti.

b. Modello giuridico: fa uso dei vocaboli giustificare/giustificazione *(dikaiosyne),* giustizia, giudicare, giudizio. Il vocabolario forense è piegato al servizio della logica divina, che non condanna Tempio, ma lo trasforma e lo rende giusto mediante la fede. Così Rm 4,5: «Dio giustifica Tempio»; Rm 3,28: «Noi riteniamo che l'uomo sia giustificato mediante la fede, a prescindere dalle opere della legge». Nel "processo forense" tra Dio e l'uomo non avviene soltanto la condanna dei colpevoli e l'assoluzione degli innocenti, anzi, mediante la fede, la redenzione dei colpevoli, resi giusti dal giudice divino.

c. Modello rituale: fa uso dei vocaboli espiare/espiazione *(hilàskomai),* purificare/purificazione. Riteniamo che con espiazione sia evocata la festa del *kippur* (cf. Lv 16), cioè la libera iniziativa con cui Dio offre ad Israele la possibilità di uno scambio come gesto di pacificazione con lui. Leggiamo, ad es., Rm 3,25: «Dio lo (Gesù) ha prestabilito a servire come strumento di espiazione *[hilastériori]* per mezzo della fede». L'espiazione non implica una sostituzione dell'innocente che paghi il fio al posto del colpevole, ma indica la mutazione e la riduzione della pena fino alla sua cancellazione in vista della riconciliazione.

d. Modello interpersonale: fa uso dei vocaboli riconciliare/riconcilia- zione (*apokatallàssein*), pacificare/ pacificazione. È un modello che si ispira ai rapporti tra amici, tra marito e moglie, tra gruppi sociali, tra stati. L'iniziativa è

di Dio che elimina la rottura, separazione, allontanamento. Leggiamo, ad es., 2Cor 5,18-20: «Dio ci ha riconciliati con sé mediante Cristo, ed ha affidato a noi il ministero della riconciliazione; è stato Dio, infatti, a riconciliare con sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione. Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, ed è come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: riconciliatevi con Dio».

e. Modello esperienziale: fa uso dei verbi strappare, sottrarre (*rhyomai*) e salvare (*sòzeìn*). Si sottintende la minaccia d'un pericolo mortale dal quale si è salvati. La redenzione è dunque uno sfuggire alla morte totale grazie a un intervento liberatore divino. Si legga, ad es., Ef 2,5-8: «Per quanto morti in seguito ai traviamenti, (Dio) ci ha fatto rivivere col Cristo: foste salvati gratuitamente. Infatti siete salvi per la grazia, tramite la fede: ciò non proviene da voi, ma è dono di Dio». La redenzione strappa alla morte e fa vivere, fa passare dalla morte alla vita (cf. Gv 5,24: «Chi crede è passato dalla morte alla vita»). Il lessico neotestamentario di vivere, vita, vita eterna rientra esso pure nel linguaggio di redenzione; soprattutto s. Giovanni vi fa ampio ricorso.

La multiforme varietà del linguaggio di redenzione conosce due punti fermi fondamentali: in primo luogo, l'evento redentivo si radica e principia da una libera volontà divina di perdono che muta le condizioni dell'uomo a cui termina; in secondo luogo, l'amore misericordioso di Dio viene incontro ad ogni uomo a partire dalla particolare vicenda storica concreta e singolarissima di Gesù di Nazareth. Di conseguenza, Gesù è dunque la figura storica piena e definitiva di mediatore della salvezza divina per tutti gli uomini. L'intera vicenda storica di Gesù è il 'luogo' particolare e singolare da cui sgorga la divina iniziativa salvifica a favore dell'umanità.

2. GESÙ REDENTORE NEI VANGELI - I vangeli sono il messaggio della salvezza operata da'Gesù, il cui nome significa "Jhwh salva" (Mt 1,21). La persona di Gesù, nei vangeli, si confronta con le varie forme di malattia e di peccato, di miseria e di oppressione, di angoscia e di morte dell'umanità. Gesù viene per cambiare la qualità della vita umana delle persone che incontra mediante la liberazione soprattutto dal peccato: «Egli salverà il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1,21).

È dunque dalla storica vicenda della vita di Gesù che viene il perdono di Dio: «Coraggio, figliolo dice Gesù sono rimessi i tuoi peccati! Non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mt 9,2.13). Non è la storia umana a condizionare o determinare, in qualche modo, la volontà di perdono di Dio, ma la liberissima divina iniziativa *d's* amore: «Dio, infatti, ha tanto amato il mondo, che ha dato il Figlio suo unigenito affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,17). L'autocomunicazione vitale di Dio è lo scopo della missione-vita di Gesù: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in sovrabbondanza» (Gv 10,10). Per darci la vita divina, Gesù ha dato la propria vita fino alla morte in croce. Egli è vissuto ed è morto e risorto "per noi"!

La salvezza, dunque, nasce dalla pro-esistenza storica di Gesù; essa è la dedizione di Dio a noi fino a modificare o cambiare le condizioni di vita dell'uomo (malattia, angoscia, peccato, morte). Con Gesù la salvezza di Dio è giunta agli uomini, come viene detto a Zaccheo: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa» (Lc 19,9).

Con Gesù, il Dio d'Israele «ha visitato e redento il suo popolo» (Lc 1,68): alla luce della liberazione eso- dica (cf. Sal 111,9), Luca vede in Gesù colui che dà libertà al popolo di Dio. Gesù, dunque, porta a compimento l'attesa della redenzione di Gerusalemme (Lc 2,38; cf. Is 52,3.9): la profetessa Anna rappresentava i poveri di Jhwh che speravano nella salvezza del popolo di Dio. La redenzione, operata da Dio attraverso Gesù, ha di mira non tanto i singoli, quanto piuttosto il popolo. Crediamo di non andare errati se intendiamo questi passi nel senso che Gesù realizza la redenzione riunendo e formando intorno a sé il popolo di Dio, la '"chiesa.

Il nesso tra redenzione e comunità cristiana è ribadito dal detto di Mc 10,45:

i

«Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e per dare la sua vita in riscatto per molti» (cf. Mt 20,28). Questo detto compare nel contesto della regola comunitaria (vv. 43-44: «Fra voi non è così»), della quale fornisce la motivazione (v. 45a: *gàr* = infatti). «La morte espiatrice di Gesù viene indicata come fondamento della comunione di vita e dello stile di vita del cristiano. Lo stesso Gesù compare come il 'grande' (v. 43) e il 'primo' (v. 44), che si è rivelato il servo della comunità e lo schiavo di tutti nella sua missione di Figlio dell'uomo, che ha dato la propria vita in luogo e a favore dei molti, e nel suo servizio caratterizzato dalla morte espiatoria ha indicato il modello di servizio da seguire all'interno della comunità: "In questo abbiamo riconosciuto l'amore, che quegli ha dato la sua vita per noi. Anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli" (lGv 3,16). Non l'affermazione di se stessi nell'emulazione (cf. 8,35-37), bensì l'abnegazione in favore di altri fa della comunità cristiana la nuova società della salvezza».

Anche la comunità cristiana è esposta all'odio e alla derisione, alla calunnia e alla persecuzione, ma essa è invitata ad alzare il capo, «poiché la (vostra) redenzione è vicina» (Lc 21,28). Il contesto è quello comunitario, non individuale. La redenzione è connessa con la venuta del Figlio dell'uomo con grande potenza e gloria (v. 27). Luca non lascia capire chiaramente se si tratta della morte- risurrezione di Gesù o degli avvenimenti parusiaci: la venuta di Gesù nella carne e la sua venuta nella gloria non sono indipendenti. Quel che importa qui è l'assicurazione, data alla comunità cristiana, della redenzione come evento unico e definitivo operato dalla venuta di Gesù, Figlio dell'uomo.

3. LA MORTE DI CRISTO È REDENTRICE - L'amore misericordioso di Dio si manifesta e si realizza splendidamente e in modo storicamente irreversibile nella morte di Gesù che dà la propria vita: «Il Figlio dell'uomo è venuto per dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,45). L'evento storico della morte di Gesù 'compie' il suo servizio e la sua autodedizione incondizionata per la vita degli uomini. La 'verità' di Gesù emerge e rifulge nel suo amore fino alla morte e da 'quella' morte particolare, datata eppure singolarissima, viene la salvezza per tutti.

Gesù è morto in croce come mediatore di salvezza: «Uno solo è Dio e uno solo è il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, il quale ha dato se stesso in riscatto per tutti» (lTm 2,5-6). È l'uomo Cristo Gesù, è la sua morte in croce che realizza la redenzione, precisamente in quanto è il dono di sé totale e irreversibile. 'Riscatto' non significa 'pagamento' a qualcuno, ma è metafora della liberazione attuata. Gesù ha dato la sua vita in quanto è l'uomo Cristo Gesù, in tutto solidale con gli uomini, eccetto il peccato.

La redenzione ha come risultato l'appartenenza a Dio e la costituzione del popolo di Dio: «Gesù ha dato se stesso per noi, per redimerci da ogni iniquità e formarsi un popolo puro che gli appartenga» (Tt 2,14).

Con la sua morte, Gesù non è tanto colui che 'sacrifica' qualcosa a Dio nel culto, ma è colui che dona se stesso come sacrificio vivente e personale. La morte di Gesù è il sacrificio 'esistenziale', reale, non rituale, perché non viene offerta una vittima diversa dal sacrificatore. È dunque tutta l'esistenza umana di Gesù culminata nella sua morte che, donandosi per noi, ci riconcilia con Dio.

Il dono libero e volontario di sé fino alla morte è un tema sviluppato soprattutto da Giovanni (18,4-8) al momento dell'arresto di Gesù, il quale si consegna con sovrana libertà ai suoi accusatori. L'amore di Dio, incarnato in Gesù, è giunto fino al *télos* e compimento perfetto *(tetélestai)* nella morte di Gesù in croce (Gv 19,30). E Gesù muore per amore e per comunicare l'amore di Dio, ossia lo Spirito che sgorga, simboleggiato dall'acqua (Gv 19,37), dal costato trafitto del Crocifisso.

La morte di Gesù è una morte 'particolare', non è soltanto un caso particolare della morte di un giusto; e la *A* risurrezione fa risaltare la singolarità della morte di Gesù. La singolarità della morte di Gesù è messa in luce dalle parole stesse del Crocifisso: «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34); «Padre, nelle tue mani raccomando il mio Spirito» (Lc 23,46). È la morte del

Figlio che può gridare *'Abba'* a Dio! La morte di Gesù è salvifica, redentrice perché in essa Dio non è assente, anzi è presente e operante come Dio che salva. «Per la grazia di Dio la sua morte fu di vantaggio per tutti» (Eb 2,9). E la risurrezione di Gesù non è soltanto una ratifica successiva, ma lo 'sbocciare' della presenza divina vittoriosa nella morte di Gesù.

4. LA REDENZIONE IN PAOLO - Già si è fatto cenno alla ricchezza terminologica del NT e, in particolare, di *A* Paolo per esprimere il mistero della redenzione. È possibile tentare una breve sintesi del pensiero paoli- no? Osiamo proporre alcune linee di fondo.

Innanzitutto, il protagonista della redenzione è Dio Padre: Gesù Cristo non riceve mai il titolo di 'redentore'. Fuori del corpo paolino sia a Dio (lTm 1,1; Tt 1,3; 2,10) sia a Gesù (Tt 1,4; 2Pt 1,11) è dato il titolo di 'salvatore'. Negli scritti paolini, soltanto in Fil 3,20 Gesù è chiamato 'salvatore'. L'autore della redenzione, che si attua mediante Gesù come 'strumento' o mediatore assoluto di pacificazione *(kapporet),* è Dio Padre: «(Tutti) sono giustificati gratuitamente per suo favore, mediante la redenzione che si trova per mezzo di Gesù Cristo» (Rm 3,24). Da Dio Padre ha origine la libera iniziativa gratuita di togliere ogni ostacolo alla rappacificazione con gli uomini. È «per opera di Dio (Padre) che (Gesù) è diventato per noi sapienza» (del Padre), che implica per noi «giustizia, santificazione e redenzione» (ICor 1,30). L'unico desiderio di Dio Padre è di salvarci: «Se Dio (Padre) è per noi, chi sarà contro di noi? Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui? Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio (Padre) giustifica» (Rm 8,33). Attraverso il dono del Figlio si rivela e si comunica a noi l'amore del Padre: «(Niente) potrà mai separarci dall'amore di Dio (Padre), in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,39).

La divina redenzione è cristocentrica, ossia si realizza mediante Gesù Cristo, nella cui morte-risurrezione è operante Dio Padre, il Redentore. Come è detto in Rm 5,9 noi siamo «giustificati mediante il suo sangue». Gesù, nostro Signore, «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,25). Morte e risurrezione di Gesù è, per Paolo, il centro dell'evento redentivo. È nell'evento storico delia morte-risurrezione di Gesù che la volontà di perdono di Dio entra definitivamente nella storia e si offre ad ogni uomo che crede. Gesù infatti «ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci da questo mondo perverso, secondo la volontà di Dio e Padre nostro» (Gal 1,4). Coerentemente, Paolo afferma: «Io vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20). La risurrezione di Gesù è il compimento salvifico della morte: l'agire redentivo di Dio, che era presente nella morte di Gesù, si manifesta in forma definitiva e vittoriosa nella risurrezione. Dio ha vinto la morte, «l'ultimo nemico» (ICor 15,26).

Gli effetti della redenzione sono la liberazione dal peccato («In lui, mediante il suo sangue, otteniamo la redenzione, il perdono dei peccati, secondo la ricchezza della sua grazia»: Ef 1,7; cf. Col 1,14; inoltre cf. Tt 2,14; Eb 9,12-13), dal diavolo («Egli ci ha strappati dal dominio delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del suo amato Figlio, nel quale abbiamo la redenzione, il perdono dei peccati»: Col 1,13-14; 2,15; cf. Eb2,14) e dalla morte («L'amore di Dio è stato manifestato ora mediante l'apparizione del Salvatore nostro Gesù Cristo, che ha distrutto la morte ed ha fatto risplendere la vita e l'immortalità per mezzo del vangelo»: 2Tm 1,10; cf. Eb 2,14-15). Diavolo, peccato, morte sono, nel pensiero paolino e in generale neotestamentario, situazioni negative oggettive, potenze di distruzione, "dati oggettivi". La redenzione di Gesù col compimento del suo destino nella risurrezione cambia radicalmente la 'situazione' storica dell'umanità: ogni uomo, mediante la fede nel Signore Gesù, può far propria la nuova 'situazione' di salvezza realizzata mediante Cristo. Il peccato da cui siamo redenti è la condizione di alienazione da Dio, che ha relazione profonda col diavolo e conduce alla morte totale. La redenzione è dunque 'riconciliazione' con Dio (2Cor 5,18-20) [Male/Dolore; Angeli/Demoni].

L'effetto positivo fontale della redenzione è il dono dello Spirito di Cristo:

i

«In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e aver in esso creduto, avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della vostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria» (Ef 1,13-14). Lo Spirito di Cristo è un "marchio di proprietà" posto sul popolo di Dio riscattato: come figli mediante lo Spirito (Gal 3,2-3; 4,6-7; Rm 8,12-17), i redenti formano il popolo di Dio, cioè il popolo che è proprietà di Dio.

Un testo non paolino, la lettera agli Ebrei, in una solenne e profonda meditazione del mistero cristologico della redenzione, dipinge davanti agli occhi dei cristiani la figura di Gesù Cristo sacerdote e l'evento del suo sacrificio sacerdotale come evento di solidarietà con l'umanità: «Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo. Infatti proprio per essere stato messo alla prova ed aver sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova» (Eb 2,17-18). Indubbiamente, anche per Paolo la solidarietà di Gesù Cristo, «nato da donna, nato sotto la legge»

(Gal 4,4) per riscattarci e farci figli di Dio, è l'orizzonte in cui pensare correttamente la redenzione.

La solidarietà di Dio con gli uomini peccatori è giunta fino al punto che «colui che non conobbe peccato Dio lo fece peccato per noi, affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui» (2Cor 5,21). Gesù ha solidarizzato anche con gli effetti nefasti del Peccato, la potenza produttrice di morte e rovina. Così Dio «ha condannato il Peccato nella carne» (Rm 8,3) del Cristo, divenuto uomo passibile e mortale come noi peccatori, ma innocente e senza peccato.

«La stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio... Non solo essa, ma anche noi che abbiamo il primo dono dello Spirito, a nostra volta gemiamo in noi stessi, in attesa dell'adozione a figli, del riscatto del nostro corpo» (Rm 8,21.23). Il destino dell'uomo è legato al suo cosmo e, di conseguenza, la creazione intera parteciperà alla redenzione definitiva dell'uomo operata da Cristo. È sintetizzata qui la visione paolina sul futuro dell'uomo e del cosmo.

La salvezza, che riguarda l'uomo solidale con il cosmo, è salvezza nella speranza (Rm 8,24). «È la speranza dell'uomo nella risurrezione (Rm 8,17-18.23.25) che permette a san Paolo di parlare della speranza di tutta la creazione: la speranza cristiana porta l'universo al futuro della salvezza» (J. Alfaro). La redenzione del 'corpo' dell'uomo è già presente e non ancora compiuta e, mediante la corporeità umana, è lo stesso cosmo che è già sebbene non ancora perfettamente integrato nel destino dell'uomo.

La redenzione di Gesù Cristo coinvolge tutto l'uomo, sia come individuo sia come comunità, sia come anima sia come corpo legato al suo cosmo, sia nel suo "tempo perduto" nel peccato sia nell'aprire un futuro di speranza. Mediante la redenzione di Cristo, Dio sta facendo nuove tutte le cose per far nascere «un cielo nuovo e una terra nuova» (Ap 21,1).

REGNO DI DIO

INTRODUZIONE - Nella sacra Scrittura incontriamo assai di frequente le locuzioni "Jhwh regna", "il regno di Dio", "il Signore è re" e simili. Evidentemente si tratta di un linguaggio simbolico e analogico, per esprimere verità e realtà divine partendo dall'esperienza del mondo umano, nel quale il governo, il dominio, il potere, la signoria sono esercitati in modo eminente dai monarchi, dai re, dai reggitori dei popoli. Con tali espressioni concernenti la regalità divina la Bibbia vuole insegnare e rivelare che Dio è il supremo sovrano dell'universo. Il Signore infatti crea, regge, governa e domina i fenomeni cosmici, tutti gli esseri viventi e la storia umana fino alla consumazione escatologica, allorché il suo regno, cioè la sua signoria, si stabilirà in modo pieno e perfetto nella gloria del cielo, quando egli sarà tutto in tutti e il suo amore trionferà definitivamente sulle forze dell'odio e del male, con la sconfitta piena e completa del principe delle tenebre, Satana.

La sacra Scrittura narra e descrive come avverrà l'instaurazione di tale regno celeste, dopo lo scacco alla signoria di Dio provocato dal peccato della creatura. La Bibbia ci manifesta i diversi stadi o fasi e i differenti modi con i quali il Signore regna e dominerà nel mondo, ma in modo particolare nel suo popolo. Il regno infatti si trova in uno specialissimo rapporto con il messia, la cui venuta sulla terra ha per scopo principale l'inaugurazione della signoria di Dio tra gli uomini. Questo personaggio, atteso per lunghi secoli dall'umanità, farà regnare l'amore, la verità, la giustizia e la pace, preparando la consumazione del dominio sovrano del Signore sull'intero universo, evento riservato all'ultimo giorno della storia.

I - RADICI NELL'IDEOLOGIA ED ESPERIENZA DELLA REGALITÀ NELL'AT E NELL'APOCALITTICA — L'espressione "regno di Dio" o "regno dei cieli" forma uno dei temi dominanti del lieto annunzio della salvezza

nel NT. Tale realtà divina, però, non si presenta come una novità assoluta, perché affonda le radici nella rivelazione veterotestamentaria e in tutta la tradizione ebraica. Anche se nei cicli dei patriarchi della regalità di Jhwh quasi non si fa parola, tuttavia di tanto in tanto affiora, anche negli strati più arcaici dell'AT, tale aspetto o funzione propria del Signore, ossia di regnare in modo sovrano e di esercitare il suo dominio regale soprattutto per difendere e salvare il suo popolo, poiché Israele è il regno di Jhwh per eccellenza.

1. DIO È IL RE DEI RE - Le nazioni, le regioni, le città e i popoli pagani sono governati e retti da re, faraoni e sovrani (Gen 14,lss.l7ss; Es 1, 8.15; ecc.). Perciò gli israeliti chiedono al giudice Samuele di stabilire su di loro un re che li governi, come avviene nel mondo che li circonda (ISam 8,5). I sovrani nell'antichità erano esaltati e idolatrati fino ad essere considerati come divinità; essi tuttavia, nella valutazione della Bibbia, sono e rimangono semplici mortali, limitati nei loro poteri, anzi spesso deboli e impotenti dinanzi alle forze della natura e soprattutto quando il Signore interviene a guidare la storia. In simili atti salvifici Jhwh si rivela davvero come il re dei re, come il Signore dei signori, come il supremo sovrano in cielo e sulla terra, nei mari e sopra tutti gli abissi.

a. *Il Signore regna su Israele* - Jhwh manifesta la sua regalità soprattutto quando opera a favore del suo popolo e instaura in esso la sua signoria divina. Gli interventi salvifici del Signore nella storia d'Israele spesso sono presentati come azioni regali del più forte e potente sovrano che esista. Nell'antichissimo cantico di Mosè gli stupendi prodigi compiuti da Jhwh durante l'esodo e in particolare nella traversata del Mar Rosso sono considerati interventi regali del Dio eccelso, del Santo, dell'Onnipotente che regna in eterno (Es 15,11-13.18; cf. Dt 3,24; ll,2ss; Nm 23,21s).

Negli strati più arcaici dell'AT appare con evidenza la fede che Jhwh è l'unico re d'Israele, per cui questo popolo non ha bisogno di re terreni. Tale tematica affiora soprattutto nei momenti di crisi nazionale, quando gli israeliti desiderano un sovrano che regni su di loro, come avviene fra tutte le genti. Gedeone, benché grandemente benemerito per le sue imprese eroiche a favore d'Israele, non desidera regnare su Israele né tanto meno instaurare una monarchia ereditaria, perché sa bene che Jhwh è l'unico re del suo popolo (Gdc 8,23). Allorché gli israeliti, verso la fine del governo di Samuele, fecero la richiesta di un re a somiglianza di tutte le nazioni, questo profeta si rattristò profondamente (ISam 8,5s), perché era ben conscio che l'unico sovrano d'Israele doveva essere il Signore (ISam 12,12). In realtà con tale atto gli israeliti rigettavano la regalità di Jhwh, come questi rivelò al suo servo (ISam 8,7s). Samuele comunicò a tutto il popolo tale ripudio della signoria regale del Signore (ISam 10,18s).

Il Primo e l'Ultimo, il Santo, l'unico vero Dio e il Signore degli eserciti è il re d'Israele, perché egli lo ha creato, salvato e redento (Is 43,15; 44,6). Non solo in passato, nel primo esodo, ma anche liberando Israele dalla schiavitù di Babilonia il Signore si rivela come re del suo popolo; la lieta notizia che i messaggeri di pace portano a Sion consiste in tale realtà salvifica: il tuo Dio regna! In tal modo egli si manifesta concretamente come il sovrano divino che redime il suo popolo (Is 52,7; cf. Sal 96,10). Jhwh infatti è l'Onnipotente che toglie il respiro ai re della terra, allorché si manifesta come splendido guerriero che annienta carri e cavalli, sconfigge i valorosi nemici del suo popolo e in tal modo salva gli umili della terra (Sal 76,5ss). Il Signore forte e potente è il re della gloria (Sal 24,7ss); egli si è rivelato come re grande su tutta la terra, allorché ha assoggettato agli israeliti tutti i popoli (Sal 47,3s.7s). In tal modo Jhwh rivela la splendida gloria del suo regno; perciò il salmista invita alla lode e alla gioia: «Il Signore regna! Esulti la terra, si rallegrino le isole tutte» (Sal 97,1; cf. Sal 145,10-13).

b. *L'arca dell'alleanza è il trono di Jhwh* - Il Signore regna sul suo popolo, allorché instaura in esso la sua signoria, liberandolo da tutti i nemici e difendendolo da tutti i mali. Egli inoltre offre un segno visibile, concreto e permanente di tale presenza salvifica regale nel santuario che custodisce l'arca dell'alleanza: qui il Dio della gloria abita in mezzo a Israele (Es 25,8; 40,34s). L'arca costituisce il trono regale di Jhwh (2Sam 6,2), egli vive come un sovrano

sopra di essa (Is 6, lss); di lì parla con i suoi servi: Mosè (Es 25,22; Nm 16,20ss), Isaia (Is 6,8ss), ecc.; di lì appare a tutto il popolo (Nm 14,10ss; 16,19; 17,7). Durante l'esodo, allorché il Signore avanza sopra l'arca in mezzo al suo popolo (Es 40,36s; Nm 9,15ss; 10,33ss), e nel trasporto di questo trono regale di Jhwh verso il monte Sion e nel tempio di Gerusalemme, si forma il corteo regale del Dio d'Israele (2Sam 6,12ss; IRe 8,lss; Sal 68,25ss; 132,6ss). Da questo trono santo il Signore regna su tutti i popoli e su tutta la terra (Sal 99,1-5).

c. *Jhwh re delle genti e dell'universo* - Il Signore tuttavia non esercita la sua signoria regale soltanto su Israele; nella Bibbia è presentato anche come re di tutte le nazioni: «Del Signore è il regno, egli domina in mezzo ai popoli» (Sal 22,29). Alla fine dei tempi «il Signore sarà re su tutta la terra; in quel giorno il Signore sarà unico e unico sarà il suo Nome» (Zc 14,9).
Tutto nei cieli e sulla terra appartiene a Jhwh, che è il re sovrano di ogni cosa e di ogni essere vivente (lCr 29,11). Se il Signore dimora in modo tutto speciale nel tempio di Gerusalemme, tuttavia ha il trono nei cieli (Sal 11,4); egli siede re per sempre sulla tempesta (Sal 29,10); a lui appartiene l'universo con i suoi abitanti, perché è il re della gloria (Sal 24,ls.7ss; Sai 103,19). E se il cielo è il trono di Dio, la terra è lo sgabello dei suoi piedi (Is 66,1; Mt 5,34s), e di essa è re (Sai 47,3.8). Il Signore mostra la sua regalità, allorché si ammanta di splendore, si riveste e si cinge di forza, rendendo saldo il suo trono che è il mondo (Sal 93,lss).

2. IL RE MESSIA - Con la nascita e lo sviluppo del filone messianico nell'AT è stato esplicitato anche che il Signore avrebbe regnato sulla terra e fra i popoli per mezzo del suo consacrato, il Cristo: questi sarebbe stato lo strumento privilegiato dell'instaurazione del regno di Dio nel mondo. Lo scopo della venuta del messia, infatti, consiste nell'inaugurazione della presenza salvifica di Jhwh tra gli uomini, per preparare la sua signoria o dominio regale pieno e perfetto nell'universo [Messianismo].

a. *I primi oracoli sul re-messia* - La benedizione di Giacobbe al figlio Giuda (Gen 49,8ss) contiene l'annuncio della venuta del personaggio messianico che governerà tutti i popoli con lo scettro regale (v. 10). Balaam in uno dei suoi oracoli preannunzia lo spuntare della stella di Giacobbe e il sorgere di uno scettro regale da Israele per dominare tutte le genti (Nm 24,17ss; cf. Ez 21,32).

Le allusioni di questi testi al re messia diventano chiare ed esplicite nella profezia di Natan a Davide sull'avvenire glorioso del suo regno, per mezzo di un suo discendente, il cui trono sarà stabile per sempre (2Sam 7,12.14.16). Il salmista commenta poeticamente quest'alleanza davidica che ha per oggetto il re-messia: «Io lo porrò come primogenito, il più alto fra i re della terra... E porrò per sempre la sua discendenza e durerà in eterno il suo trono. Rimarrà per sempre la sua discendenza e il suo trono come il sole al mio cospetto» (Sal 89,28.30.37; Salmi IV, 6; Samuele III, 1).

Il re-messia è una persona divina che estende il regno del Signore sino agli estremi confini della terra: «Proclamerò il decreto che il Signore ha pronunciato: "Mio figlio sei tu, io in questo giorno ti ho generato! Solo che tu me lo chieda, porrò le genti qual tua eredità, tua porzione saranno i confini della terra"» (Sal 2,7s; cf. Sal 110,lss).

b. *Il discendente del re Davide* - La regalità del messia viene accentuata negli oracoli dei profeti, perché questo personaggio spesso è presentato come il discendente del re Davide che dovrà restaurare il regno paterno e stabilire il regno di Dio sulla terra. Isaia [II, 2] vede lo spuntare di una grande luce alla nascita del discendente davidico, il principe della pace, sulle cui spalle è il segno della sovranità regale e divina, per inaugurare l'eterno regno della pace nel diritto e nella giustizia (Is 9,1.5s). Questo germoglio di lesse, ripieno dello Spirito di Jhwh, instaurerà il regno della giustizia e della felicità, della pace e della saggezza (Is 11,1-9).

Il futuro re d'Israele, le cui origini sono dall'antichità e dai giorni più remoti, verrà da Betlemme di Efrata (Mi 5,1), cioè sarà un discendente di Davide. Nell'èra escatologica il Signore susciterà un re saggio e giusto, capace di salvare il popolo di Dio, in quanto sarà un personaggio divino (Ger 23,5). II re-messia,

i

umile e mite, profeta e difensore dei poveri, instaurerà il regno universale della pace e della giustizia in tutto il mondo (Sal 72,ls.5.8). L'annunzio di tale meraviglioso regno di Dio, realizzato dal messia, non può non arrecare gioia profonda: «Rallegrati molto, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme. Ecco il tuo re a te viene» (Zc 9,9). Il profeta Ezechiele presenta la regalità del messia in prospettiva pastorale: il discendente di Davide reggerà il popolo di Dio come un pastore buono, saggio e forte, che eliminerà tutte le bestie pericolose e instaurerà un regno di pace (Ez 34,23s; 37,24s).

3. ISRAELE È IL REGNO DI DIO - Se Jhwh è il re dell'universo e di tutti i popoli, se il messia regnerà da un mare all'altro anche sulle genti, rimane incontestabile che Israele è il regno di Dio per eccellenza. Il passo di Es 19,5s è in merito molto esplicito. Questo testo appare molto prezioso perché non solo indica in che cosa consista concretamente essere regno del Signore, ma anche a quali condizioni si diventa membri di tale regno.

a. *Regno di Dio = proprietà di Dio* - L'espressione "regno di sacerdoti" è posta chiaramente in parallelo con le locuzioni "proprietà per il Signore" e "popolo preziosissimo", come mostra il testo strutturato: «Voi sarete per me la proprietà fra tutti i popoli... Voi sarete per me un regno di sacerdoti *e* un popolo preziosissimo» *(Es 19,5s).* Quindi essere un regno sacerdotale per Jhwh significa: essere un popolo santo, proprietà del Signore. «E ora, se con docilità con ascolto ascolterete la mia voce e custodirete la mia alleanza, sarete per me un popolo prezioso fra tutte le nazioni; mia infatti è tutta la terra; voi poi sarete per me un sacerdozio regale e un popolo santo».

b. *Israele diventa regno di Dio con l'osservanza del patto sinaitico* - Tale appartenenza esclusiva al Signore non può e non deve essere concepita in modo meccanico, quasi magico, prescindendo da qualsiasi impegno del partner umano; l'alleanza, anche se deve essere considerata in prospettiva di elezione gratuita (si tratta in effetti di un dono, di un favore, frutto dell'amore divino), contiene delle clausole, delle condizioni: Israele deve osservare quanto Jhwh gli prescrive, anzi esso diventa regno di Dio, cioè sua proprietà preziosissima, solo a condizione che viva le esigenze del patto sinaitico. Il passo or ora citato e commentato di Es 19,5s tenere completamente a Dio, essere il suo bene personale, sacro, e il più prezioso (*seguitati*; gr. *perioiisios).*

Con l'alleanza sinaitica Israele divenne cosa sacra al Signore, cioè sua proprietà (Ger 2,3); Mosè proclamò agli ebrei tale privilegio, frutto dell'amore di predilezione di Jhwh: «Non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli il Signore si è unito a voi e vi ha scelto; ché anzi voi siete il più piccolo di tutti i popoli. Ma perché il Signore vi ama e per mantenere il giuramento fatto ai vostri padri» (Dt 7,7s; cf. 14,2; Is 43,21; Sal 74,2). Il Signore infatti si è scelto Giacobbe come suo possesso (Sal 135,4); lo ha liberato dalla schiavitù del faraone, compiendo portenti e prodigi in Egitto e nella traversata del Mar Rosso, per renderlo sua proprietà: Israele è il popolo che Jhwh si è acquistato per farlo suo per sempre (Es 15,16). La versione greca dei LXX in Es 23,22 riporta un testo molto simile a quello di Es 19,5s, come appare dalla sinossi: 23,22 (LXX) «Se con docilità [*lett.* con ascolto] ascolterete la mia voce e farai tutte le cose che ti comando e custodirete la mia alleanza, sarete per me un popolo prezioso fra tutte le nazioni; mia infatti è tutta la terra; voi poi sarete per me un sacerdozio regale e un popolo santo». Appare in merito molto esplicito: i figli d'Israele saranno per il Signore un regno sacerdotale e suo possesso esclusivo, quindi apparterranno al Dio onnipotente, solo se obbediranno a lui, vivendo le clausole dell'alleanza. L'appartenenza al regno di Dio dipende dalla fedeltà al patto mosaico (Dt 26,18s). Purtroppo Israele è stato infedele all'alleanza, perciò ha cessato di essere il regno di Dio ed è stato punito severamente con la distruzione e la deportazione in terra impura e in regioni pagane; ma nell'era escatologica il Signore ricostruirà il suo regno, purificando e rinnovando il suo popolo per renderlo fedele alla sua parola, all'alleanza di pace, per mezzo del re-pastore, il messia davidico (Ez 37,23-26). In quest'epoca messianica i timorati di Dio, ossia

i pagani che osservano i precetti del Signore onorando il suo Nome, parteciperanno al privilegio d'Israele, divenendo proprietà di Dio, membri del suo regno (Ml 3,16s).

4. IL REGNO NELLA LETTERATURA DEL TARDO GIUDAISMO - Negli ultimi secoli della storia d'Israele, dinanzi alle disavventure della monarchia e alla distruzione del regno davidico, parallelamente ai movimenti nazionalistici che continuavano a sognare un futuro regno messianico terreno dalle forti tinte politiche e guerriere, si affermò, soprattutto nelle correnti religiose apocalittiche, una diversa concezione del regno di Dio, in chiave più spirituale, quasi celeste.

Così nello stadio finale della rivelazione veterotestamentaria assistiamo al formarsi di due concezioni del regno, assai diversificate: da una parte le sette più politicizzate alimentano la speranza della restaurazione del regno davidico, quale frutto di sanguinose guerre sante, nelle quali gli oppressori d'Israele saranno sconfitti e annientati per sempre; dall'altra, i movimenti più spirituali del popolo eletto invitano a guardare il cielo, inculcando l'idea di un futuro regno divino spirituale ultraterreno.

a. *Il regno messianico in chiave politica* - Nella fase ultima della rivelazione biblica si afferma e si diffonde una concezione politica e terrena del regno di Dio. L'attesa popolare era orientata verso un messianismo nazionalistico, contrassegnato non solo dalla pace, frutto della sconfitta dei nemici d'Israele, ma anche dall'abbondanza di tutti i beni, dalla fertilità della terra, dalla fecondità e dalla longevità. Il regno messianico quindi appare di ordine temporale. Nei libri dei Maccabei troviamo simile ideologia: il regno di Dio è una realtà terrena e deve essere instaurato con la violenza, armandosi e organizzandosi militarmente per combattere contro i nemici d'Israele che hanno distrutto la monarchia davidica e reso schiavi gli ebrei.

Tale mentalità affiora anche nei vangeli. I figli di Zebedeo, quando chiedono a Gesù di sedere uno alla sua destra e uno alla sua sinistra (Mc 10,37), certamente sono imbevuti di un messianismo regale politico di carattere trionfalistico; non a caso nella redazione del primo evangelista è adoperato esplicitamente il termine 'regno' del Cristo (Mt 20,21). In una delle tentazioni il diavolo fa balenare al profeta di Nazareth il fascino del messianismo mondano che consiste nel dominio su tutti i regni della terra (Mt 4,8s e par.). Parimenti la domanda degli apostoli al Signore risorto, se stava per ricostruire il regno d'Israele (At 1,6), risente di tale concezione trionfalistica di un messianismo regale politico. Anche il quarto evangelista lascia trasparire simile attesa popolare di un regno messianico terreno nella reazione entusiastica della folla al segno della moltiplicazione dei pani e nel tentativo di rapire Gesù per proclamarlo re (Gv 6,14s).

Gli antichi documenti letterari del giudaismo, scritti tra la fine dell'era veterotestamentaria e l'inizio della nostra, spesso illustrano con eloquenza tale concezione di un regno messianico politico imposto con la violenza e le armi. In merito basti rimandare a qualche passo dell'opera pre-cristiana dei *Salmi di Salomone* (cf. 17,23-51) o della *Regola della guerra* di Qumran (cf. 6,6; 19,5-8).

b. *Il regno celeste* - Negli scritti apocalittici del tardo giudaismo è messa in evidenza la dimensione ultraterrena e celeste del regno: esso sarebbe stato inaugurato con il giudizio di Dio, dopo la punizione e l'annientamento dei malvagi e degli empi. Il regno di Dio non è più concepito come una realtà terrena e intramontana; si tratta di un ordine nuovo che sarà instaurato alla fine dei tempi, allorché il Signore farà giustizia ai suoi fedeli e distruggerà gli empi, inaugurando il suo dominio regale che sarà fonte di felicità e di vita eterna per il suo popolo. Il libro della Sapienza lascia trasparire tale concezione del regno di Dio. Con il giudizio del Signore sarà instaurata l'era felice della gloria per i giusti, anche se costoro sulla terra furono torturati; gli empi invece, che hanno disprezzato i santi e sono vissuti da ribelli, subiranno un tremendo castigo (Sap 3,1-10). Anzi i giusti saranno premiati con la vita eterna e con il dono di una

splendida corona (Sap 5,15s).

Le visioni di Daniele non di rado hanno per oggetto l'instaurazione del regno di Dio. La finale del sogno fatto da Nabucodonosor sulla grande statua dai piedi d'argilla, dal veggente ebreo è spiegata in rapporto all'inaugurazione del regno escatologico (Dn 2,44). La visione celeste del Vegliardo che dona al Figlio dell'uomo il regno eterno, illustra con eloquenza il carattere ultraterreno e trascendente del regno messianico. L'Altissimo infatti in questa scena è descritto come il giudice supremo che siede sul suo terribile trono davanti alla corte celeste per esaminare il comportamento degli uomini al termine della storia (Dn 7,9ss). In quest'atto finale e supremo è inaugurato il regno escatologico per mezzo di quel personaggio celeste che è il Figlio dell'uomo (Dn 7,13s). Con il giudizio divino alla fine dei tempi, quindi, sarà instaurato il regno eterno e universale del Signore su tutti i popoli e su tutti gli imperi (Dn 7,26s).

Negli antichi scritti apocalittici giudaici, quali il *Primo libro di Enoch,* l'*Assunzione di Mosè* e il *Quarto libro di Esdra,* troviamo un'analoga concezione escatologico-celeste del regno. Nell'era finale della storia umana, dopo l'annientamento dei re e dei sovrani terreni, i giusti regneranno nella gloria (*/ Enoch* 38,5) guidati dal messia, l'eletto di Dio che siede sul trono celeste; il Signore infatti farà dimorare il suo consacrato fra i santi e trasformerà il cielo in una luce eterna e in una felicità senza fine, facendovi abitare i suoi eletti, dopo averne vietato l'ingresso ai peccatori e agli empi (*Enoch* 45,3-5). Allora i giusti vivranno nello splendore del sole e gli eletti nella luce della vita eterna (*1 Enoch* 58,3). Tale glorificazione nel regno di Dio avverrà nella Gerusalemme celeste, allorché Israele salirà in alto e Dio lo collocherà nel firmamento; da queste altezze delle stelle saranno visti gli empi giacere nei tormenti dell'inferno (*Assunzione di Mosè* 10,8ss).

c. *Prendere su di sé il giogo del regno dei cieli* - Nella letteratura giudaica antica, soprattutto negli scritti rabbinici, troviamo un altro interessante elemento, già riscontrato in alcuni libri dell'AT: la necessità di osservare gli impegni della *tórah,* tema espresso con la frase «prendere su di sé il giogo del regno dei cieli» (cf. *Berakót,* M. 2,2; *2 Enoch* 34,1). Con tale locuzione l'ebreo riconosce la signoria di Dio e si sottomette alla sua legge, considerata norma di vita, per diventare membro del regno, ossia per partecipare allo stato di amicizia e di grazia con l'artefice della salvezza e della felicità piena, godendo dell'abbondanza dei suoi beni. Inoltre l'espressione rabbinica in esame insinua anche la libera scelta dell'uomo e l'invito al credente di non rigettare tale giogo. Solo gli empi infatti se lo scrollano di dosso, avviandosi però verso la perdizione (2 *Enoch* 48,8s). L'impegno costante nell'osservanza delle clausole del patto sinaitico, ossia nella pratica di tutte le prescrizioni della legge mosaica, è fonte di vita e di benessere.

Il profeta di Nazareth considera troppo pesante il giogo delle imposizioni ingiunte dagli scribi e dai farisei: esse affaticano e opprimono; solo la legge del suo vangelo, il vangelo del regno (Mt 4,23; 9,35; 24,14), si presenta come giogo dolce, amabile e leggero (Mt ll,28ss). Paolo di Tarso, in particolare, presenta la legislazione mosaica, con speciale riferimento all'imposizione della circoncisione, come un giogo di schiavitù (Gal 5,1); mentre Luca fa proclamare da Pietro, nel concilio di Gerusalemme, che la *tórah* deve essere ritenuta un giogo pesantissimo, perché nessun ebreo lo potè mai portare (At 15,10).

II - L'ANNUNCIO DEL REGNO — Le precedenti ricerche hanno insinuato il peso e l'incidenza non comune del regno divino nella rivelazione veterotestamentaria e negli antichi scritti giudaici; esse inoltre mostrano l'orientamento messianico ed escatologico di questa tematica: Jhwh instaurerà il suo regno alla fine dei tempi per mezzo del suo eletto, il Cristo; la monarchia davidica è stata solo un'anticipazione e si presenta come un segno imperfetto del futuro regno messianico, nel quale finalmente saranno stabilite per sempre e in modo perfetto la pace, la felicità, la giustizia e la vita.

Gesù di Nazareth apre la sua predicazione, proclamando il compimento del tempo escatologico e annunziando l'imminente irruzione del regno sulla terra;

anzi, secondo il primo evangelista, perfino il precursore del Cristo comunica tale lieta novella: «Convertitevi, poiché vicino è il regno dei cieli!» (Mt 3,2).

1. NEL VANGELO DI MARCO - A livello storico sembra poco verosimile che la predicazione di Giovanni Battista abbia avuto come oggetto esplicito l'approssimarsi del regno; il più arcaico dei sinottici ignora tale elemento, mentre c'informa che il precursore proclamava il battesimo della conversione (Mc 1,4) e l'imminente venuta del messia (Mc l,7ss). Per il secondo evangelista la proclamazione dell'approssimarsi del regno è stata fatta dal profeta di Nazareth (Mc 1,15). In realtà l'annuncio del regno di Dio forma l'oggetto principale della predicazione di Gesù.

a. *Il regno è vicino!* - In Mc 1,15 sono riportate le prime parole del Cristo nel contesto dell'inizio del suo ministero (Mc l,14ss). Il profeta di Nazareth proclama l'approssimarsi del regno, perché il tempo della fine è compiuto; in tale situazione escatologica bisogna convertirsi, credendo al vangelo. Il *kairós,* infatti, indica la fase ultima della storia salvifica, conclusa con la fine di questo mondo (Mc 13,33; Lc 21,8) e aperta con la predicazione del regno (Mc l,14s). I missionari del Cristo dovranno proclamare l'approssimarsi di tale regno salvifico (Mt 10,7; Lc 10,9.11). Quindi anche con la predicazione dei primi discepoli il regno di Dio non è ancora giunto, anche se si è avvicinato.

Qui con grande probabilità il regno di Dio indica l'atto conclusivo della storia, con il ritorno del Cristo nella potenza del Padre per giudicare tutti gli uomini e instaurare il regno celeste. Il passo di Mc 8,38-9,1 (e par.) appare in merito molto chiaro, perché in esso la venuta del regno di Dio è associata strettamente con la venuta del Figlio dell'uomo nella gloria del Padre accompagnato dagli angeli santi, alla fine del tempo. Con la sua passione, morte e risurrezione Gesù entra nel regno di Dio (Mc 14,25 e par.), nel quale sarà rivestito della gloria e della potenza del Padre (Mc 8,38). Si tratta quindi del regno celeste, nel quale entrerà chi su questa terra si fa violenza per reprimere gli istinti cattivi (Mc 9,47). Qui il regno di Dio equivale alla vita eterna, come indica con chiarezza il parallelismo sinonimico tra questo versetto e i precedenti (Mc 9,43.45), dove è adoperata l'espressione simile «entrare nella vita (eterna)». In questo regno celeste molto difficilmente entreranno i ricchi (Mc 10,23ss e par.). Con la sua predicazione il profeta di Nazareth richiama l'attenzione dei suoi uditori sull'inaugurazione della fase finale della storia e quindi dell'approssimarsi del glorioso regno di Dio, che sarà instaurato definitivamente con il giudizio ultimo.

b. *Conoscere il mistero del regno* - Nel discorso delle parabole Gesù illustra la realtà del regno con similitudini, oscure per gli increduli, ma spiegate ai discepoli (Mc 4,3ss.26ss. 30ss). Al termine della prima parabola, quella del seminatore (Mc 4,3ss), il Cristo dichiara ai "dodici" amici: «A voi è stato dato il mistero del regno di Dio, ma per quelli che sono fuori tutto avviene in parabole» (Mc 4,11; cf. par.). Questo mistero del regno concerne il significato della parabola che illustra simbolicamente la sorte della "parola" nelle differenti classi di uditori, come è spiegato dal Maestro (Mc 4,14ss e par.). Nelle due seguenti parabole il regno di Dio è illustrato dalla crescita spontanea, quasi automatica (in greco: *automàts),* del seme fino alla maturazione (Mc 4,26ss) e dalla straordinaria espansione di questa realtà divina, così piccola, che diventa tanto grande, come il granellino di senapa che si trasforma in albero (Mc 4,30ss).

In queste parabole il regno indica una realtà divina presente, in rapporto con la parola del vangelo proclamato da Gesù; chi semina la parola di Dio, infatti, è il profeta di Nazareth; gli uditori sono gli ebrei in ascolto, non tutti ben disposti verso la predicazione del Cristo (Mc 4,14ss). Questo seme della "parola" contiene una forza divina intrinseca e quindi si sviluppa da solo (Mc 4,26ss), anzi cresce in modo straordinario, suscitando ammirazione (Mc 4,30ss). Perciò il regno si identifica con la potenza di Dio, presente nella parola del vangelo; si tratta di una forza divina che si impone da sé, facendo irruzione sulla terra e diffondendosi in modo straordinario in virtù della carica dinamica della sua potenza divina. Questa realtà quindi è misteriosa e portatrice di salvezza, come il suo autore; per tale ragione Gesù la presenta come mistero del regno di Dio (Mc

i

4,11 e par.).

I vangeli parlano del mistero solo in questo contesto, mentre nelle lettere paoline lo incontriamo più di frequente. In Rm 11,25 indica lo sconcertante disegno salvifico divino sull'indurimento degli ebrei nell'incredulità per rendere possibile la salvezza dei pagani, mentre nella dossologia finale di questa lettera (Rm 16,25s) e in altri passi dell'epistolario paolino (cf. Ef l,9s; 3,3s.9s; Col l,26s) si riferisce all'economia del piano salvifico taciuto o nascosto per lunghi secoli e ora rivelato per mezzo di Gesù Cristo [Mistero III,3-4],

In Ef 6,20 ricorre l'espressione "il mistero del vangelo", mentre nella lettera ai Colossesi il mistero di Dio sembra identificato con il Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza (Col 2,2s) e che l'apostolo vuole annunziare (Col 4,3). Questi ultimi passi ci aiutano a penetrare il significato del mistero del regno (Mc 4,11); si tratta infatti di una realtà divina arcana che Gesù illustra e spiega ai suoi amici, mentre agli estranei è proposta in un linguaggio parabolico e oscuro, affinché non si aprano alla luce del vangelo e si convertano (Mc 4,12 e par.). Come il mistero dell'economia salvifica incentrata nel vangelo, ossia nel Cristo, è stato manifestato ai credenti, così il mistero del regno è svelato ai discepoli: esso infatti è costituito dal seme divino della "parola", proclamata dal profeta di Nazareth, che opera la salvezza di quanti l'accolgono, portando frutti di vita eterna (Mc 4,20 e par.).

Il regno di Dio deve essere accolto con la semplicità e l'umiltà caratteristiche dei bambini (Mc 10,15). Gli scribi con i farisei e quanti rifiutano la predicazione e la persona di Gesù, sono costituzionalmente incapaci di capire e di accogliere il mistero del regno: l'orgoglio e l'autosufficienza impediscono loro di aprirsi alla luce divina che emana dal vangelo e quindi di convertirsi e di entrare nella vita eterna. Aderendo al messaggio proclamato dal Cristo, l'uomo è penetrato e pervaso dalla forza straordinaria di questo seme divino, quindi permette a tale germe di portare frutti copiosi nel suo cuore. In questo modo l'azione salvifica della "parola" si rende presente e operante sulla terra, per mezzo degli ascoltatori attenti che l'accolgono con docilità e semplicità.

c. *Benedetto il regno che viene!* - Durante l'ingresso messianico di Gesù nella città di Gerusalemme la folla entusiasta acclama l'avvento del regno nella persona del Cristo (Mc 11,9s e par.). Mentre nel terzo e nel quarto Vangelo la benedizione degli astanti ha per oggetto il re (d'Israele) che viene nel nome del Signore, solo Marco parla del regno che viene, posto in parallelo con colui che viene; l'acclamazione del popolo infatti nel secondo Vangelo è formata da un chiasmo, come mostra il testo strutturato:

A OSANNA!
B *Benedetto colui che viene* nel nome del Signore!
B' *Benedetto il regno che viene,* del padre nostro Davide!
A' OSANNA nei (cieli) altissimi!

La corrispondenza fra i due elementi centrali mostra che il messia (colui che viene nel nome del Signore) inaugura il regno, anche se gli ebrei lo intendono in senso politico, quale restaurazione della monarchia davidica.

L'elemento interessante nella redazione di Marco lo rileviamo nell'avvento del regno: con l'ingresso messianico di Gesù il regno di Dio è presente sulla terra e incomincia a manifestarsi. In tal modo la preghiera del discepolo: «*Venga* il tuo regno!» (Mt 6,10 e par.), inizia ad essere esaudita dal Padre, perché «il regno *viene*» (Me 11,10), fa irruzione nel mondo con la persona del Cristo.

Il messia inaugura il regno di Dio, allorché prende possesso della città santa e purifica il tempio, scacciandone i mercanti e gli altri profanatori (Mc 11,15s e par.), quindi esplica la sua attività didattica, suscitando l'ammirazione del popolo giudaico (Mc 11,18.27ss; 12,37ss) e perciò mostra concretamente l'avvento del regno legato alla persona del messia. La retta dottrina da Marco è presentata come un segno del regno: lo scriba che risponde correttamente, confermando l'insegnamento di Gesù, dal Maestro è considerato vicino al regno di Dio (Mc 12,34). Del resto il profeta di Nazareth insegna nella sinagoga o nel tempio con autorità, contrapponendosi alla dottrina degli scribi e suscitando

l'ammirazione delle folle (Mc l,21s; 12,35ss); in tal modo egli insinua di essere il Cristo che inaugura sulla terra il regno di Dio.

d. *Dimensione presente e futura del regno* - In verità Marco considera il regno di Dio non solo come sinonimo di vita eterna, quindi non lo presenta soltanto in prospettiva escatologico-futura, ma lo ritiene già inaugurato in questo mondo con la predicazione e l'opera salvifica del messia. Il regno perciò è una realtà complessa, perché appare insieme celeste e terrestre; si tratta infatti della presenza salvifica o signoria di Dio che fa irruzione tra gli uomini: il re immortale dei secoli per mezzo del suo Cristo agisce ed opera efficacemente su questa terra, fa sentire il suo benefico influsso divino nell'umanità, con lo scopo di invitarla e prepararla all'ingresso nella gloria del cielo, alla felicità perfetta della vita eterna.

Il *lóghion* del Signore riportato in Mc IO, 14s contiene una sintesi di questi due elementi, perché Gesù qui parla del regno come di una realtà insieme presente e futura. In effetti il Maestro insegna che, per entrare nel regno di Dio, bisogna accoglierlo con l'atteggiamento spirituale dei bambini, perché esso appartiene ai bambini. L'espressione "entrare nel regno" significa chiaramente entrare nella vita eterna; lo abbiamo già constatato. Si tratta quindi dell'ingresso nella gloria del Padre dopo la morte; il Maestro perciò si riferisce palesemente alla dimensione futura del regno.

Ma questa realtà divina deve essere accolta fin d'ora, imitando la semplicità dei bambini (Mc 10,15); quindi il regno di Dio è presente, perché può essere accolto o rigettato, come avviene per il seme della "parola" (Mc 4,20). In verità il vangelo proclamato dal Cristo contiene in germe il regno, come abbiamo già mostrato. Perciò il regno di Dio è un'entità salvifica, insieme presente e futura: si tratta infatti dell'azione regale del Signore che opera la salvezza dei credenti. Con la venuta del messia questa presenza salvifica divina fa irruzione sulla terra e incomincia a portare frutti di vita eterna, come un seme che si sviluppa e cresce; ma la piena maturazione e manifestazione di questo germe divino della parola evangelica avverrà dopo la morte e alla fine del tempo, quando il discepolo del Cristo entrerà nella vita eterna e sarà rivestito della gloria celeste.

2. NEGLI SCRITTI DEL TERZO EVANGELISTA - Luca nei suoi due libri tratta frequentemente il tema del regno di Dio, soprattutto nel Vangelo. Si rilevi in merito un dato statistico: mentre Marco adopera il termine *basitela* 20 volte, nel terzo Vangelo questo sostantivo ricorre 46 volte e negli Atti è usato otto volte. La frequenza appare indice d'interesse o di gradimento.

a. *Il regno messianico* - Uno degli elementi più caratteristici della teologia lucana è la sensibilizzazione al tema del regno messianico fin dal vangelo dell'infanzia. L'angelo del Signore infatti annunzia alla Vergine Maria che suo Figlio erediterà il trono di Davide, suo padre, e regnerà sulla casa di Giacobbe, anzi il suo regno non avrà mai fine (Lc l,32s).

In queste parole sono riecheggiati gli oracoli messianici sull'eccezionale discendente del re Davide (2Sam 7,12ss; Is 9,6) e sul Figlio dell'uomo nella visione di Daniele (Dn 7,14), dove è preannunciato l'eterno regno del consacrato del Signore. Il Figlio della Vergine realizzerà in pieno tali profezie. Non a caso questi, mentre stava per fare l'ingresso nella città di Davide, dalla moltitudine dei discepoli è acclamato come il re messianico che viene nel nome del Signore (Lc 19,38), cioè come il Cristo, data la citazione esplicita del salmo messianico 118 (v. 26). Inoltre il profeta di Nazareth, allorché dai capi fu condotto al pretorio e accusato di proclamarsi Cristo re, non rigettò tale imputazione, anzi rispose affermativamente a Pilato che lo interrogava se fosse lui il re dei giudei (Lc 23,2s). La causa della sua crocifissione e morte fu la sua regalità messianica (Lc 23,38 e par.).

Gesù, Figlio della Vergine Maria, ha instaurato sulla terra il regno di Dio, del quale il regno davidico era stato segno; egli infatti non solo proclamò la buona novella della libertà e della salvezza ai poveri (Lc 4,16-21) e annunziò il regno di Dio nelle contrade della Palestina, ma lo inaugurò con la sua passione, morte e risurrezione (Lc 22,16.18).

i

b. *L 'annunzio del regno* - Il profeta di Nazareth è il re messia che deve innanzi tutto proclamare il regno di Dio: lo scopo principale della sua predicazione consiste nell'annunziare questa realtà divina (Lc 4,43; 8,1; 9,11). In questi tre passi troviamo tre espressioni caratteristiche della redazione lucana, non reperibili nei testi paralleli degli altri evangelisti; esse presentano il ministero di Gesù come un impegno nell'annunziare il regno di Dio. La fonte di Lc 4,43 riporta queste espressioni del Maestro: «Andiamo altrove, affinché predichi anche là» (Mc 1,38); il terzo evangelista modifica la frase nel modo seguente: «Io devo annunziare il regno di Dio anche in altre città», indicando chiaramente che l'oggetto della predicazione del Cristo è il regno e insinuando che la lieta novella da lui proclamata contiene il regno di Dio. In un altro passo redazionale, che però trova un buon parallelo in Mt 9,35, il nostro evangelista descrive l'attività missionaria di Gesù, presentandola come un proclamare e un annunziare il regno di Dio nelle città e nei villaggi della Galilea (Lc 8,1). Nell'introduzione al racconto della moltiplicazione dei pani Luca trasforma la sua fonte che parla genericamente dell'insegnamento del Maestro (Mc 6,34), specificando che si trattava dell'annunzio del regno di Dio (Lc 9,11). Quindi la predicazione del Cristo, secondo il terzo evangelista, è caratterizzata dall'annunzio del regno, perché contiene tale messaggio: il profeta di Nazareth parla del regno di Dio, perciò il suo vangelo è il vangelo del regno.

Il ministero di Gesù è specificato dall'annunzio del regno di Dio, mentre l'economia veterotestamentaria giunge fino a Giovanni Batista; in un *lóghion* del Signore, caratteristico del terzo Vangelo, infatti troviamo queste espressioni del Maestro: «La legge e i profeti arrivano fino a Giovanni; da allora in poi il regno di Dio viene annunziato» (Lc 16,16). Il passo parallelo di Mt 11,12, pur contenendo molte parole simili, ha un senso molto diverso, in quanto presenta il regno dei cieli come oggetto di violenza. Quindi solo per Luca qui l'annunzio del regno è l'elemento caratterizzante della predicazione del Cristo, per cui la sua parola è incentrata nel regno di Dio, contiene questa realtà divina. Lo scopo della missione profetica di Gesù consiste nel proclamare la lieta novella del regno, perciò l'evangelo del Cristo è l'evangelo del regno.

In effetti la locuzione «annunziare il regno» negli scritti lucani equivale alle frasi «annunziare la parola (del Signore)» (At 8,4; 15,35), «annunziare il Signore Gesù Cristo» (At 5,42; 8,35; 11,20). In merito appare particolarmente significativa la corrispondenza tra l'espressione «annunziando *la parola*» (At 8,4) e «annunziava *intorno al regno di Dio»* (At 8,12). In modo analogo la frase «proclamare il regno» (Lc 8,1; 9,2; At 20,25; 28,31) appare sinonima delle locuzioni «proclamare il Cristo» (At 8,5), «proclamare Gesù» (At 9,20; 19,13). Per Luca il regno di Dio simboleggia la "parola". In merito appare molto significativa la spiegazione della parabola della semente nella redazione del terzo Vangelo, perché solo Luca identifica il seme con la parola di Dio (Lc 8,11). Ora, anche per il nostro evangelista le parabole simboleggiano i misteri del regno di Dio (Lc 8,10), quindi il regno indica la parola proclamata dal profeta di Nazareth, ossia la lieta novella della salvezza, il vangelo. Anzi questo messaggio contiene il Signore Gesù, il quale è il centro dell'annunzio evangelico.

c. *L'oggetto della missione: l'annuncio del regno* - Se gli altri sinottici insegnano chiaramente che gli inviati del Cristo debbono proclamare soprattutto l'imminente irruzione del regno sulla terra, Luca accentua fortemente questo elemento, anzi negli Atti spesso presenta l'azione missionaria dei discepoli come un annunzio del regno di Dio. Questa dottrina forma uno degli elementi più caratteristici della teologia del terzo evangelista.

Luca innanzi tutto insegna che il profeta di Nazareth ha associato alla sua missione di proclamare il regno non solo i "dodici", ma anche i settantadue discepoli. Per quanto concerne l'invio del primo gruppo di amici più intimi, il terzo evangelista concorda sostanzialmente con Matteo, però nella redazione lucana rileviamo un elemento caratteristico che conferma le precedenti riflessioni sul contenuto del regno, perché, mentre secondo Matteo i missionari debbono proclamare: «Il regno dei cieli è vicino!» (Mt 10,7), per il terzo

evangelista i “dodici” sono inviati a proclamare il regno di Dio (Lc 9,2), insinuando che esso è già presente nella parola del vangelo. Tuttavia, nella missione dei settantadue discepoli, costoro debbono annunziare l’approssimarsi del regno (Lc 10,9.11). Probabilmente tale variante nell’invio del secondo gruppo, senza parallelo negli altri vangeli, è dovuta all’allusione alla futura missione tra i pagani. Infatti il numero 72, secondo Gen 10, indica tutti i popoli della terra; quindi nell’invio dei “settantadue” avremmo un’anticipazione profetica dell’evangelizzazione delle genti. In tale ipotesi bisogna parlare del-l’approssimarsi del regno, perché durante l’esistenza terrena di Gesù i pagani non furono evangelizzati, però anche costoro ormai non erano lontani dall’ascoltare e dall’accogliere la parola del regno.

L’incombenza principale del discepolo di Cristo deve essere quella di annunziare il regno di Dio, lasciando ai morti la cura di seppellire i loro morti (Lc 9,60). In questo *lóghion* del Signore, esclusivo del terzo Vangelo, rileviamo non solo il linguaggio forte e paradossale proprio del radicalismo lucano, ma anche il valore supremo dell’annunzio del regno: tale impegno deve occupare il primo posto nell’ordine dei valori. Chi dà la preferenza ad altri doveri umani, non si mostra degno del regno (Lc 9,62), ossia della vita eterna, della gloria celeste.

Dopo l’ascensione del Signore i primi discepoli si sono impegnati seriamente nell’annunziare il regno di Dio; gli Atti degli Apostoli descrivono dettagliatamente l’evangelizzazione del mondo operata dalla chiesa e non di rado Luca, in questo suo secondo libro, adopera l’espressione «evangelizzare il regno» per indicare l’attività missionaria dei credenti: del diacono Filippo (At 8,12) e del grande apostolo dei pagani, Paolo di Tarso (At 19,8; 20,25; 28,23.31). Come abbiamo già rilevato, questa locuzione in At 8,12 è parallela all’analoga frase di At 8,4, dove Luca in un breve sommario descrive l’attività missionaria dei discepoli fuggiti dalla Giudea a causa della persecuzione: costoro annunziavano la parola di Dio, che evidentemente indica il vangelo. In modo analogo Filippo annunziava ai samaritani il regno di Dio, ossia la lieta novella della salvezza, incentrata nel Signore Gesù Cristo (At 8,12). Ancor più chiaramente in At 19,8 l’annunzio del regno indica il vangelo, perché qui Paolo si rivolge ai giudei di Efeso e cerca di persuaderli sulla via del Signore, ossia sulla nuova dottrina cristiana (At 19,9). Analogo contesto è reperibile per At 28,23, perché qui è descritta l’azione missionaria del grande convertito di Damasco a favore dei suoi correligionari di Roma, anzi qui la testimonianza di Paolo al regno è spiegata con il suo tentativo di persuadere gli ebrei su Gesù, partendo dalla legge di Mosè e dai profeti. Perciò appare inequivocabile il significato cristologico del regno di Dio, in quanto indica l’annunzio evangelico.

Nel suo testamento spirituale (il discorso di Mileto) l’infaticabile apostolo dei pagani sintetizza la sua attività missionaria come un annunzio del regno: «Voi tutti, tra i quali sono passato annunziando il regno di Dio» (At 20,25). Evidentemente Paolo ha proclamato il Signore Gesù, ha predicato il suo messaggio tra le genti; l’annunzio del regno, quindi, indica la proclamazione del vangelo. Il libro degli Atti è chiuso dal sommario sull’attività missionaria dell’apostolo dei pagani con due espressioni parallele che siglano l’equivalenza tra la predicazione del regno e la dottrina sul Signore Gesù. Paolo infatti a Roma per due anni, dal suo arrivo in questa metropoli, accoglieva tutti,
«proclamando *il regno di Dio* e insegnando *le cose sul Signore Gesù Cristo*» (At 28,31).

In tal modo la missione evangelica incentrata nel regno, partita dalla Galilea, ha raggiunto gli estremi confini della terra, dopo essere passata dalla Giudea e dalla Samaria nelle regioni pagane dell’Asia Minore e della Grecia.

d. *regno appartiene ai poveri e ai bambini* - Il secondo evangelista ci ha già insegnato che il regno di Dio è di quanti somigliano ai bambini, ossia mostrano la stessa semplicità, umiltà e fiducia dei bambini (Mc 10,14s; sopra II, 1 b). Luca accoglie in pieno tale dottrina, riportando alla lettera questa sua fonte, accontentandosi di aggiungere una semplice congiunzione “e” (greco: *kar,* Lc 18,16s). Parimenti il terzo evangelista riproduce in forma sostanzialmente

identica il testo di Mc 10,23.25 sulla estrema difficoltà, per i ricchi, di entrare nel regno di Dio: è più facile a un cammello entrare per la cruna di un ago che a un ricco entrare nel regno di Dio (Lc 18,24s).

L'elemento nuovo nel terzo Vangelo concerne la felicità dei poveri, perché ad essi appartiene il regno di Dio (Lc 6,20). Veramente anche il primo evangelista riporta una beatitudine simile (Mt 5,3), però qui, come vedremo, sono proclamati felici i poveri nello spirito, ossia gli umili che confidano solo in Dio e non nelle ricchezze del mondo. Invece il Cristo lucano dichiara beati i poveri in senso sociale, cioè quelli che non hanno il pane per sfamarsi e piangono nella miseria (Lc 6,20s); costoro infatti sono contrapposti ai ricchi, ai gaudenti, agli epuloni, contro i quali Gesù scaglia terribili "guai!" (Lc 6,24s). Questi poveri sono i discepoli del Cristo (Lc 6,20a) che vivono come il loro Maestro nella povertà [IV, 2 d] più completa; essi sono rappresentati dal povero Lazzaro in antitesi con il ricco epulone (Lc 16,19ss).

I poveri sono proclamati felici, perché il regno è loro proprietà; «Beati (voi), o poveri, perché vostro è il regno di Dio!» (Lc 6,20b). Il luogo o stato della felicità piena è riservato ai poveri; qui infatti essi saranno saziati di ogni bene e godranno in modo perfetto (cf. il simbolo del "ridere"; Lc 6,20s). Come il povero Lazzaro dopo la morte dagli angeli fu condotto nel seno di Abramo, cioè nella felicità piena (Lc 16,22s.25), così i discepoli del Cristo, se poveri, sono di diritto membri del regno ed entreranno nella vita eterna, il paradiso, come il buon ladrone (Lc 23,43).

e. *Regno futuro* - Anche per Luca il regno ha una dimensione futura; anzi il terzo evangelista accentua fortemente questo aspetto. Nel *lóghion* del Signore, esclusivamente lucano, sulla sequela radicale (Lc 9,62), è affermato che non è degno del regno di Dio chi mette mano all'aratro e si volta indietro. Abbiamo qui un'allusione trasparente alla gloria del cielo. Appare chiarissimo il significato escatologico futuro de) regno nelle espressioni conclusive del breve discorso sulla porta stretta, nelle quali è descritto il giudizio, allorché gli operatori d'ingiustizia saranno condannati all'infelicità, pur vedendo i patriarchi e i profeti, assieme ai pagani giusti, nel regno di Dio (Lc 13,28s). Evidentemente il regno qui indica la gloria e la felicità del paradiso, dove si vivrà nella gioia eterna, partecipando al banchetto celeste (cf. Lc 14,15). In questo regno beato, preparato da Gesù per i suoi discepoli fedeli e perseveranti, si mangerà e si berrà alla tavola del Signore, seduti su troni (Lc 22,29s), linguaggio simbolico che esprime la felicità perfetta e la comunione piena con il Signore nella gloria del cielo. Si noti che questi ultimi passi, come anche quello di Lc 13,28, sono redazionali; invece le frasi sulla difficoltà, per i ricchi, di entrare nel regno di Dio (Lc 18,24s), sono riportate anche dagli altri due sinottici.

Tale significato escatologico futuro del regno appare con chiarezza nell'esortazione di Paolo ai discepoli della Galazia meridionale, convertiti da poco: costoro debbono rimanere stabili nella fede, perché solo attraverso molte tribolazioni si può entrare nel regno di Dio (At 14,22). Come il Cristo dovette soffrire i dolori della passione e della morte per entrare nella sua gloria (Lc 24,26), così i credenti possono partecipare alla felicità eterna del regno celeste per mezzo della perseveranza nella fede, anche nei momenti di prova, di dolore e di difficoltà (cf. Lc 8,15).

Nel passo esclusivamente lucano che riporta la supplica del buon ladrone a Gesù morente di ricordarsi di lui quando tornerà sulla terra alla fine dei tempi per inaugurare il suo regno messianico (Lc 23,42), è insinuata fortemente la dimensione escatologico-futura del regno. Nel discorso escatologico, dopo aver descritto il ritorno del Figlio dell'uomo al termine degli sconvolgimenti cosmici (Lc 21,25ss e par.), il terzo evangelista, parlando dei segni precursori della fine (Lc 21,29ss e par.), con un tocco redazionale presenta l'inaugurazione dell'ordine nuovo come un approssimarsi del regno (Lc 21,31), nel quale i credenti saranno definitivamente redenti (Lc 21,28), ossia sperimenteranno la salvezza eterna. Si osservi infatti la corrispondenza tre le due frasi:
«Si avvicina *la vostra redenzione*».*(v. 28),«È vicino* il regno di Dio*» (v. 31).*

Quindi il regno escatologico celeste sarà inaugurato con il ritorno del Figlio dell'uomo, allorché sarà instaurato il nuovo ordine della gloria indefettibile nella vita eterna.

Gli apostoli ritengono che, dopo la sua risurrezione, Gesù stia per inaugurare questo regno messianico, perché di esso parla il Signore nelle sue apparizioni prima dell'ascensione (At 1,3); costoro però dal Maestro sono ammoniti che il tempo dell'inizio di tale evento sta in potere del Padre, tuttavia non sarà imminente, perché prima è necessaria la diffusione del vangelo fra tutti i popoli (At 1,6-8). Solo allora il Cristo glorioso ritornerà sulla terra (At 1,11) per inaugurare il regno di Dio in pienezza.

f. *Regno presente* - Il terzo evangelista ci parla frequentemente del regno di Dio anche come di una realtà presente; in parte lo abbiamo già constatato là dove abbiamo mostrato l'identificazione del regno con la parola del vangelo (sopra b-c). Luca sottolinea molto anche la dimensione presente del regno. Il *lóghion* del Signore sulla sequela (Lc 9,23ss e par.) è concluso dalle espressioni sull'imminente realizzazione del regno di Dio: alcuni dei presenti ne vedranno l'inaugurazione sulla terra (Lc 9,27). Probabilmente il nostro evangelista qui pensa alla nascita della chiesa e alla diffusione o crescita della "parola", la quale contiene il vangelo del regno (cf. At 2,41; 6,7; 12,24). Il regno di Dio infatti somiglia al granello di senapa che cresce e diventa un albero (Lc 13,18s). Esso è presente nel mondo, come il lievito nella massa di farina, per trasformare l'umanità (Lc 13,20s). Per questa instaurazione del regno i discepoli debbono pregare il Padre (Lc 11,2), perché l'accoglienza della parola evangelica o conversione al Cristo è opera di Dio, che apre il cuore (cf. At 16,14). Un segno di tale presenza del regno sulla terra è reperibile nell'azione di Gesù che scaccia i demoni con il dito di Dio (Lc 11,20), ossia con la sua potenza.

Il regno di Dio si rende presente nella persona del messia; esso è contrapposto all'AT (alla legge di Mosè e ai profeti), che giunge fino a Giovanni Battista. Con la predicazione del vangelo ad opera di Gesù è inaugurata l'era del regno, il quale perciò fa irruzione sulla terra (Lc 16,16). Con tale opera evangelizzatrice il regno di Dio è presente in questo mondo, si trova in mezzo alle persone che stanno interrogando il profeta di Nazareth (Lc 17,20s).

Con altrettanta chiarezza è indicata la presenza del regno sulla terra nella versione lucana della risposta di Gesù a Pietro, incentrata nella ricompensa riservata a chi abbandona tutte le persone care e tutti i beni per il regno (Lc 18,29). Qui nella fonte troviamo l'espressione "a causa del vangelo" (Mc 10,29), che il terzo evangelista modifica in "a causa del regno di Dio", insinuando l'equivalenza tra le due espressioni e quindi mostrando la dimensione presente del regno. Questa realtà divina si trova nel lieto messaggio della salvezza proclamato dal Cristo, che ha associato i suoi discepoli a tale funzione, i quali perciò, per esplicare con maggior speditezza la missione evangelizzatrice, debbono abbandonare tutto.

L'introduzione lucana alla parabola delle dieci mine parla dell'instaurazione prossima del regno, che il messia, simboleggiato dall'uomo nobile, sta per operare (Lc 19,11 ss). Nonostante la prospettiva del giudizio finale, propria della parabola, il terzo evangelista qui sovrappone alcuni elementi che invitano a una lettura in chiave messianica, perché riferiti chiaramente alla situazione storica di Gesù, rifiutato dai giudei come re (Lc 19,14) e perciò puniti severamente (Lc 19,27), con una trasparente allusione agii eccidi operati dall'esercito romano in occasione dell'occupazione della Palestina verso la fine degli anni 60 d.C. Questo regno messianico sta per essere inaugurato dal profeta di Nazareth in Gerusalemme (cf. Lc 19,11) con la sua passione, morte e risurrezione.

In effetti Gesù sulla croce mostra di essere il re-messia, non accogliendo la sfida di scendere dal suo patibolo (Lc 23,37.39), ma morendo su di esso per salvare l'umanità peccatrice, della quale il buon ladrone è la primizia (Lc 23,43). *L'oggi* della salvezza qui, come negli altri passi del terzo Vangelo (Lc 4,21; 19,9), ha significato escatologico in prospettiva di realizzazione presente, aperta però al compimento pieno e perfetto nella consumazione finale al termine del

tempo.

g. *Sintesi fra le due dimensioni* - Nonostante la distinzione, spesso assai chiara, tra regno futuro e regno presente, queste due dimensioni si mostrano intimamente connesse; si tratta infatti di un'unica realtà divina, anche se complessa. Il regno è un'entità trascendente: la sua sede naturale è il cielo; si tratta evidentemente della signoria di Dio, della sua presenza, della sua persona. Ora, questo regno divino viene sulla terra, scende in questo mondo, per far sentire la sua azione benefica e salvifica agli uomini e prepararli all'ingresso nella gloria del cielo. Tale nesso intimo nel terzo Vangelo più di una volta è insinuato in passi che contengono le due dimensioni, in quanto si parla del regno in prospettiva futura e insieme presente o viceversa; anzi in alcuni passi non riesce semplice vedere se il nostro autore parli dei- runa o dell'altra.

Nei *lóghia* sulla sequela radicale di Lc 9,60-62 il regno di Dio indica prima il messaggio della buona novella che il discepolo deve annunziare (v. 60) e poi il premio futuro, la vita eterna, della quale non è degno chi mette mano all'aratro e poi si volta indietro (v. 62). Il detto del Signore sui bambini associa intimamente le due dimensioni del regno, perché Gesù dichiara che entrerà nel regno di Dio solo chi lo accoglie come un bambino (Lc 18,17); l'accoglienza del regno evidentemente è una realtà presente, mentre l'ingresso in esso è un evento futuro. La frase immediatamente precedente «di tali persone [simili ai bambini] è il regno di Dio» (Lc 18,16) contiene le due dimensioni insieme, perché indica sia l'accoglienza del vangelo sia la partecipazione al futuro regno celeste.

Nel passo di Lc 12,3 ls il regno è presentato prima come oggetto di ricerca da parte dei discepoli (v. 31) e poi come dono del Padre (v. 32). I credenti non debbono affannarsi per il cibo e il vestito; la loro occupazione primaria deve essere orientata verso gli interessi di Dio: la diffusione della sua parola; tale impegno sarà premiato con l'ingresso nella gloria del regno in cielo. Si tratta quindi di una realtà insieme presente e futura.

Questa doppia prospettiva del regno appare anche nel racconto dell'ultima cena, là dove Gesù afferma che non mangerà più l'agnello pasquale fino al compimento del regno di Dio (Lc 22,16) e non berrà vino fino all'avvento del regno di Dio (Lc 22,18). Questi passi contengono le due dimensioni del regno, perché nel primo troviamo una trasparente indicazione del regno escatologico futuro giunto alla pienezza, mentre nel secondo si parla della venuta di questa realtà divina sulla terra.

Da questi testi risalta la complessità e la ricchezza del nostro tema: il regno significa non solo la realtà divina del cielo, della gloria eterna, della vita beata ossia del paradiso, dove Dio estende in modo pieno e perfetto la sua signoria, fonte di felicità e d'immortalità; ma indica anche la sua irruzione sulla terra mediante l'azione evangelizzatrice e salvifica del Cristo, la quale deve essere continuata dai suoi discepoli, diffondendo la lieta novella della salvezza nel mondo. La chiesa quindi è stata investita della funzione di instaurare il regno di Dio sulla terra, predicando il vangelo a tutti i popoli, per preparare, con tale missione, il futuro regno escatologico, con l'ingresso dei credenti nella gloria del cielo, dove possederanno in pienezza la vita eterna.

3. IL QUARTO EVANGELISTA - Nel Vangelo di Giovanni il profeta di Nazareth parla del regno di Dio o del suo regno solo in due occasioni: nel dialogo con Nicodemo e nella sua risposta al preside romano, che lo interroga sulle sue ambizioni regali. Tuttavia il quarto evangelista accentua fortemente la regalità di Gesù, soprattutto nella rappresentazione del processo romano e nella scena della contestazione della scritta di condanna.

a. *Vedere il regno ed entrarvi* - Nelle prime battute del suo dialogo con Nicodemo il Maestro presenta la nascita dall'alto o dallo Spirito Santo come condizione indispensabile per vedere il regno di Dio (Gv 3,3). Che cosa intende l'evangelista con tale espressione? Si riferisce alla tematica dei sinottici? La locuzione «vedere il regno di Dio» nel NT ricorre solo in questo passo giovanneo, in Mc 9,1 e in Lc 9,27, dove indica l'esperienza della potenza della venuta del regno di Dio sulla terra, ossia l'instaurazione di questo potente regno celeste.

Che in Gv 3,3 l'evangelista parli di un'esperienza personale del regno è insinuato dall'espressione molto simile «vedere la vita» (Gv 3,36). Ora, la vita divina non si vede, ma si possiede, si sperimenta. Quindi «vedere il regno» è una locuzione semitica per indicare l'esperienza vitale di questa realtà divina, ossia l'ingresso nel regno di Cristo fin da questa terra, il possesso della vita eterna e della salvezza per mezzo di Gesù e in lui, il re che rende testimonianza alla verità, ossia rivela le realtà divine.

Data simile accezione semantica della locuzione «vedere il regno», anche la sentenza «entrare nel regno» (Gv 3,5) non può non indicare una realtà presente, anche se presso i sinottici si riferisce all'ingresso nella vita eterna dopo la morte. Abbiamo qui una concretizzazione dell'escatologia anticipata o realizzata. Il quarto evangelista parla dell'ingresso presente nel regno di Dio, ossia nell'ovile, attraverso la porta che è Gesù (Gv 10,ls.9). Per Giovanni il regno di Dio è l'ovile di Dio, nel quale si entra con la fede, accettando e assimilando la verità, cioè la rivelazione del Cristo. Per entrare in questo regno, ossia per sperimentare la vita eterna e la salvezza divina, è necessario nascere dall'alto, essere generati dallo Spirito Santo che deve far spuntare nel cuore del discepolo una fede profonda che orienti l'esistenza verso il Figlio di Dio.

b. *Gesù è il re d'Israele* - Nel quarto Vangelo il regno di Dio acquista una dimensione cristologica fortemente accentuata, perché esso è quasi concentrato nella persona del Figlio di Dio, che è il re d'Israele; tale è la professione di fede formulata da Natanaele (Gv 1,49). Gesù è il re- messia, il "figlio di Davide", come si esprimono i sinottici (cf. Mt 9,27; 20,30s; Me 10,47s). Giovanni però associa la regalità di Gesù alla sua filiazione divina (Gv 1,49). Il profeta di Nazareth ha gradito la professione di fede di Natanaele, perché qui la regalità ha significato prevalentemente religioso; invece si è sottratto alle folle della Galilea che lo volevano proclamare re, allorché la sua regalità fu intesa in senso esclusivamente politico e temporale (Gv 6,14s).

Con il segno dei pani moltiplicati Gesù si è rivelato come il profeta escatologico (Gv 6,1 ss); egli è veramente il personaggio messianico, di cui parla Dt 18,15ss, atteso per la fine dei tempi. 1 galilei però fraintendono tale funzione regale, perché la prendono in chiave politica, quindi tentano di rapire Gesù per farlo re della Palestina (Gv 6,14s). Il profeta di Nazareth è re, ma in senso religioso, in quanto rivela autorevolmente la vita divina (Gv 18,33-38). Anche quando fa l'ingresso solenne nella città del messia ed è acclamalo dalla folla come "il re d'Israele" (Gv 12,13), Gesù è ben conscio che il suo regno non è di questo mondo (Gv 18,36).

c. *La rivelazione suprema della regalità del Cristo* - Nel racconto giovanneo della passione e della morte di Gesù rileviamo una forte accentuazione della sua regalità e nello stesso tempo la presentazione della giusta prospettiva di tale dignità o funzione del Cristo.

Nel dialogo di Gesù con Ponzio Pilato è sviluppato grandemente tale tema: il governatore romano apre l'interrogatorio chiedendo al suo prigioniero se sia il re dei giudei (Gv 18,33); questi risponde dapprima in modo evasivo, per sapere se tale domanda gli sia stata suggerita da altri oppure sia spontanea (Gv 18,34), ma dinanzi alla replica sdegnosa di Pilato chiarisce la natura del suo regno e della sua regalità: essi non sono di carattere politico o mondano, perché trascendono questa terra (Gv 18,36). Anzi, allorché Pilato chiede una conferma più esplicita della sua dignità regale, Gesù proclama senza equivoci non solo di essere re, ma che lo scopo della sua venuta nel mondo è costituito dalla sua regalità di ordine religioso, in quanto è identificata con l'attività e la missione rivelatrice del Cristo (Gv 18,37).

Nella domanda di Pilato alla folla, se desideri la liberazione del re dei giudei (Gv 18,39), il quarto evangelista si riallaccia alla tradizione tipica. Anche la scena dell'incoronazione di spine da Matteo, però mentre nei «risalta con evidenza l'aspetto di burla e di scherno con i colpi di canna sulla testa, con gli sputi e Giovanni tace quasi del tutto questi elementi, per invitare a una lettura più dell'evento: soldati romani involontariamente hanno proclamato Gesù vero re perché gli hanno messo in testa la corona, gli hanno fatto l'inno e fatto indossare

i

la porpora e lo hanno salutato sette re dei giudei (Gv 19,2s).

Il Litostroto è caratteristica del quarto Vangelo (Gv 19, 13-15) ed incentrata nella regalità di Gesù. Nel pieno meriggio Filato, rappresentante dell'autorità politica e militare della terra, intronizza Cristo re, facendolo sedere nel tribunale (cf. *TQB-NT,* Parigi 1985) e proclamandolo ufficialmente re dei giudei con l'espressione: «Ecco il vostro re!» (Gv 19,13s).

Infine il brano concernente la scritta posta sulla croce di Gesù (Gv 19,19-22) sottolinea ancora una volta la regalità del Cristo. Questa pericope mette ben in risalto, a livello teologico giovanneo, la causa vera della condanna del Maestro: la sua regalità. Il dettaglio redazionale giovanneo concernente le tre lingue nelle quali era scritta la causa di condanna, insinua l'universalità della regalità del Cristo (Gv 19,20): a tutti gli uomini di qualsiasi lingua è stato notificato solennemente con un'epigrafe ufficiale, dettata dall'autorità politica competente, che Gesù è morto sulla croce perché è il re dei giudei. La contestazione della scritta da parte dei sommi sacerdoti con la replica secca di Pilato, nella quale questi dichiara che la scritta deve rimanere immutata (Gv 19,21s), costituisce un mezzo tipico dell'ironia giovannea per accentuare la regalità di Gesù: il profeta di Nazareth muore sulla croce, perché è il re dei giudei.

Quindi, per il quarto evangelista, Gesù è proclamato re con la sua passione e morte in croce. Giovanni ha interpretato questi eventi a un livello così profondo da considerarli come l'esaltazione di Cristo re. La crocifissione di Gesù significa la sua glorificazione regale, la sua intronizzazione divina, quale re d'Israele. In tal modo è inaugurato il regno di Dio sulla terra,

III - L'EVANGELISTA DEL REGNO DEI CIELI — Abbiamo constatato quanta importanza rivesta nei tre vangeli già analizzati l'argomento del regno, annunciato dal profeta di Nazareth; nessuno, però, più di Matteo appare tanto interessato a questo tema. Il primo evangelista può essere considerato a giusto titolo l'autore del NT che pone nel regno dei cieli uno dei fondamenti del suo sistema teologico. Matteo considera realmente il regno come l'oggetto principale della predicazione di Gesù, anzi sembra ritenerlo lo scopo principale della sua missione. Il profeta di Nazareth svolge soprattutto la funzione di annunciare l'approssimarsi del regno e di inaugurarlo con la sua azione salvifica, rendendolo presente sulla terra, anche se in modo germinale e nascosto, per prepararne la manifestazione piena nel cielo, alla fine della storia e del tempo. Quindi Matteo si presenta veramente come l'evangelista del regno di Dio o del "regno dei cieli", due locuzioni simili.

1. L'INCIDENZA DEL TEMA DEL REGNO NEL PRIMO VANGELO - L'espressione "regno dei cieli" si presenta come una locuzione semitica per indicare il regno di Dio; essa nel NT è adoperata esclusivamente da Matteo, circa 34 volte. Il primo evangelista però conosce anche la locuzione "regno di Dio", che ricorre quattro volte. Una frequenza così alta indica già l'importanza del tema del regno nella teologia di Matteo, che infatti presenta l'opera salvifica di Gesù proprio sotto la prospettiva del regno: il Cristo è venuto per proclamare e instaurare sulla terra il regno di Dio, per preparare gli uomini all'ingresso in tale regno, facendone pregustare già in anticipo su questa terra il valore salvifico.

Il contenuto della predicazione di Gesù è sintetizzato nella conversione dell'uomo per accogliere il regno divino che si avvicina (Mt 4,17). Dopo l'introduzione al ministero pubblico del messia, Matteo riporta il primo grande sermone di Gesù, il discorso della montagna, incentrato precisamente nel regno dei cieli. Il brano introduttivo, che ne contiene la sintesi poetica con la proclamazione delle beatitudini, mostra l'importanza di tale argomento. Simile intuizione è confermata dall'inclusione tematica di tutto il discorso (Mt 5,3-7,21) e dall'uso dell'espressione "regno dei cieli" che si trova nelle sezioni centrali (Mt 5,19s; 6,10-33). In verità il discorso della montagna contiene la proclamazione dell'inaugurazione del regno di Dio, con le beatitudini del regno (Mt 5,3-12), la legge del regno (Mt 5,17-48), la giustizia del regno (Mt 6,1-18), il distacco dai beni della terra con lo scopo di ricercare in primo luogo il regno di

Dio (Mt 6,19-34); il brano conclusivo è incentrato nella pratica della legge del regno (Mt 7,13-28).

La sezione immediatamente seguente, che riporta soprattutto l'attività taumaturgica di Gesù (Mt 8,1-9,35), appare anch'essa racchiusa dall'inclusione tematica incentrata nel regno dei cieli, citato esplicitamente verso l'inizio (Mt 8,1 ls) e nel passo finale (Mt 9,35). Tale elemento letterario, esclusivo del primo Vangelo, caratterizza anche questa sezione, quindi presenta il ministero taumaturgico del Cristo sotto la luce del regno, insinuando che le guarigioni operate dal profeta di Nazareth costituiscono la prova dell'inaugurazione del regno dei cieli sulla terra, ossia il segno concreto che il regno divino ha fatto irruzione in questo mondo, perché i miracoli operati da Gesù mostrano la presenza regale, potente e salvifica del Signore tra gli uomini.

Il secondo grande discorso del primo Vangelo, quello della missione, è posto sotto il segno del regno. Dopo la breve introduzione che descrive la scelta dei dodici apostoli (Mt 9,36-10,4), sono riportate le esortazioni di Gesù ai suoi missionari (Mt 10,5-42), aperte dal passo programmatico sulla proclamazione dell'approssimarsi del regno (Mt 10,5-7). Quindi il contenuto essenziale della predicazione degli apostoli ai figli d'Israele ha per oggetto l'irruzione sulla terra della presenza salvifica del Signore per mezzo del suo Cristo.

Anche la sezione drammatico-narrativa, posta fra il secondo e il terzo grande discorso (Mt 11-12), è caratterizzata dalla presenza del regno, menzionato esplicitamente nel primo brano (Mt 11,1 ls) e nell'ultimo (Mt 12,28).

Il terzo grande sermone appare senz'alcun dubbio incentrato nel regno dei cieli, menzionato ben otto volte. In questo discorso infatti sono riportate sette parabole che illustrano la realtà del regno (Mt 13,1-52). Tutte le parabole, ad eccezione della prima, sono aperte dalle frasi: «Il regno dei cieli è paragonato», «Il regno dei cieli è simile». Inoltre nel cuore della pericope iniziale, incentrata nella parabola del seminatore (Mt 13,3-23), è menzionato esplicitamene il regno dei cieli (v. 11); ciò che si constata anche nel passo conclusivo (Mt 13,52).

Per limiti di spazio interrompiamo qui la nostra indagine; essa infatti prova con sufficiente chiarezza la centralità di questa tematica; il Vangelo secondo Matteo ha veramente per oggetto principale il regno dei cieli.

2. LA PROCLAMAZIONE DEL REGNO - La lieta novella del regno è annunziata dai vari messaggeri inviati dal Signore. Il precursore del messia nel deserto della Giudea invita i suoi uditori alla conversione, perché il regno dei cieli è vicino (Mt 3,2). Si rilevi che solo il primo evangelista pone in bocca a Giovanni Battista tale annunzio dell'approssimarsi del regno, mentre concorda con Marco nel far proclamare questo lieto evento dal profeta di Nazareth (Mt 4,17 e par.). Le esortazioni in questi testi al cambiamento di mentalità e di vita appaiono logiche, dato il carattere trascendente e divino del regno; si tratta infatti di una realtà celeste, quindi bisogna disporsi convenientemente per accoglierla.

Il regno dei cieli è l'oggetto della predicazione di Gesù (Mt 4,23; 9,35) e dei suoi missionari (Mt 10,7; 24,14). Si tratta del lieto messaggio della salvezza, che perciò è chiamato vangelo del regno o presentato come la parola del regno. Si noti che anche le espressioni sulla proclamazione del regno in questi ultimi passi non sono reperibili nelle frasi parallele del secondo Vangelo, probabile fonte di Matteo, quindi si rivelano redazionali e mostrano il forte interesse del nostro evangelista per tale tematica.

a. *Il vangelo del regno* - L'espressione "vangelo del regno", adoperata esclusivamente da Matteo, mette bene in evidenza il contenuto della lieta novella proclamata dal profeta di Nazareth: essa ha per oggetto il regno dei cieli; quindi l'insegnamento di Gesù è focalizzato su tale tema. Si tratta, in effetti, di locuzioni redazionali che sintetizzano l'oggetto principale della predicazione del Cristo (Mt 4,23; 9,35) o dei suoi inviati (Mt 24,14). Perciò il messaggio evangelico con le sue molteplici articolazioni e ricchezze in fondo si riduce all'annunzio del regno. Per tale ragione Matteo (e solo lui) adopera l'espressione "parola del vangelo" (Mt 13,19): la parabola del seminatore illustra le differenti reazioni all'ascolto della lieta novella annunziata da Gesù (Mt 13,3s.l8ss). Tra

i

gli uomini alcuni hanno ricevuto da Dio il dono di rinunciare al matrimonio per consacrarsi interamente all'annuncio del regno, ossia del vangelo (Mt 19,12).

b. *I figli del regno* - Accogliendo questo messaggio di salvezza, l'uomo è trasformato e diventa "figlio del regno". Nella spiegazione della parabola della zizzania il profeta di Nazareth chiarisce che il buon grano simboleggia i figli del regno, mentre la zizzania indica i figli del maligno (Mt 13,38); quindi chi accoglie la parola del vangelo, anche se non è ebreo o circonciso, prende il posto degli eredi del regno. Gesù preannunzia ai suoi contemporanei che molti pagani parteciperanno alla gloria celeste assieme ai patriarchi, invece "i figli del regno" secondo la carne saranno gettati nelle tenebre e nel luogo di tormenti (Mt 8,ls); anzi ai sommi sacerdoti e ai farisei il Maestro dichiara che sarà tolto loro il regno di Dio per essere dato a un popolo che faccia frutto (Mt 21,43ss). Quindi solo i figli del regno nello spirito, ossia aperti alla fede, saranno riposti nel granaio di Dio, cioè parteciperanno alla gloria del cielo, dopo essere diventati discepoli del Cristo (Mt 13,52). Si osservi che anche l'espressione "figli del regno" è adoperata esclusivamente dal primo evangelista.

c. *I membri del regno* - L'adesione del cuore al vangelo rende il credente partecipe del regno, anche se non è figlio di Abramo nella carne. Ma in concreto, chi sono questi membri del regno? Essi sono i poveri nello spirito, i miti, i misericordiosi, gli operatori di pace, i perseguitati a causa della giustizia. Le beatitudini c'indicano precisamente a chi appartiene il regno dei cieli. Matteo mostra con particolare eloquenza le varie classi di persone, partecipi del regno (Mt 5,3-10).

Anche coloro che somigliano ai bambini per la semplicità e la povertà, debbono essere computati tra i membri del regno; Gesù è molto esplicito in merito: allorché i discepoli volevano scacciare i bambini, egli impedì tale gesto e sentenziò che il regno dei cieli è di quanti sono simili ai bambini (Mt 19,14), ossia vivono nella povertà spirituale, nell'abbandono totale e fiducioso all'amore di Dio.

3. IL REGNO MESSIANICO - Il profeta di Nazareth non ha solo annunciato il regno, indicandone i membri, ma lo ha inaugurato con la sua missione. Egli infatti si è manifestato come il Cristo che ha compiuto le Scritture sul re-messia, che instaura sulla terra il regno di Dio. Gesù infatti è il Figlio del gran re dell'universo (Mt 22,2ss). La madre di Giacomo e di Giovanni è convinta che il Maestro stia per inaugurare questo regno messianico, perciò chiede per i suoi figli i primi due posti di governo e di onore (Mt 20,20s). Con il suo ingresso trionfale nella città di Davide Gesù adempie gli oracoli profetici del re-messia (Mt 21,lss).

a. *La preghiera per la venuta del regno* - Tale regno però non è dì ordine politico, come supponevano quasi tutti gli ebrei, compresi i primi discepoli del Cristo (Mt 20,21-28); esso perciò non si instaura con la forza militare e con gli eserciti, bensì con la preghiera. Anzi l'oggetto primo e principale delle richieste dei credenti deve essere costituito proprio dall'inaugurazione del regno: «Venga il tuo regno!» (Mt 6,10; '"Preghiera I, 8).

Questa seconda domanda del *Padre nostro* costituisce la concretizzazione della prima. La preghiera «Venga il tuo regno!» indica come Dio santificherà il suo Nome grande: l'instaurazione del dominio salvifico del Signore rappresenta la prova della santità del suo Nome, cioè della sua persona divina e trascendente. Il regno del Padre infatti significa la presenza regale e salvifica del Signore, che inizia a farsi sentire sulla terra mediante la proclamazione del vangelo, cioè per mezzo del messia. Il suo compimento perfetto o consumazione avverrà alla fine dei tempi (cf. Mt 7,21; 8,11; 16,28). Il discepolo di Gesù deve pregare il Padre celeste affinché inauguri il suo regno, ossia instauri la sua presenza salvifica tra gli uomini mediante il suo Cristo (Mt 6,10).

b. *La ricerca del regno* -1 seguaci di Gesù non solo debbono pregare Dio per l'instaurazione del suo regno, ma hanno il dovere di impegnarsi seriamente per esso: debbono interessarsi soprattutto di questa realtà divina; allora il Padre provvederà alle loro necessità temporali, quali il vitto, il vestito, l'alloggio (Mt

6,33). La denuncia e l'esclusione dell'ansia nei confronti dei mezzi di sussistenza derivano dal fatto che tale inquietudine costituisce un ostacolo alla ricerca del regno. In realtà l'interesse principale e l'impegno dominante del cristiano devono avere per oggetto le realtà evangeliche; costui deve aver fame e sete della giustizia (Mt 5,6), ossia deve anelare soprattutto all'instaurazione piena del regno; con la preghiera e con l'azione deve favorire l'avvento della presenza salvifica del Padre.

Il regno dei cieli infatti, nella valutazione della fede, costituisce il tesoro più grande, per il quale vale la pena di vendere tutto; esso forma la perla più preziosa, nell'acquisto della quale bisogna investire quanto si possiede (Mt 13,44-46). Queste due brevi parabole sono esclusive del primo evangelista.

Dato il valore eccezionale del regno per la salvezza, chi ne ostacola l'ingresso o il possesso commette un delitto gravissimo; di qui il significato dei "guai!" scagliati dal profeta di Nazareth contro gli scribi e i farisei, che si macchiano anche di tale riprovevole peccato (Mt 23,13).

c. *Il segno della presenza del regno* - Con la venuta di Gesù e con la predicazione del vangelo, il regno dei cieli fa irruzione sulla terra, il regno messianico inizia a realizzarsi. Il profeta di Nazareth infatti è colui che deve venire, è il Cristo che opera i segni messianici (Mt 11,2-6), tra i quali bisogna annoverare la cacciata dei demoni dagli ossessi (Mt 12,22ss). Con tale gesto messianico il regno di Beelzebul è minato alla base e sta per essere distrutto. Gesù scaccia i demoni per mezzo dello Spirito di Dio, mostrando in concreto l'instaurazione del regno tra gli uomini (Mt 12,28). Quindi per il primo evangelista (e solo per lui) i prodigi eccezionali compiuti dal Cristo nello Spirito Santo debbono essere considerati come il segno tangibile della presenza del regno messianico in questo mondo.

d. *La crescita del regno* - La presenza del regno sulla terra non deve essere concepita in modo statico, bensì in prospettiva dinamica, perché è una realtà divina in evoluzione che cresce sempre. Le parabole, soprattutto nel primo Vangelo, illustrano questo aspetto. Come una vigna cresce e si sviluppa, se favorita dall'interesse del padrone che assolda operai per lavorarla, così il regno dei cieli cresce con la collaborazione delle diverse persone chiamate a impegnarsi nella missione evangelica (Mt 20,lss). Tale sviluppo è insinuato in un'altra parabola, anch'essa (come la precedente) esclusiva di Matteo, ossia quella del grano seminato dal padrone e della zizzania gettata nel campo dal suo nemico: il buon seme cresce, spunta dalla terra e si sviluppa fino alla maturazione (Mt 13,24ss).

Ma lo sviluppo dinamico del regno è illustrato soprattutto nelle due brevi parabole del granellino di senapa e del lievito (Mt 13,31-33). Come questo seme così piccolo cresce fino a diventare un albero e come un pizzico di lievito fa fermentare tutta la massa di farina, così il regno dei cieli, benché appaia quasi impercettibile e insignificante, si sviluppa in modo sorprendente fino a espandersi su tutta la terra.

4. LA CONSUMAZIONE DEL REGNO - Il regno dei cieli con l'opera del messia, attraverso la predicazione del vangelo e i prodigi straordinari da lui compiuti, si instaura sulla terra; esso però è una realtà divina e raggiungerà la sua maturazione o consumazione piena nel cielo, là dove vive e regna Dio e dove è tornato il Figlio suo. Al termine della storia e del mondo con il giudizio finale sarà instaurata per sempre la signoria del Padre su tutti gli esseri viventi. Allora i giusti e i credenti, che hanno praticato la parola del Cristo, parteciperanno in modo pieno, definitivo e perfetto alla gioia e alla gloria del regno nei cieli con il possesso della vita eterna.

a. *Il regno celeste* - La dimensione trascendente e divina del regno è accentuata fortemente dal primo evangelista; la stessa locuzione "regno dei cieli", caratteristica del nostro autore, insinua tale aspetto. Il regno è una realtà celeste, anche se provvisoriamente e parzialmente scende sulla terra. Il suo perfetto dominio, la sua espansione piena, la manifestazione totale della sua ricchezza, forza e grazia non possono aversi in questo mondo perituro, ma solo

i

in cielo, dove Dio regna in modo sovrano e dove tutte le creature razionali sono invitate a vivere nella felicità perfetta e nella gloria imperitura e immortale.

In questo regno beato, però, entreranno solo le persone che si sono impegnate a compiere e a insegnare la rivelazione del Cristo (Mt 5,19s), facendo in tal modo la volontà del Padre (Mt 7,21). Questo luogo o stato di felicità piena, simboleggiata dal banchetto celeste, è riservato a quanti mostrano una fede autentica nel Cristo, anche se non ebrei o incirconcisi (Mt 8,1 ls). Per entrare in questo regno celeste bisogna cambiar mentalità e vita, diventando come bambini, rigettando le ambizioni, le vanità e la potenza del mondo (Mt 18,1-4); anzi è necessario vivere da poveri, perché molto difficilmente ai ricchi sarà concesso tale ingresso (Mt 19,23s). Il regno celeste sarà negato ai figli che non compiono la volontà dei Padre, mentre sarà donato ai pubblicani e alle prostitute che hanno mutato vita con una conversione sincera (Mt 21,28-32). Solo le persone fornite dell'olio, che simboleggia l'impegno concreto nel compiere la volontà di Dio (cf. Mt 7,21), parteciperanno al banchetto nuziale, mentre le vergini stolte che si sono accontentate solo di belle professioni di fede, ne saranno escluse (Mt 25,lss). Questi simboli conviviali illustrano bene la gioia perfetta, la felicità piena e la vita esuberante nel regno celeste.

b. *Il giudizio finale e la parusia* - La partecipazione dei fedeli al regno celeste sarà inaugurata con il giudizio finale, allorché il Figlio dell'uomo tornerà sulle nubi per giudicare i vivi e i morti. La parusia costituisce l'inizio dello stadio ultimo e definitivo del regno. La parabola della zizzania e del buon grano simboleggia il giudizio, con il quale sarà aperta la fase finale del regno: alla mietitura l'erba cattiva sarà legata in fastelli e bruciata, mentre il grano verrà custodito gelosamente nel granaio (Mt 13,30). Questo linguaggio simbolico, già trasparente, è spiegato in prospettiva di giudizio al termine della storia: la mietitura indica la fine del mondo, quando gli angeli separeranno i malvagi e gli operatori d'iniquità dai giusti; questi ultimi splenderanno come il sole nel regno del Padre, invece quelli saranno gettati nella fornace ardente dei tormenti eterni (Mt 13,39-43). Il discorso delle parabole nel primo Vangelo è concluso dal simbolo della rete che ha preso ogni sorta di pesci, i quali però vengono selezionati: i buoni sono raccolti nei cesti, mentre i cattivi sono buttati via (Mt 13,47s). Il giudizio finale qui è simboleggiato con trasparenza, tuttavia Gesù lo esplicita: «Così avverrà alla fine del mondo: verranno gli angeli e separeranno i malvagi dai giusti e li getteranno nella fornace ardente. Là sarà pianto e stridore di denti» (Mt 13,49s). Queste due parabole sono esclusive di Matteo, come lo è quella del servo spietato, che pure illustra il giudizio finale (Mt 18,23ss). Quest'uomo malvagio fu condannato ai tormenti eterni perché non usò misericordia al suo collega, debitore di pochi spiccioli (Mt 18,32ss). «Proprio così sentenzia Gesù in conclusione il Padre mio celeste tratterà voi, qualora non rimettiate di cuore ciascuno al proprio fratello» (Mt 18,35).

Al termine del discorso escatologico nel primo Vangelo troviamo la descrizione del giudizio finale che il Figlio dell'uomo, re glorioso, compirà nell'ultimo giorno, nel momento della sua parusia, separando i giusti dai malvagi, gli uni caratterizzati dall'amore concreto per i più poveri e abbandonati tra gli uomini, gli altri segnati dall'indifferenza per questi fratelli del re. Perciò i giusti saranno introdotti nel regno celeste (Mt 25,31 ss) con il seguente invito: «Venite, benedetti del Padre mio, prendete possesso del regno preparato per voi sin dall'origine del mondo» (v. 34). Al contrario, quanti si sono mostrati duri di cuore verso gli indigenti e i sofferenti, saranno condannati al fuoco eterno (vv. 41ss). Anche questa pericope, tanto suggestiva e stimolante, è reperibile solo nel primo Vangelo. Matteo quindi appare particolarmente ricco nell'illustrare lo stadio ultimo della storia salvifica, con il quale è inaugurato il regno celeste, ossia l'ingresso nella vita eterna (Mt 25,46), allorché i giusti saranno rivestiti dello splendore della gloria divina per tutti i secoli (Mt 13,43).

IV - IL REGNO NELL'EPISTOLARIO DEL NT E NELL'APOCALISSE — All'infuori dei vangeli e degli Atti il termine "regno" (*basitela*) è adoperato con

una certa parsimonia; solo l'Apocalisse sembra far eccezione, perché delle 19 ricorrenze nell'epistolario e in Ap, nove si riscontrano in quest'ultimo scritto.

1. L'EPISTOLARIO PAOLINO - Nelle lettere paoline il tema del regno non è trattato con frequenza, né viene presentato con grande originalità. Paolo in lTs 2,12 esorta i suoi fedeli a comportarsi in maniera degna di Dio, il quale li ha chiamati al suo regno e alla gloria; in 2Ts 1,5 invece si congratula per la loro fede e pazienza nelle tribolazioni che sopportano, per essere trovati degni del regno di Dio, per il quale soffrono. Questo regno si instaura nel mondo non a parole ma con la forza (*dynamìs*) divina, contenuta nell'evangelo che annunzia il Cristo crocifisso (ICor l,17s.23ss; 4,20). Coloro che predicano la lieta novella incentrata nel Signore Gesù, collaborano alla diffusione del regno di Dio (Col 4,11), che perciò è anche il regno del Figlio dell'amore del Padre, nel quale i credenti sono stati trasferiti dopo essere stati liberati dal potere delle tenebre (Col 1,13). Vivendo la realtà divina del regno, non bisogna perdersi in inutili anzi nocive discussioni su cibi e bevande; il credente deve preoccuparsi di non essere occasione di rovina al fratello, per il quale Cristo è morto (Rm 14,13-17).

Inoltre Paolo non di rado dichiara che gli immorali e gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio (Gal 5,21; ICor 6,9s; Ef 5,5), ossia non otterranno la vita eterna, perché non vi potranno entrare dopo la loro morte. Tale regno escatologico-futuro sarà instaurato in cielo, quando il Cristo, alla parusia, lo consegnerà al Padre, dopo aver annientato tutte le potenze nemiche di Dio (ICor 15,24; cf. lTm 6,14; 2Tm 4,1). In questo regno celeste saranno superate la carne con il sangue e la corruzione, cioè la natura terrena, perché avverrà una meravigliosa trasformazione nella gloria immortale (ICor 15,50ss). Paolo è convinto di prendere parte a tale regno divino al termine dei suoi giorni (2Tm 4,18). Del resto Dio chiama tutti i credenti al suo regno di gloria nel cielo (lTs 2,12) e li renderà degni di tale premio, perché soffrono per il regno (2Ts 1,5).

2. LE ALTRE LETTERE APOSTOLICHE - Nelle restanti epistole del NT il tema del regno divino è toccato in soli quattro passi, due dei quali nella lettera agli Ebrei. In questo trattato di cristologia il regno forma l'inclusione dell'intero scritto, se prescindiamo dall'appendice del c. 13 che contiene raccomandazioni ed esortazioni varie; tale tema infatti fa la sua comparsa nel brano iniziale, dove è portata la prova scritturistica a favore della trascendenza del Figlio in rapporto agli angeli (Eb 1,5-14); questa superiorità è dimostrata anche con l'eternità del regno del Cristo (v. 8). Tale regno divino instaurato in cielo, dove il Figlio regna con il Padre, forma l'eredità dei credenti (Eb 12,28); si tratta infatti della Gerusalemme superna, della città del Dio vivente, dove entreranno i fedeli che non voltarono le spalle al Cristo (Eb 12,22ss).

Giacomo, il fratello del Signore, specifica che gli eredi di questo regno divino sono i poveri del mondo che si mostrano ricchi di fede: essi sono stati scelti da Dio per ereditare la vita eterna (Gc 2,5). Ai credenti, impegnati ad approfondire e a rendere più sicura la loro vocazione ed elezione, è aperto ampiamente l'ingresso nel regno eterno del Signore e salvatore Gesù Cristo (2Pt 1,lOs).

In questi ultimi testi quindi troviamo solo la dimensione escatologico- futura del regno, perché presentato come realtà divina celeste, nella quale i cristiani saranno immersi dopo la morte, se persevereranno nell'adesione vitale al Figlio di Dio; si tratta infatti della gloria immortale promessa in eredità ai fedeli.

3. L'APOCALISSE - L'ultimo libro del NT ci presenta il tema del regno nella sua ricchezza e complessità di realtà divina, presente nel mondo e orientata verso la consumazione nella Gerusalemme celeste.

Nella dossologia iniziale l'autore loda e ringrazia il Cristo che ha amato la sua chiesa, facendo di essa un regno sacerdotale per il Padre (Ap 1,5s). Gesù è l'Agnello di Dio che con il suo sangue ha fatto dei credenti un regno di sacerdoti, che regneranno sopra la terra (Ap 5,10). Giovanni si considera un fratello, membro di questo regno che è il popolo di Dio (Ap 1,9).

In altri passi il nostro autore ci descrive la consumazione del regno messianico. Allo squillo della settima e ultima tromba è proclamata l'inaugurazione del regno eterno del Cristo nella Gerusalemme del cielo: «È

i

passata la regalità del mondo al nostro Signore e al suo Cristo, che regnerà nei secoli dei secoli!» (Ap 1,15). Alla fine della storia il regno di Satana sarà annientato per sempre (Ap 12,7ss; 16,10; 17,17s), perciò può iniziare il regno di Dio e del suo messia: «Ora si è compiuta la salvezza, la potenza e il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo!» (Ap 12,10).

V - REGNO E CHIESA — Dalla precedente ricerca risalta abbastanza chiaramente che il regno di Dio non si identifica semplicemente con la comunità cristiana, anche se esistono mutui e profondi rapporti fra le due realtà, perché la chiesa è formata dal popolo credente sul quale il Signore esercita la sua signoria e fa sentire la sua benefica presenza salvifica regale. Se il regno nel NT indica soprattutto l'espansione della vita e dell'amore di Dio attraverso la proclamazione del vangelo, questa parola di salvezza è accolta e vissuta specialmente nella comunità dei discepoli del Cristo, per cui non di rado assistiamo a un'intima associazione tra chiesa e regno di Dio. Quando l'autore della lettera ai Colossesi dichiara che i ministri del vangelo hanno collaborato per il regno di Dio (Col 4,11) e inoltre insegna che Dio ha trasferito i credenti nel regno del suo Figlio diletto (Col 1,13), insinua chiaramente la dimensione ecclesiale del regno. Dove infatti si concretizza e si sperimenta il regno di Cristo, ossia la sua presenza salvifica, se non nella comunità cristiana, cioè nel nuovo popolo di Dio?

1. NEL PRIMO VANGELO - Matteo è l'autore del NT che forse presenta in modo più marcato il nesso profondo tra chiesa e regno. Il *lóghion* del Signore sulla grandezza del più piccolo nel regno dei cieli, superiore anche a quella di Giovanni Battista (Mt 11,11), potrebbe essere interpretato in rapporto ai membri della comunità evangelica: in tale lettura Gesù proclamerebbe la grande dignità dei cristiani che appartengono al nuovo popolo di Dio, nel quale il regno si è impiantato saldamente.

Parimenti la parabola degli operai chiamati in diverse ore del giorno a lavorare nella vigna (Mt 20,lss) si presta a un'interpretazione in chiave ecclesiale, perché la vigna del Signore, dal tempo della grande tradizione profetica d'Israele, ha simboleggiato il popolo di Dio (cf. Os 10,1; Is 5,lss; Ez 17,5ss; 19,10; Sal 80,9ss). In questa prospettiva gli operai dell'ultima ora (Mt 20,6ss) indicano le persone chiamate a far parte della comunità messianica nel tempo escatologico, quindi simboleggiano i membri della chiesa. In modo analogo le parole di Gesù a Simon Pietro dopo la confessione messianica a Cesarea di Filippo, anch'esse esclusive del primo evangelista (Mt 16,17-19), hanno un significato ecclesiale. Cristo qui annuncia di voler costruire la sua comunità sulla pietra, che è Pietro, anzi a questo apostolo darà le chiavi del regno dei cieli con il potere di legare e di sciogliere, di chiudere e di aprire, ossia di dichiarare lecita o illecita un'azione. Ciò che la Roccia della chiesa sulla terra proclamerà permesso o proibito, sarà ratificato in cielo. Le chiavi del regno quindi simboleggiano il potere straordinario conferito al discepolo, costituito fondamento della chiesa.

Nel discorso delle parabole troviamo varie insinuazioni in prospettiva ecclesiale, anche se il regno dei cieli qui si riferisce essenzialmente alla parola del vangelo. La parabola del buon grano e della zizzania (Mt 13,24ss), con la sua spiegazione (Mt 13,36ss), simboleggia la storia dell'umanità formata di giusti e di malvagi, i quali crescono e prosperano insieme. Il Figlio dell'uomo infatti semina nel mondo il buon grano, ossia i figli del regno (Mt 13,37s), quindi dà vita, per mezzo delle sue parole, alla comunità dei credenti e dei salvati. Parimenti la parabola del seme di senapa che diventa un albero (Mt 13,3ls) simboleggia l'espansione del regno e quindi la diffusione del popolo di Dio, creato dalla parola del vangelo. In modo analogo la parabola del lievito (Mt 13,33) contiene una forte carica ecclesiale, perché simboleggia la funzione della comunità cristiana di essere fermento evangelico dell'umanità. Non a caso Gesù ha dichiarato ai membri della sua famiglia spirituale: «Voi siete il sale della terra!» (Mt 5,13), «Voi siete la luce del mondo» (Mt 5,14). Infine la parabola della rete che contiene ogni sorta di pesci (Mt 13,47ss) potrebbe simboleggiare la

chiesa che raccoglie nel suo seno tantissime persone, che però non raggiungeranno tutte la gloria del regno celeste, come si constata anche nella parabola della grande cena regale (Mt 22,lss), alla quale prese parte anche qualche uomo senza veste nuziale, che perciò fu cacciato via e buttato nel luogo del pianto (Mt 22,1 lss). Del resto nel quarto Vangelo la rete degli apostoli simboleggia chiaramente la comunità dei credenti, ossia la chiesa (Gv 21,2ss).

2. IL REGNO SACERDOTALE - Le insinuazioni precedenti in chiave ecclesiale sono ulteriormente esplicitate in alcuni passi tardivi del NT, perché in essi la comunità cristiana è presentata come il regno sacerdotale, annunziato già nell'AT (Es 19,6). Pietro nella sua prima lettera ricorda ai credenti che essi formano una stirpe scelta, un organismo sacerdotale, regale, un popolo santo (lPt 2,9). L'autore dell'Apocalisse insegna che il Cristo, il principe dei re della terra, ha reso i credenti un regno sacerdotale (Ap 1,6): «(O Agnello,) acquistasti per Dio con il tuo sangue uomini di ogni tribù e lingua e popolo e nazione, ne facesti per il nostro Dio un regno di sacerdoti e regneranno sulla terra!» (Ap 5,9s). Perciò Giovanni si considera e si presenta come un fratello, membro del regno, partecipe della tribolazione e della perseveranza in Gesù (Ap 1,9). Quindi nello stadio finale del NT assistiamo quasi a un'identificazione tra regno e comunità dei salvati o chiesa. Quindi in alcuni testi del NT troviamo la presentazione di un'escatologia anticipata o parzialmente realizzata: il regno celeste inizia a diffondersi tra gli uomini sulla terra; questa realtà trascendente e divina, ossia la signoria regale e salvifica del Signore, fa irruzione in questo mondo corruttibile con la proclamazione del Vangelo e con l'opera redentrice del Cristo si rende viva e diventa operante tra gli uomini. La presenza salvifica e maestosa del re dei re, del Signore dei signori, del sovrano dell'universo agisce in modo efficace sulla terra e inizia a diffondersi nell'umanità, cambiando le persone e la società, anche se in modo incoativo e perciò imperfetto. Lo scopo dell'incarnazione e della missione del Figlio di Dio nel mondo consiste precisa- mente in tale opera di instaurazione del regno del Padre sulla terra, ossia della sua presenza salvifica, mediante l'annuncio della lieta novella del vangelo e con tutta la sua azione redentrice. Ma questa instaurazione del regno nel mondo è solo incoativa, quindi si presenta molto imperfetta e parziale; in effetti non tutti gli uomini hanno accolto il Cristo e il suo vangelo, né su questa terra sono stati debellati tutti i mali; l'odio, la guerra, l'ingiustizia, la violenza, l'egoismo continuano a regnare nel nostro globo. Il regno messianico di pace, di amore, di fraternità, di concordia rimane un ideale, se non si vuol adoperare la parola "utopia"; la società degli uomini e le diverse nazioni sono preda delle rivalità, anzi spesso delle guerre, delle lotte fra le classi e le differenti razze. Anche se bisogna ammettere onestamente che con la venuta del Cristo e con l'azione della chiesa sono state eliminate, o per lo meno sono apertamente contestate, tante situazioni ingiuste e violente dalla faccia della terra (come la schiavitù, l'asservimento della donna, la discriminazione razziale, ecc.), non si può misconoscere il male ancora imperante nel nostro mondo: il regno di Satana appare tutt'altro che debellato. Però la Bibbia c'insegna chiaramente che alla fine dei tempi l'ultimo atto della storia sarà costituito dalla parusia, dal ritorno del Cristo sulla terra per la consumazione e l'instaurazione definitiva della signoria di Dio su tutte le creature. Allora cesserà il tempo e inizierà l'eterno regno di amore pieno, di felicità perfetta e di vita traboccante; allora il Padre sarà tutto in tutti, la sua presenza salvifica farà gustare i suoi frutti più belli e più dolci; allora la gloria del Signore inonderà e avvolgerà tutti i giusti e li trasformerà, divinizzandoli, mentre gli empi, che hanno rigettato il Cristo e la sua parola, saranno condannati al supplizio eterno. L'instaurazione definitiva del regno appare quindi un evento escatologico nel senso più pieno e più perfetto.

RETRIBUZIONE

I - NELLA CULTURA MODERNA — Il desiderio di ricompensa per una

i

condotta ritenuta buona e di punizione per un'azione condannata come cattiva, cioè della giusta paga e della equa punizione, fa parte del senso morale e giuridico comune. L'idea di retribuzione è connessa con quella di responsabilità e con quella di merito per le azioni buone compiute. Anche il concetto di giustizia, inteso sulla scia del diritto romano e della concezione di san Tommaso come "dare a ciascuno il suo", si rifà all'idea di un'equa retribuzione. Il concetto di retribuzione, oltre che nella sfera giuridica e sociale, è stato trasposto dalle religioni anche al rapporto tra l'uomo e Dio, pur essendo stato criticato da chi sostiene che la condotta del credente debba essere 'disinteressata', cioè non pensare e non commisurarsi con una ricompensa. La sensibilità religiosa odierna sembra trovare difficoltà ad adottare il linguaggio giuridico-sociale della retribuzione, che normalmente presuppone una parità fra le parti nella relazione diritto-dovere. Ora i rapporti con Dio non sono rapporti di tipo giuridico e tantomeno suppongono una parità. Del resto, l'imbarazzo di fronte al nostro tema si fa evidente anche dalla quasi inesistente letteratura teologica in merito. In questo Dizionario parecchie voci soprattutto quelle relative ai libri e a tematiche tipicamente sapienziali pongono attenzione al concetto biblico di retribuzione; qui è parso bene proporre una riflessione sintetica. La Bibbia ebraica fa ricorso a diversi termini con significati non sempre perfettamente sinonimi, ma relativi ad aspetti vari e diversi sia dell'umana sia della divina 'ricompensa'.

Probabilmente la radice verbale e il termine che più si avvicina al nostro 'retribuzione' è *sakar*. Per i rapporti umani, cf. Gen 30,28: «Fissami il tuo *salario* e te lo darò»; Es 22,14: «Se si tratta di una bestia presa a nolo, la sua perdita è *compensata* dal prezzo del noleggio». Per i rapporti con Dio, cf. Is 40,10: «Il Signore ha con sé il *premio*»; Is 62,11: «Il tuo Salvatore ha con sé la sua *mercede»;* Qo 9,5: «Non c'è più salario per (i morti)».

Un'altra radice, *Slm*, il cui significato di base è "avere a sufficienza, essere appagato'", copre un'ampia area semantica che ruota attorno all'idea di 'completezza'. Può trattarsi di pagamento di un debito: «Va', vendi l'olio e *accontenta* i tuoi creditori» (2Re 4,7). Può anche trattarsi della ricompensa divina: «Il Signore *ti renda felicità* per quanto hai fatto a me oggi» (ISam 24,20).

La radice *gml* esprime l'idea di "fare del bene", designando altresì il risultato di una attività: il contesto chiarisce se tale frutto è buono o cattivo. Così Pr 12,14: «Ciascuno sarà *ripagato* secondo le sue opere», cioè raccoglierà il frutto del suo lavoro o della sua condotta. Anche Dio terrà conto del risultato effettivo delle opere: «(Il Signore) gli *ripagherà* la buona azione» (Pr 19,17). Ma è vero che Dio «non ci *ripaga* secondo le nostre colpe» (Sal 103,10), nel senso che il bene che egli ci dona non dipende dalle nostre colpe. Il Signore è «il Signore delle giuste *ricompense,* egli *ricompensa* con precisione» (Ger 51,56), dove si dovrebbe forse intendere meglio *gemulòt* nel senso di "azioni benefiche"; così Dio appare qui come "il Signore delle azioni salvifiche". I testi biblici con questa radice fanno risaltare l'azione di Dio per il bene dell'uomo, ma non sembra potersi supporre una equivalenza perfetta con il termine 'retribuzione'.

Secondo le traduzioni correnti, anche la radice *pqd* dovrebbe essere resa con retribuire/retribuzione. Ma in realtà si tratta di una radice con una vasta gamma di significati possibili che ruotano attorno al senso basico di "occuparsi attentamente di, seguire con lo sguardo". Soltanto il contesto aiuta a capire il vero senso. Per il senso teologico, leggiamo Os 4,9: «Il popolo e il sacerdote avranno la stessa sorte; li punirò *(pqd)* per la loro condotta e li retribuirò *[maalalawle]* dei loro misfatti» (trad. Bibbia-CEI). Lo stesso passo è reso da L. Alonso Schòkel così per il v. 9b: «Terrò conto della loro condotta e darò loro la paga delle loro azioni». In Os 9,7 la Bibbia-CEI traduce: «Sono venuti i giorni del castigo *[pqd]*, sono giunti i giorni del rendiconto: Israele lo sappia». E L. Alonso Schòkel rende così: «Viene l'ora del rendiconto, giunge l'ora della paga». In Gb 10,12 la Bibbia-CEI rende con "la tua premura" e non con "il tuo castigo". In base a questa radice, dunque, è ben difficile parlare propriamente di una 'punizione' o di un 'castigo' di Dio.

Anche il 'ricordare' (*zkr*) biblico occupa un vasto campo semantico, nel quale

è compresa l'idea di ricompensa. Nei rapporti umani: *«Ricordati* di ciò che ti ha fatto Amalek lungo il cammino quando uscivate dall'Egitto» (Dt 25,17). Riferito a Dio, il verbo 'ricordare' indica che Dio tiene conto delle colpe: «Ora egli *ricorda* la loro iniquità e *punisce [pqd]* i loro peccati» (Ger 14,10; Bibbia-CEI). Ger 15,15: «Tu lo sai, Signore, *ricordati* di me e aiutami, vendicati per me dei miei persecutori». Dio, dunque, non è affatto 'indifferente' al bene e al male; egli ricorda sia l'uno che l'altro, ma schierandosi a favore del bene contro il male.

Tra i vari significati della radice *swb,* compare anche quello di ricompensa, come in Gen 50,15: «Chissà se Giuseppe non ci tratterà da nemici e non ci *renderà* tutto il male che noi gli abbiamo fatto?». E in 2Sam 22,21: «Il Signore mi *ricompensò [gml]* secondo la mia giustizia, *mi trattò [swb]* secondo la purità delle mie mani». Sempre con soggetto Dio, in Zc 9,12: «*Ritornate* alla cittadella, prigionieri della speranza! Ve l'annunzio fino da oggi: vi *ripagherò* due volte»: si noti il gioco di parole con la radice *swb* usata due volte.

Più difficile è determinare esattamente il senso di *nqm,* radice comunemente resa con 'vendicare/vendetta'. Nel senso di 'punizione' per il male compiuto, il termine verrebbe ad equivalere a 'ricompensa': un'ingiustizia compiuta viene compensata dalla punizione e, in tal modo, viene cancellata. Nei contesti, in cui ricorre, il concetto espresso da *nqm* è riferito per lo più a Dio. Ora, come per l'ira', così per la 'vendetta' la reazione di Dio non è deducibile dalla condotta umana e non è 'misurata' da essa. Alcuni studiosi fanno notare che si dovrebbe tradurre *nqm* non con 'vendetta', bensì con "ristabilire il diritto" (così W. Dietrich, 1976). Altri sostiene che il senso di *nqm* è quello di 'liberazione' (così G.E. Mendenhall, 1973). A me pare che si dovrebbe tradurre con 'rivendicare/rivendicazione'. Così la Bibbia-CEI rende Sal 18,48: «Dio, tu mi accordi la *rivincita [neqamót]*». Dio rivendica i diritti calpestati del suo popolo: «La mia *vendetta* su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele, che tratterà Edom secondo la mia ira e il mio sdegno. Si conoscerà così la mia *vendetta»* (Ez 25,14; Bibbia-CEI). E in Ez 25,17 la Bibbia-CEI rende così: «Farò su di loro terribili *vendette*, castighi furiosi, e sapranno che io sono il Signore, quando eseguirò su di loro la *vendetta».* Dt 32,35 non dovrebbe essere tradotto con «mia sarà la vendetta», ma con «mia sarà la rivendicazione».

Anche *temtìrah,* che significa 'scambio', deve essere citato qui perché implica una qualche idea di ricompensa (cf. Rut 4,7; Lv 27,10). Si legga per es. Gb 15,31: «Non confidi in una vanità fallace, perché sarà una *rovina [temtìrah]»* (Bibbia-CEI): in questa versione lo 'scambio' è inteso come 'punizione' derivante dall'azione compiuta (cf. anche Gb 20,18; 28,17).

Quelli citati sono i verbi e i sostantivi principali usati nella Bibbia ebraica per rendere quel che noi chiamiamo 'retribuzione'. È inoltre da osservare che, per l'ebreo, l'azione non è mai disgiunta dal suo risultato: così, per es., *hattat* vale sia per 'peccato' sia per "punizione per il peccato"; *'anas* indica sia la 'colpa' sia la 'punizione'; *paal* designa sia il 'fare' sia il risultato, cioè 'l'opera', ecc.

Dal breve esame del vocabolario risulta che i testi biblici non si limitano ad asserire semplicemente un'equivalenza esteriore tra 'diritto' e 'ricompensa', ma riconoscono un nesso intrinseco tra l'azione e il suo effetto. Tuttavia ammettono pure un intervento libero e indeducibile di Dio, il quale non è 'ridotto' alla funzione di guardiano e garante del buon funzionamento di un meccanismo a lui esterno e da lui controllato.

Né per TAT né per il NT ci soffermiamo a considerare la retribuzione come compenso dovuto per il lavoro prestato (per cui rimandiamo a Lavoro, /Legge/Diritto, Giustizia, Povertà). Dare la giusta paga al lavoratore è addirittura un ordinamento legislativo assunto nel "diritto divino" (cf. Lv 19,13; Dt 24,14-15: «Non defrauderai il salariato povero e bisognoso, sia egli uno dei tuoi fratelli o uno dei forestieri che stanno nel tuo paese, nelle tue città; gli darai il suo salario il giorno stesso, prima che tramonti il sole, perché egli è povero e vi volge il desiderio; così egli non griderà contro di te al Signore e tu non sarai in peccato»; Tb 4,14: «Non rimandare la paga di chi lavora per te, ma a lui consegnala subito; se così avrai servito Dio, ti sarà data la ricompensa. Poni attenzione, o figlio, in

quanto fai e sii ben educato in ogni tuo comportamento»). Qui poniamo attenzione soprattutto alla retribuzione di Dio o a quella ricompensa in cui è implicata la sua presenza.

III - LA TEORIA AZIONE-CONSEGUENZA — Nell'ambito degli studi anticotestamentari recenti ha avuto grande diffusione e vasta influenza la concezione secondo cui ad una determinata azione segue necessariamente una conseguenza corrispondente, per cui ciò che potrebbe essere considerato una ricompensa di un'azione o di una condotta (buona o cattiva) non è altro che la conseguenza necessaria e naturale dell'agire umano. Tale concezione è stata formalizzata e rigorizzata dallo studioso tedesco Klaus Koch (1955), che la definì "Tat-Ergehen Zusammenhang" (nesso azione-conseguenza); ma fu poi ripresa da molti altri. Koch parla di una "schicksalentscheidend Tat", cioè di un'azione che produce inevitabilmente frutti buoni o cattivi. Dio garantisce il perfetto funzionamento di tale meccanismo e dei suoi prodotti. Ma egli né giudica né premia o castiga, non è cioè responsabile dei risultati dell'attività umana. Perciò sarebbe incongruo parlare di retribuzione nell'AT.

In base a tale teoria, non si può parlare propriamente di un "giusto sofferente": se soffre, in qualche modo deve essere colpevole. L'assenza, almeno apparente, di connessione tra condotta ed effetti mette in crisi il principio e conduce a una situazione di crisi, rappresentata secondo alcuni studiosi dai libri di Giobbe e Qohelet.

Anche G. von Rad ha fatto osservare: «L'ebraico non ha una parola per indicare 'punizione'. Le parole *'awon o hattat* possono indicare la cattiva azione, ma possono indicare anche la sua cattiva conseguenza, cioè la punizione, poiché entrambi sono in fondo la stessa cosa. Si è parlato perciò recentemente di una "concezione sintetica" della vita (per la quale ciò che per noi è separato rappresenta ancora un'unità) o meglio di una sfera d'azione del destino». E a proposito del libro dei Proverbi, condividendo la tesi di Koch, anche von Rad afferma: «Parlare di 'retribuzione' è comunque fuori luogo, se si intende con tale parola un atto forense applicato all'autore dall'esterno. Infatti in queste sentenze non si parla mai di una norma divina in base alla cui violazione consegue la 'punizione'; si cerca invano in esse una concettualità teologico-giuridica». Nel suo studio *La sapienza in Israele,* G. von Rad sembra invece allontanarsi decisamente dal "pregiudizio dogmatico degli esegeti", affermando che per i saggi «la creazione era l'illimitato campo d'azione della volontà divina e che questa volontà vi si poteva manifestare o nascondere, disporsi alla benedizione o alla riprovazione».

Il dibattito, cui si è fatto cenno, mostra un'oscillazione tra due poli: da una parte Dio appare come il garante che sta a guardare, che interviene soltanto "a mo' di levatrice" nel processo «azione che determina il destino» (K. Koch); dall'altra parte, Dio interviene con assoluta libertà, castigando e premiando, mettendo alla prova e condonando la colpa, a suo libero arbitrio, fino a raddoppiare o centuplicare la sua ricompensa raggiungendo anche le più lontane generazioni (cf. Dt 5,10). Si tratta, dunque, in questa prospettiva, del problema di Dio più che della 'retribuzione' in senso stretto: chi è Dio? Ma più precisamente il suddetto dibattito evidenzia la difficoltà di pensare il rapporto tra Dio e uomo, tra la libertà divina e quella umana.

Se ci si affida semplicemente a passi singoli, sembra che tutte e due le posizioni sopra enunciate siano sostenibili. Per es. Pr 11,3 («L'integrità degli uomini retti li guida, la perversità dei perfidi li rovina») è citato a sostegno della teoria azione-conseguenza. Invece Pr 16,1 («All'uomo appartengono i progetti della mente, ma dal Signore viene la risposta») è citato per avallare la tesi dell'insondabilmente libero intervento di Dio, che sfugge ad ogni previsione umana. Sarebbe troppo facile e una scappatoia artificiosa spiegare queste antinomie semplicemente affermando una stratificazione dei testi e ipotizzando un'evoluzione del pensiero anticotestamentario.

Senza affatto negare una differenziazione dei testi, sia nel tempo sia nel

pensiero, ci pare di poter affermare una fondamentale coerenza nell'idea di Dio sottesa all'AT. La formuliamo così: benedizione e maledizione, prosperità e sventura non sono semplicemente il risultato automatico di un processo meccanico azione-conseguenza che si attua entro una sfera di azione che determina il destino e che Dio si limita a sorvegliare e custodire, sia quando produce salvezza sia quando ha per effetto rovina. Dio vuole liberamente e infallibilmente la salvezza, il benessere, la vita per l'uomo, ma di fatto ciò si realizza a condizione che l'uomo accolga liberamente i doni di Dio con l'obbedienza a lui. Il dono divino, infallibilmente predestinato all'uomo, può essere fatto proprio dall'uomo libero soltanto a condizione di essere in sintonia con Dio. Attribuire a Dio sia la benedizione sia la maledizione è una maniera per negare consistenza ad altre forze estranee, come per es. i demoni o energie impersonali magiche. Dire che «Dio è giudice» o che «ciascuno risponde delle sue azioni» o che «Dio remunera secondo le nostre opere» non significa altro che sottolineare la responsabilità umana, senza ammettere una discriminazione in Dio. L'ipotesi, che abbiamo formulato, è estremamente teorica, ma ci pare dare ragione dei testi biblici più disparati nella loro tendenziale convergenza verso una visione coerente della relazione Dio-uomo.

IV - RETRIBUZIONE COLLETTIVA — L'ebraico non ha un termine che equivalga al nostro 'responsabilità'. Tuttavia usa diverse formule per esprimere il fatto che una colpa o una punizione ricade su qualcuno. Ma a differenza del diritto romano e dei nostri codici occidentali che ne sono eredi, i quali hanno una concezione soggettiva e individuale della responsabilità, la Bibbia, secondo anche il diritto dei popoli semiti antichi, ha una concezione 'obiettivista' della colpa e della riparazione, cioè non tiene conto della coscienza, della prudenza e delle capacità di discernimento di chi agisce. Di conseguenza, secondo il diritto biblico l'infrazione o lesione crea, a danno della vittima, una situazione di squilibrio: ciò che importa, allora, è la restaurazione dell'ordine violato e dell'equilibrio sconvolto (ossia la *restitutio in integrimi*). Non c'è quindi la preoccupazione di indagare sulla responsabilità soggettiva dell'agente o le sue intenzioni personali: se c'è una colpa, un danno, un'infrazione, allora deve esserci una riparazione da parte di qualcuno.

Nei casi in cui si tratta di corruzione dilagante, di disordini sociali o politici che mettono in crisi la stessa struttura socio-politica o anche religiosa, la Bibbia parla di una colpa collettiva? Essa vuole sottolineare sia la comune solidarietà sia far risaltare che certe obbligazioni sono essenziali per il dinamismo vitale della comunità. Non necessariamente vuole affermare un'uguale responsabilità di ogni singolo individuo. Secondo l'AT, l'individuo è, nel bene e nel male, solidale con l'intero corpo del popolo di Dio.

Non appare giustificata la tesi formulata, per es. da W. Pesch, in questo modo: «Quanto alla retribuzione, l'AT la pensava soprattutto collettiva. Il premio e il castigo dovevano essere comuni a giusti e peccatori, popolo e singoli, discendenti e antenati». Lo stesso autore però soggiunge: «Non ci fu mai un periodo in cui il principio della retribuzione collettiva fu posto in risalto in modo esclusivo».

A prova della retribuzione collettiva si citano, di solito, i seguenti passi: Gen 19,20ss; Es 20,5-6; Dt 5,9-10; Gdc 3,7-8; 13,1; 2Re 17,7-23; Am 7,17; Nm 16,20-22; 2Sam 24,16-17 e Nm 14,18.

Ora, i testi citati non provano affatto resistenza di una retribuzione collettiva. L'episodio di Sodoma e Gomorra esalta la misericordia salvifica di Dio che salva Lot che lo invoca (Gen 19); la rovina ricade su quelli che se la costruiscono rifiutando Dio. Dt 5,9-10 afferma che tutta la grande famiglia patriarcale, che arrivava fino alla quarta generazione, è messa di fronte al dono della libertà esodica donata da Jhwh: essa può 'odiare', ossia rifiutare tale dono, oppure 'amare', ossia accogliere il dono. Non ci sono due esiti simmetrici per l'accettazione e il rifiuto, cioè propriamente una retribuzione. C'è invece un esito positivo per chi 'ama' perché sperimenta l'infinita misericordia di Dio («fino alla millesima generazione»); c'è un non esito, cioè un permanere nella colpa, per chi

i

non ama. Leggiamo ora Gdc 3.7-8: «Gli israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore; dimenticarono il Signore loro Dio e servirono i Baalim e le Asere. Perciò l'ira del Signore si accese contro Israele e li mise nelle mani di Cusan-Risataim, re del paese dei due fiumi». È noto che l'ira di Dio è una metafora indicante l'assoluta incompatibilità tra Dio e una condotta perversa; inoltre l'ira divina è imprevedibile, incalcolabile perché designa la libertà insondabile di Dio. Attribuire una sventura all'ira di Dio non significa altro che dichiarare la sua assoluta estraneità al male. Tant'è vero che il seguito del passo citato mostra che, non appena gli israeliti si rivolgono a Dio, presso di lui non trovano che salvezza. Lo stesso vale per Gdc 13,1. Secondo il passo di 2Re 17.7-23 gli israeliti rifiutarono di ascoltare i decreti, le alleanze e le testimonianze, perfino i richiami alla conversione dati da Dio e "indurirono la nuca". Dio non vuole affatto la loro rovina. Affermando contemporaneamente che Dio «rigettò tutta la discendenza di Israele, li umiliò e li mise in balìa di briganti», si fa ricorso evidentemente a un linguaggio che proietta in Dio una dialettica (premio-castigo) che fa risaltare la dimensione di assolutezza della scelta compiuta dagli israeliti. Am 7,17 riporta l'annuncio di sventura contro la famiglia del re Geroboamo, la cui condotta Dio non approva e che non porterà che a un esito disastroso. Per Nm 16 la *Bibbia di Gerusalemme* commenta: «Il racconto della rivolta di Datan e Abiram non conosce ancora la responsabilità individuale, perché la morte colpisce anche le famiglie e i clan dei colpevoli». Non si tratta qui di retribuzione in senso proprio: ci sono delle obbligazioni familiari, nella società clanica, che mettono a repentaglio l'esistenza della comunità qualora vengano disattese. In 2Sam 24,16-17 c'è una curiosa duplicità di azioni: da una parte l'angelo (= il Signore stesso) che manda la distruzione su Gerusalemme; dall'altra parte, il Signore si pente di quel male e dice all'angelo: «Basta, ritira ora la mano». L'assoluta competenza di Dio sulla storia conduce a questa trasposizione in Dio stesso delle antinomie storiche. In realtà, appare chiaro che Dio vuole salvare, ma non è un Dio bonario, indifferente, di fronte al quale ogni atteggiamento ha lo stesso valore; così come non è senza rilevanza e priva di responsabilità la condotta dell'uomo.

Infine rileggiamo Nm 14,18-19: «"Il Signore è lento all'ira e grande in bontà, perdona la colpa e la ribellione, ma non lascia senza punizione; castiga la colpa dei padri nei figli fino alla terza e quarta generazione". Perdona l'iniquità di questo popolo, secondo la grandezza della tua bontà, così come hai perdonato a questo popolo dall'Egitto fin qui». La bontà di Dio è la sorgente del suo perdono, che non viene dato a misura che l'uomo lo 'merita', ma secondo la misura della bontà divina: dall'inizio, cioè dall'esodo fino al momento in cui l'autore scrive, Dio ha sempre perdonato al suo popolo. Di fronte alla bontà divina, infallibilmente e irrevocabilmente sempre pronta al perdono, come far valere la indubitabile libertà dell'uomo di accoglierla o di rifiutarla? L'autore biblico ricorre alla metafora dell'ira e del castigo per l'iniquità e il peccato: il rifiuto dell'uomo fa vedere Dio nella figura dell'ira e del castigo. Ma poiché il disegno divino è di radunare la sua 'famiglia', il suo popolo, il rifiuto peccaminoso dell'uomo non può essere che quello di una società anti-divina, per così dire, che si autocondanna alla rovina con una autodistruttiva solidarietà nel male.

Non c'è, dunque, nell'AT l'idea di una retribuzione collettiva che prescinda dalla responsabilità individuale libera. Ma anche l'idea di un'evoluzione dalla retribuzione collettiva a quella individuale è debitrice più a pregiudizi filosofici evoluzionistici che a un'indagine critica sui testi biblici. Infatti già Ger 31,30 («Ognuno morirà per la sua propria iniquità»), come poi Ez 18,26 («Se il giusto si allontana dalla giustizia per commettere l'iniquità e a causa di questa muore, egli muore appunto per l'iniquità che ha commesso») affermano a chiare lettere che è l'individuo che si autogiudica e si auto-perde. Non si tratta, in tale caso, di passi tardivi che mutano una prospettiva precedente, bensì della costante convinzione biblica della dominante prospettiva della salvezza divina, che la libertà umana fa divaricare in esito positivo (individuale e comunitario) e in non-esito (individuale e comunitario).

È pure da mettere in dubbio l'affermazione secondo cui, nell'AT, si avrebbe una progressiva 'spiritualizzazione' dell'idea di retribuzione sotto la pressione e l'impatto con i fallimenti politici e sociali di Israele, che per sfuggire al pessimismo negatore o alla disperazione o alla protesta radicale proietta in realtà 'spirituali' (per es. un buon nome nel futuro, come in Sir 41,11-13; 44,12; 47,12) i propri desideri di una vita sicura, prospera, serena nella terra. È senz'altro da rifiutare che l'AT divida il 'materiale' dallo 'spirituale': terra, prosperità, vita sociale, sicurezza, ecc. non sono mai, per l'Israele biblico, realtà disgiunte dalla presenza di Dio. Ovviamente Israele non era panteista e non identificava semplicemente i 'beni' che l'uomo può avere con Dio stesso, ma nemmeno li separava totalmente. Di qui la problematica interna all'AT stesso: da una parte la benedizione di Dio produce ricchezza, benessere, successo; dall'altra parte, Dio è vicino e presente anche nella sventura e nella desolazione (cf. i carmi del Servo di Jhwh) come indefettibile promessa di riuscita. Per l'israelita credente, la crisi scoppia quando è tentato di verificare la promessa divina in base ai successi o insuccessi umani (cf. il libro di Giobbe). Se la giustizia divina è promessa salvifica affidabile e indefettibile, come può lasciare spazio alla sventura e all'insuccesso? Propriamente, risponde l'AT, questo è lo spazio della libertà umana, la quale tuttavia non è mai abbandonata a se stessa. Dio rimane pur sempre la Promessa sorprendente e imprevedibile, non deducibile da nulla e non mai totalmente verificabile da parte dell'uomo.

Dì qui il linguaggio della speranza, espressa nelle metafore della luce (per es. Sal 19,29: «Tu, Signore, sei luce alla mia lampada; il mio Dio rischiara le mie tenebre»), della presenza rassicurante (per es. Sal 16,11: «Mi indicherai il sentiero della vita, gioia piena alla tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra»), del volto (per es. Sal 17,15: «Ma io per la giustizia contemplerò il tuo volto»), della risurrezione (Dn 12), ecc. Il tema della retribuzione si converte necessariamente, per essere totalmente biblico, in quello della speranza o disperazione dell'uomo di fronte all'insondabile e misteriosa bontà promettente di Dio. Dt 19,14, molti autori annotino la particolare posizione del Deuteronomio sul tema in questione. In particolare, lo scritto deuteronomico risulta problematico perché afferma sia che Israele è reso giusto per pura grazia sia che deve seguire la legge deuteronomica: emerge qui il problema del binomio "vangelo e legge"? Dt insiste nel sottolineare che l'elezione di Israele e il dono della terra sono atti gratuiti di Dio amante, non condizionato né dalla grandezza né dalla potenza di Israele: « Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli siete infatti il più piccolo di tutti i popoli ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re di Egitto» (Dt 7,7-8). I doni di Dio non sono da nulla condizionati, ma nascono dall'amore e dalla decisione libera di Dio stesso. Tuttavia si tratta di doni fatti a una libertà responsabile, dalla cui decisione di fatto Dio fa dipendere la realizzazione effettiva della sua gratuita dedizione. Quando la libertà umana accetta il dono divino, allora esso assume il 'volto' di una risposta.

Emblematico è il passo di Dt 6,23-25: «(Dio) ci fece uscire di là (Egitto) per condurci nel paese che aveva giurato ai nostri padri di darci. Allora il Signore ci ordinò di mettere in pratica tutte queste leggi e di temere il Signore nostro Dio così da essere sempre felici ed essere conservati in vita, come appunto siamo oggi. Soltanto allora saremo giusti (davanti a Dio), quando faremo attenzione di osservare tutta questa legge davanti al Signore nostro Dio, come ci ha ordinato». La logica del brano è la seguente: Dio ha salvato, liberato Israele ci ha invitati ad accogliere il suo dono mediante l'osservanza della legge al fine di vivere ed essere felici. La legge è 'vangelo' in senso paolino. L'osservanza della legge è espressione della fedeltà umana all'azione di salvezza e di 'giustificazione' di Dio; in questo senso, la legge è per Israele la via della salvezza e della vita.

Si potrebbe obiettare che l'opera deuteronomistica vede nella perdita della terra la punizione per le infedeltà di Israele: l'ira di Dio si è scagliata contro

Israele e gli ha dato la meritata 'retribuzione' per le sue colpe. Si legga ad es. 2Re 22,16: «Così dice il Signore: Eccomi, io faccio piombare una sciagura su questo luogo e sui suoi abitanti attuando tutte le parole del libro lette dal re di Giuda, perché hanno abbandonato me». È un tema ricorrente che il possesso della terra è una 'ricompensa' per l'osservanza della legge. Ma sarebbe un grave travisamento intendere i passi di Dt e del Dt come un puro legalismo, un rapporto giuridico di azione-buona cui corrisponde la paga-dovuta. È invece necessario saper intuire in essi la profonda dialettica di 'grazia' e 'merito', di azione divina e libertà umana.

Un testo emblematico del cosiddetto "nomismo deuteronomistico" è Dt 6,17-19: «Osserverete diligentemente i comandi del Signore vostro Dio, le istruzioni e le leggi che vi ha date. Farai ciò che è giusto e buono agli occhi del Signore, perché tu sia felice ed entri in possesso della fertile terra che il Signore giurò ai tuoi padri di darti, dopo che egli avrà scacciati tutti i tuoi nemici davanti a te, come il Signore ha promesso».

In questo passo notiamo che la terra è anzitutto promessa di Dio gratuita così come è grazia la scacciata dei nemici: prima ancora che Israele esistesse, Dio ha promesso la terra ai padri; senza che Israele combatta, Jhwh scaccia i nemici. La legge stessa è data liberamente da Dio. Ora, obbedendo e praticando la legge, Israele può rimanere nella terra o entrarne in possesso. In tale prospettiva la legge è 'vangelo' e non c'è ombra di legalismo. Israele infatti viene messo in guardia dall'illusione di autogiustificazione: «Guardati dal pensare: "La mia forza e la potenza della mia mano mi hanno acquistato queste ricchezze"» (Dt 8,17). La letteratura deuteronomica/ deuteronomistica, dando alla relazione di alleanza con Dio l'espressione di un trattato, ha enfatizzato la responsabilità di Israele (o dell'uomo), senza tuttavia cadere in una forma di legalismo, poiché la richiesta divina della legge è posta nel contesto di un rapporto che dipende non primariamente dall'obbedienza alla legge, ma dalla gratuita e libera iniziativa dell'amore divino.

L'ingresso nella terra come, per l'Israele dell'esilio, il ritorno in patria è pura grazia: «Quando il Signore tuo Dio li avrà scacciati (i nemici) dinanzi a te, non pensare: "A causa della mia giustizia, il Signore mi ha fatto entrare in possesso di questo paese"; mentre per la malvagità di queste nazioni il Signore le scaccia dinanzi a te. No, tu non entri in possesso del loro paese a causa della tua giustizia, né a causa della rettitudine del tuo cuore; ma il Signore tuo Dio scaccia quelle nazioni dinanzi a te per la loro malvagità e per mantenere la parola che il Signore ha giurato ai tuoi padri, ad Àbramo, a Isacco e a Giacobbe. Sappi dunque che non a causa della tua giustizia il Signore tuo Dio ti dà il possesso di questo fertile paese; anzi tu sei un popolo di dura cervice» (Dt 9,4-6). Il popolo di Israele deve sapere, dunque, di essere debitore alla liberissima misericordia di Dio che gli dà la buona terra, senza che egli sia condizionato dai 'meriti' del suo popolo. Questo passo di Dt contraddice la tesi di K. Koch, secondo cui nell'AT soltanto chi è fedele alla comunità, mai l'empio, viene giustificato. Qui anzi appare che Dio si rivolge benevolmente al peccatore, il quale non ha in nessun modo meritato tale benevolenza; ma emerge anche, almeno implicitamente, il 'giudizio' di Dio, che mette l'uomo di fronte alle sue responsabilità e alle sue colpe affinché ne sia liberato.

In questa luce acquista grande rilievo il tema della conversione presente sia nel Dt sia nell'opera Dt. Il 'principio-speranza' non si fonda sul 'sentire' umano né sulle prestazioni dell'uomo, bensì sul fatto che Dio stesso è inesauribile possibilità di futuro: «Se ti convertirai al Signore tuo Dio e obbedirai alla sua voce allora egli avrà pietà di te e ti raccoglierà di nuovo da tutti i popoli poiché lui è la tua vita» (Dt 30,2.3.20). Per tutta l'opera Storica Dt risuona questo ritornello della conversione, non tanto per invitare a fare delle prestazioni a Dio, bensì per segnalare che Dio resta sempre la possibilità promettente e affidabile alla quale Israele può darsi sicuramente.

È questo anche il senso della predicazione profetica che denuncia il peccato, invita alla conversione e promette la salvezza. La denuncia profetica mette gli

uomini di fronte alle loro colpe, ma in pari tempo afferma l'assoluta misericordia divina che si propone come possibilità mai esaurita di speranza.

VI - LIBRI SAPIENZIALI — È stato sostenuto da parecchi studiosi che la riflessione sapienziale conoscerebbe due fasi: una più 'secolare' e, più tardivamente, una più religiosa. Nella prima fase dominerebbe una concezione automatica della retribuzione, secondo cui c'è una connessione necessaria tra l'agire di un uomo e la sua situazione conseguente. Nella seconda fase, si eleverebbe la protesta dell'anti-sapienza o della sapienza critica che contesterebbe l'inesorabilità dello schema azione-conseguenza facendo appello alla libertà d'azione di Dio, al fine di dibattere il problema del giusto-sofferente, caso in cui lo schema suddetto non funziona. Così G. von Rad formula il passaggio dall'una all'altra fase: «In un primo momento, il rapporto tra l'atto e le sue conseguenze era una regola più o meno neutra, ora invece vi si vede un intervento personale di Dio che è diretto all'individuo. Nel primo caso, il sapere su Jhwh dava la capacità di comprendere il mondo come tale; nell'altro, permetteva di ordinare le esperienze religiose connesse al governo divino del mondo e di ricercarvi delle regole. In un caso come nell'altro, la ragione si muoveva al limite della sua competenza. Il rimprovero sovente formulato di un irrigidimento 'dogmatico' della sapienza recente dovrebbe essere motivato esegeticamente con più precisione a partire dai testi. Ciò mostrerebbe che l'irrigidimento è spesso dovuto all'esegeta che si è dapprima forgiato uno schema secondo il quale vuole giudicare le dottrine degli antichi».

In tutto l'antico vicino Oriente non si ammetteva un ordine cosmico neutrale, tanto meno in Israele! Riteniamo che non sia mai esistita, in Israele, una sapienza del tutto profana, secolare, e che lo schema evoluzionistico di una 'sapienza antica' e di una 'sapienza di crisi' sia una costruzione artificiosa e infondata. È all'interno dell'intero movimento sapienziale che si dibatte il problema della armonizzazione logica e coerente dei seguenti dati di 'esperienza': esistenza di un ordine cosmico nesso virtù/felicità, peccato/sciagura libertà dell'intervento divino sofferenza dell'innocente. A seconda dei momenti storici contingenti e delle particolari situazioni si imponevano, in primo piano, l'uno o l'altro di quei dati e l'esigenza di una loro intelligenza critica. La riunione nel canone dei differenti tentativi di risposta non significa soltanto l'accostamento casuale di diverse posizioni, ma fornisce un principio di sistematizzazione: le differenti tesi sono coordinabili tra loro. La scoperta e l'elaborazione di tale logica coerenza sono propriamente il compito lasciato al lettore e all'esegeta-teologo.

I saggi si attengono costantemente alla tesi che Dio non è punitore e che garantisce un ordine universale, fondato nella sua attività creatrice. In questa prospettiva va letto il libro di Giobbe: Dio rimane il 'senso' del mondo e il garante dell'ordine crea- turale anche nelle situazioni di crisi, le quali non sono svuotate così di qualsiasi possibile significato intrinseco. Tuttavia non si rimanda la soluzione al futuro né si cede alla tentazione del determinismo fatalistico né ci si abbandona a una fideistica fiducia nella divinità.

Messo di fronte alla creazione buona, l'uomo può tuttavia sperimentare sia il bene sia il male, la felicità e la sciagura. La ragione di tale divaricazione di esiti va ricercata innanzitutto nella libera scelta umana: il male è prodotto umano. Il rifiuto della sapienza, ossia dell'ordine buono e salvifico di Dio, è in sostanza un'autopunizione di chi la rifiuta: «Vi ho chiamato e avete rifiutato, ho steso la mano e nessuno ci ha fatto attenzione; avete trascurato ogni mio consiglio e la mia esortazione non avete accolto; anch'io riderò delle vostre sventure, mi farò beffe quando su di voi verrà la paura, quando come una tempesta vi piomberà addosso il terrore, quando la disgrazia vi raggiungerà come un uragano, quando vi colpirà l'angoscia e la tribolazione. Allora essi mi invocheranno, ma io non risponderò, mi cercheranno, ma non mi troveranno. Poiché hanno odiato la sapienza e non hanno amato il timore del Signore; non hanno accettato il mio consiglio e hanno disprezzato tutte le mie esortazioni; mangeranno il frutto della loro condotta e si sazieranno dei risultati delle loro decisioni. Sì, lo sbandamento

degli inesperti li ucciderà e la spensieratezza degli sciocchi li farà perire; ma chi ascolta me vivrà tranquillo e sicuro dal timore del male» (Pr 1,24-32). L'allontanamento della sapienza e il disordine che ne deriva non è attribuibile a Dio, bensì al rifiuto dell'uomo. In questa luce va pure inteso il passo di Sir 39,25-27 (in ebraico): «Bene per il buono ha stabilito fin dal principio, mentre per il malvagio ha stabilito il bene e il male. Essenziali per la vita dell'uomo sono: acqua e fuoco, ferro e sale, fior di farina, latte e miele, sangue di uva, olio e vestito; tutto ciò per i buoni è di prosperità, mentre per i malvagi si converte in male».

Secondo Ben Sira, non ci sono in Dio due volontà e due azioni (buona e cattiva o una per il bene e l'altra per il male). Dio è soltanto bontà e la sua misericordia è la legge costitutiva dell'universo: «Il Signore è paziente con gli uomini e riversa su di essi la sua misericordia. Vede e conosce che la loro sorte è misera, per questo moltiplica il perdono. La misericordia dell'uomo riguarda il prossimo, la misericordia del Signore ogni essere vivente» (Sir 18,10-12, greco). L'idea di retribuzione non è ricondotta a una discriminazione dell'agire divino, ma collegata con due fattori, la distribuzione ordinata delle creature con funzioni differenti e l'esercizio della responsabilità umana nell'uso delle creature. Quando l'agire malvagio attira su di sé la sciagura attraverso una autopunizione, esso non fa che far risaltare l'ordine della creazione. Il pentimento e la conversione permettono all'uomo di 'sintonizzarsi' con la misericordia divina che pervade l'universo e reintegrarsi così nell'ordine universale. Ben Sira non si pone il problema del giusto-sofferente, ma si limita ad affermare la giustizia, la bontà e la misericordia di Dio. Il male è problema che riguarda l'uomo e la sua storia, non è problema di Dio!

Di fronte al male e al dolore, la riflessione apocalittica approfondisce la linea di pensiero sapienziale in due direzioni: da una parte, accentua l'esigenza di comprendere la giustizia di Dio e il suo intervento rivendicatore a favore dei giusti; dall'altra, proprio perché tale rivendicazione è 'divina', cioè assoluta e totale, fa emergere ed afferma l'idea di una rivendicazione finale con l'idea di risurrezione (cf. Dn 12; Sap 1-4; 2Mac 7). La 'retribuzione' futura (sia essa la risurrezione o l'immortalità beata) non è altro che il volto finale che assume la misericordia divina costitutiva dell'universo, ma è anche l'esito cui Dio conduce l'uomo che lo accoglie. La 'dannazione' non è un esito simmetrico, ma è il non esito dell'esistenza umana che rifiuta la sapienza-misericordia di Dio.

L'idea di una rivendicazione divina a favore del giusto più che di una vera e propria 'punizione' dell'empio è, mi pare, anche il senso di detti sapienziali come ad es. Pr 10,3: «Il Signore non lascia patir la fame al giusto, ma delude la cupidigia degli empi»; Pr 10,6: «Le benedizioni del Signore sul capo del giusto, la bocca degli empi nasconde il sopruso»; cf. Pr 10,27.29.

VII - NEI VANGELI SINOTTICI — Il termine usato per l'idea di retribuzione è soprattutto *misthós* (= salario): 11 volte in Matteo; 1 volta in Marco (9,41); 2 volte in Luca (6,23; 6,35). La predicazione di Gesù, come è testimoniata dai sinottici, riprende l'idea di retribuzione, ma ancora una volta al di fuori di ogni automatismo e nella prospettiva di una vita *post mortem*.

Ai perseguitati Gesù promette una grande ricompensa (Mt 5,12); così pure avverrà per coloro che accoglieranno profeti e giusti (Mt 10,41) o daranno da bere a uno dei piccoli (Mt 10,42). Secondo Marco, Gesù promette "un tesoro nel cielo" (10,21). La 'ricompensa' promessa da Gesù non è altro che il "regno dei cieli" (Mt 5,10). Secondo Mt, infatti, tutti gli operai della vigna riceveranno il medesimo salario, qualunque sia il lavoro compiuto (Mt 20,1-15). Marco distingue tra una ricompensa nel mondo presente e una nel mondo a venire (cf. Mc 10,29-30). Matteo distingue una ricompensa data ai 'dodici', quella di giudicare le dodici tribù di Israele (Mt 19,28), ma «chiunque avrà lasciato case o fratelli o sorelle o padre o madre o figli o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna» (Mt 19,29).

Evidentemente il termine 'ricompensa' (*misthós*) va preso come

un'immagine accanto alle altre, come "tesoro nel cielo", ottenere la promessa (Eb 10,35), eredità incorruttibile (lPt 1,4-5), la corona di vita (Gc 1,12). Si tratta di un linguaggio antropomorfico. Non si tratta di 'cose' che Dio dà in ricompensa né di un semplice salario commisurato ai 'meriti', poiché la 'ricompensa' è il regno di Dio.

Quando i servi-cristiani avranno fatto tutto quello che devono fare, diranno: «Noi siamo dei servi qualsiasi» (Lc 17,10). Tradurre, come la Bibbia-CEI, «siamo servi inutili» stravolge il senso della parabola. "Servi qualsiasi" significa «siamo soltanto servi, senza particolari meriti distintivi». Il servo non avanza pretese, non reclama crediti.

Connessa con la retribuzione è l'idea di giudizio: «Il Figlio dell'uomo... renderà a ciascuno secondo le sue azioni» (Mt 16,27). Ciò significa che le opere non sono né estranee né indifferenti all'esito finale, cioè al Pregno di Dio che sarà la 'ricompensa' divina. Ma il regno di Dio è libera e gratuita promessa di Dio, in nessun modo condizionata dall'uomo. Tuttavia all'uomo è possibile accoglierlo o rifiutarlo.

VIII - IN SAN PAOLO — Da una parte, Paolo continua ad usare il linguaggio tradizionale del giudaismo sul giudizio conforme alle opere; ma d'altra parte, afferma con forza che le opere non danno la salvezza, che viene dalla fede. Non abbiamo qui da esporre la dottrina paolina della giustificazione mediante la fede né quella del valore delle opere né quella sulla legge Paolo III, 4; Giustizia III, 2]. Basti richiamare che, per Paolo, non c'è nessuna possibilità di vantarsi: «Dove sta, dunque, il vanto? È stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma da quella della fede» (Rm 3,27). La fede, infatti, non è da considerarsi come un'opera meritoria né come semplice condizione per la giustificazione, ma formalmente come la stessa giustizia, dataci da Dio, in noi. Non può quindi l'uomo 'conquistare' né 'ereditare' per i suoi sforzi, ma soltanto può ricevere in dono: «La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità» (ICor 15,50).

Affermando l'assoluta gratuità della salvezza divina, non si vuole affermare che il piano divino sia gratuito proprio perché non tiene conto dei meriti o demeriti dell'uomo. Si vuol dire invece che i meriti o demeriti umani non possono introdurre elementi discriminanti nella volontà divina: «La grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini» (Rm 5,15).

La volontà infallibile di salvezza da parte di Dio o predestinazione si realizza in Gesù Cristo e da lui si espande per comunicarsi a noi: «Quelli che Dio da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati. Che diremo dunque in proposito? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui? Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio giustifica. Chi condannerà? Cristo Gesù, che è morto, anzi, che è risuscitato, sta alla destra di Dio e intercede per noi?» (Rm 8,29-34). Il dannato è colui che liberamente e definitivamente ha rifiutato la universale volontà salvifica di Dio: si deve parlare, in tal caso, di autogiudizio e di autopunizione (cf. ICor 1,18; 2Cor 2,15; 4,3; 2Ts 1,9; 2,10). [11] dicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui. Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio del Padre» (Gv 3,16-18). Dio ama il mondo, vuole salvarlo e per questo ha mandato il suo Figlio, cioè per far vivere; rifiutare il Figlio e quindi Dio stesso è autocondanna o autoperdizione. Infatti, «chi crede nel Figlio ha la vita eterna; chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio incombe su di lui» (Gv 3,36). Non è Gesù che condanna né il Padre, ma l'uomo

---

i

che non vuol credere si condanna da solo: «Chi mi respinge dice Gesù e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho annunziato lo condannerà nell'ultimo giorno» (Gv 12,48). L'autoperdizione e l'autogiudizio di cui parlano i passi giovannei citati esaltano la realtà e la radicalità incondizionata della responsabilità umana di fronte al dono gratuito, libero e irrevocabile di Dio per il bene dell'uomo.

L'assoluta volontà salvifica di Dio non elimina e non rende inutile l'impegno radicale della libertà umana, che anzi suscita nella condotta cristiana responsabilmente attiva e illimitatamente irrorata dalla speranza. La speranza illimitata si fonda nella libera e gratuita volontà divina di salvezza per tutti gli uomini; l'impegno responsabile non trasforma la speranza in previsione o sicurezza conquistatrice, ma è anch'esso segno e frutto della illimitata fiducia nella promessa fedele e affidabile di Dio.

Anche là dove viene usato il linguaggio della 'retribuzione', la fede cristiana in Gesù Cristo, piena 'verità' o rivelazione del Dio salvatore, trasforma il senso comune di quel linguaggio e lo riempie di significati nuovi. "Dio retributore" non può, dunque, significare altro che «Dio salvatore che si dona liberamente e gratuitamente alla libertà umana come suo Bene e sua Felicità». Ma la libertà umana può dire 'sì' o 'no'.

RICONCILIAZIONE

PREMESSA - Alla parola *riconciliazione* soggiacciono termini ebraici e greci aventi sfumature notevoli che non affiorano normalmente nel nostro linguaggio. I termini più ordinari interessati nella nostra parola sono il greco *metànoia* e l'ebraico *testìbah,* più il verbo *sub.* Le diverse edizioni italiane della Bibbia attestano la varietà delle accezioni di questi termini: "pentirsi", "fare penitenza", "convertirsi", "cambiare idea" "mutare sentimento". Ognuna di tali versioni esprime in parte il senso che troviamo nell'AT e, in seguito, nel NT, e ci pone nella necessità di specificare che cosa vuole dirci la Bibbia: necessità radicale in quanto per Gesù la parola *metànoia* definisce lo stesso essere cristiano (Mc 1,15). Il termine, bene inteso, ci introdurrà meglio nel significato di quello che solitamente chiamiamo "pentimento" e "penitenza", se li confronteremo col valore originale del messaggio di Gesù.

Nel greco comune il sostantivo *metànoia* e il verbo *metanoein* designano sempre il cambiamento di giudizio o il rincrescimento e la disapprovazione di un'azione che antecedentemente si era approvata, ma nella Bibbia si tratta sempre del cambiamento di tutto l'uomo. Questo mutamento di significato ebbe luogo allorché la Bibbia fu tradotta dall'ebraico in greco. Senza entrare ulteriormente in particolari storico-linguistici, questi cenni intendono esclusivamente giustificare lo schema qui seguito.

I - CONFESSIONE — Per "riconciliare" occorre aver aderito a qualcuno o a qualcosa, per "ritornare" occorre aver avuto un punto di partenza.

1. NELL'AT - La tradizione storica dell'AT è caratterizzata da una professione di fede, che si è sviluppata da poche formule note come "credo storico" o professioni di fede. In esse si riconoscono gli interventi di Jhwh nella storia dell'antico Israele. L'atto fondamentale più frequentemente richiamato alla memoria è la liberazione dall'Egitto. A questa prima professione di fede (Es 20,2; Lv 19,36; Nm 23,22; 24,8; Dt 5,6; 8,14) se ne collegano altre che riconoscono "la promessa" divina ai patriarchi, "la guida" attraverso il deserto, "la rivelazione" al Sinai. In forme letterarie diverse, la continua confessione dell'assistenza divina lungo tutti i momenti della sua storia è un elemento tipico della fede d'Israele che ha classica formulazione in Dt 26, 5-9: «Mio padre era un arameo errante, discese in Egitto, vi abitò come forestiero con poca gente e vi divenne una nazione grande, forte e numerosa. Gli egiziani ci maltrattarono e oppressero, ci sottoposero a dura schiavitù, ma invocammo aiuto da Jhwh, Dio dei nostri padri, e Jhwh ascoltò la nostra voce, vide la nostra miseria e la nostra

oppressione e, con mano forte, con braccio teso, con terrore grande, con segni e prodigi, Jhwh ci fece uscire dall'Egitto, ci introdusse in questo luogo e ci diede questa terra, terra ove scorre latte e miele».

Esposizioni inniche di questa fede sorgono nell'esposizione della storia a largo respiro, ad es. in Gdc 5,6; Gs 24,2ss; Sal 105; 135; 136. Sono professioni di fede aventi stretto rapporto storico con fatti passati che danno un orientamento alla storia presente e infondono fiducia per la storia futura.

2. NEL NT - Neppure nel NT la professione di fede è lasciata alla libera scelta dell'uomo, perché essa è necessaria alla salvezza: «Con la fede del tuo cuore consegui la giustizia, con la professione della tua bocca ottieni la salvezza» (Rm 10,10). Come la fede, così la confessione è continuamente presente nella comunità (lTm 6,12-14), e si distingue perché non si tratta dell'adesione a una verità qualsiasi, ma alla persona storica di Gesù. Come già nell'AT, così anche nel NT il messaggio della fede viene articolato in poche frasi essenziali, ma puramente cristologiche, miranti all'affermazione della risurrezione ed esaltazione di Gesù Cristo (ICor 15,1-11; At 10,36-43; ecc.). Il dato centrale della prima fede cristiana è poi ampliato dalla riflessione teologica, ed è pure formulato nel modo più conciso nella confessione «Gesù è Signore»: «Se con la tua bocca confessi che Gesù è Signore e nel tuo cuore credi che Dio lo ha risuscitato dai morti, otterrai la salvezza» (Rm 10,9; cf. Fil 2,11). Colui che confessa è per ciò stesso inserito come membro nella comunità dei credenti, nella chiesa. «Colonna e fondamento della verità, la chiesa deve confessare la sua fede, che è la sua natura e la ragione del suo essere. Il martirio è la forma più perfetta della pubblica testimonianza che la chiesa deve dare davanti al mondo; perciò il martirio fu presto considerato, all'inizio del cristianesimo, la forma più perfetta di pubblica testimonianza dei cristiani e quindi della chiesa. Ma a fianco alla testimonianza del martirio, in periodi di eccezione, vi fu sempre per tutti la confessione di ogni giorno, che corrisponde alla vita vissuta in armonia con la fede della chiesa. In ogni cristiano è vivo il detto: «Io credo ciò che la chiesa crede».

II - IL PECCATO — Deflessione dalla confessione del fedele, deflessione dal suo nuovo essere nella comunità di Israele iniziato coll'alleanza e la circoncisione, o deflessione del cristiano dal suo nuovo essere nella chiesa iniziato nel battesimo, è il peccato. Sia che si prenda in considerazione il peccato originale sia che da esso si prescinda, il peccato in ambedue i casi (dell'israelita e del cristiano) segna una frattura, una deviazione. Donde la necessità della "conversione", non dalla fede o dall'alleanza, ma dal peccato: l'ammissione davanti alla comunità e nella comunità di una rottura dei vincoli verso di essa e per suo tramite verso Dio. La necessità di riconciliarsi con la comunità e con Dio appare evidente: è il ristabilimento dei nuovi e ormai naturali rapporti. E qui sta l'essenza della riconciliazione dai molteplici contenuti, come apparirà in seguito.

III - CONTRIZIONE — Riconoscere le proprie colpe, confessarle apertamente, pentirsi, riallacciare nuovamente le relazioni normali con Dio è quanto i profeti dell'AT sogliono racchiudere in un unico verbo, *sub*, dal significato complesso, come si vedrà. Lo stesso significato è racchiuso da *metanoèin* nel NT, con due sole eccezioni: Lc 17,3-4 e 2Cor 7,9-10, ove il verbo greco ha il nostro significato di "pentirsi". Tuttavia, per giungere alla visione più chiara delle successive fasi della contrizione, occorre procedere per gradi.

1. RICONOSCERE E CONFESSARE - L'autoaccusa è il presupposto necessario alla riconciliazione e designa soprattutto accettazione e manifestazione di penitenza. Un esemplare testo di questo genere lo abbiamo nella pubblica e solenne confessione di Neemia. Il lungo capitolo inizia con la confessione di Dio creatore dell'universo, che ha chiamato Abramo da Ur dei caldei, ha liberato Israele dall'Egitto, si è manifestato e ha dato la legge sul Sinai, ha guidato il popolo attraverso il deserto e l'ha introdotto nella terra promessa. L'orante giunge poi alla confessione dei peccati: «Ma i nostri padri sono stati

i

orgogliosi, hanno indurito la loro cervice e non hanno osservato i tuoi comandamenti, si sono rifiutati di obbedire e hanno dimenticato le meraviglie che tu avevi operato». Il seguito della preghiera è un intercalare di benefici divini e di colpe del popolo: «Si sono ribellati contro di te, hanno gettato le tue leggi dietro le loro spalle». È tutta un'alternanza di mancanze, di castighi, di preghiere esaudite, di nuove mancanze, di nuovi castighi, ecc.: «Hai pazientato molti anni con loro, li hai scongiurati, ma non diedero ascolto». Un richiamo all'alleanza, da una parte, e alla presente sventura, dall'altra, annunzia la fine dell'orazione nel più classico dei modi, e cioè col rinnovamento della stessa alleanza: «Noi vogliamo sancire un'alleanza sincera». E tutti insieme giurarono e promisero di camminare nella legge che Dio aveva dato per mezzo di Mosè «e di osservare fedelmente ogni comandamento di Jhwh» (Ne 9,6-10,31).

2. PENTIMENTO E "RITORNO" - Vediamo il processo della riconciliazione, in modo più dettagliato, dal punto di vista psicologico e religioso, lasciandoci condurre soprattutto dai rilievi dei due profeti Geremia ed Ezechiele, che più approfondirono questo processo e ne assommarono di preferenza gli atti con il verbo *sub,* "ritornare", "convertirsi".

a. *Allontanarsi* - L'allontanamento dal male, dalla strada fino allora battuta, è il primo atto che prepara alla riconciliazione. Dice Geremia: a volte Dio decreta di sradicare, di abbattere e di distruggere, ma se il malvagio si converte dalla sua malvagità, Dio si pente del male che aveva pensato di fare (Ger 18,8). Di fronte ai dubbi e alle esitazioni del profeta, Dio lo incoraggia: «Forse ti ascolteranno e ognuno abbandonerà la propria via perversa, e io così mi pentirò di tutto il male che pensavo di fare» (Ger 26,3; cf. 36,3).

Più analitico nel misurare la condotta che deve assumere il peccatore per giungere alla riconciliazione, ma ugualmente asseverativo del primo atteggiamento, è il profeta Ezechiele: «Se il malvagio si allontana da tutti i peccati commessi, osserva le mie leggi, pratica la giustizia e il diritto, rimarrà in vita, non morirà più vivrà per la giustizia che ha praticato. Desidero, forse, io la morte del perverso o non piuttosto che abbandoni la sua condotta e viva?» (18,21-23). Un pensiero su cui ritorna volentieri è quello della gioia divina nella riconciliazione e la sua tristezza nella morte del peccatore: «Io non mi compiaccio della morte dell'empio, ma desidero che abbandoni la sua via e viva. Abbandonate la vostra via, perché vorreste morire?» (Ez 33,10-11). Il profeta, anzi, si sente come una sentinella davanti al popolo per ammonirlo affinché si separi «dalla sua via malvagia» e viva (Ez 3,16-19): «Se ammonirai il giusto di non peccare, ed egli non peccherà, certo vivrà» (Ez 3,21). Questo mutamento interiore richiesto da Geremia e da Ezechiele non è un aspetto loro esclusivo. Si vedano, ad es., anche Am 5,14-15 e Is 1,11-19. Certo singolare è la loro insistenza e l'analisi interiore che manifestano. In parte ciò è dovuto al periodo drammatico nel quale ambedue vissero, almeno per un certo tempo: sono infatti gli anni della perduta libertà per il regno di Giuda (Geremia) e dell'inizio della prigionia babilonese (Ezechiele). In conclusione, scrive Ezechiele: «Quando dico al perverso: "Certo tu morirai!", se egli si allontana dal peccato e pratica la giustizia e il diritto certamente vivrà, non morirà più» (Ez 33,14-16).

In una maniera piuttosto oscura, a modo suo, e tuttavia ben intelligibile, un testo gnostico trattando della caduta e della riconciliazione sottolinea l'aspetto misterioso di tutto ciò: «È un mistero di caduta, è un mistero che cessa di ergersi, grazie alla scoperta di chi è venuto da colui che vuole far ritornare. Questo ritorno è detto conversione» (*Vangelo di Verità* 35,18-19).

b. *Cuore nuovo* - Questo aspetto misterioso della riconciliazione non è sfuggito ai profeti. Il mutamento e la confessione, il riconoscimento delle proprie mancanze, l'allontanamento del male e il ritorno al Dio abbandonato, la riconciliazione non sono di poco conto: si tratta di un mutamento profondo e innovatore. Ma è un ritorno facile da capire in superficie, difficile da compiere. «Convertitevi», esclamava Ezechiele apostrofando gli esiliati, «da tutti i vostri peccati formatevi un cuore nuovo e uno spirito nuovo. Convertitevi e vivrete!» (Ez 18,30-32). Una maggiore riflessione sull'animo umano e sulla realtà che lo

circondava insieme alla considerazione della grandezza di Dio lo portarono facilmente a comprendere come tale conversione-ritorno fosse impossibile senza un'azione divina profonda nell'animo umano. La riconciliazione è indispensabile per l'uomo, ma è impossibile senza l'aiuto divino. Geremia lo aveva riconosciuto in una delle sue penetranti riflessioni: «Forse che un negro cambia la pelle, un leopardo le sue strisce? Potrete fare il bene, voi che siete abituati al male?» (Ger 13,23). A questo punto si comprende come, per i profeti, la riconciliazione sia lapidariamente espressa nelle parole: «Fammi ritornare e io ritornerò, perché tu sei Jhwh mio Dio» (Ger 31,18).

c. *L'azione divina* - Per i profeti, dunque, la riconciliazione era non un'azione, ma una catena di azioni, un comportamento, una vita: aveva esigenze profonde e coinvolgenti tutto l'essere. Anzi si resero conto che tale ritorno era impossibile se Dio non avesse veramente preparato la riconciliazione dell'uomo: «Darò loro un cuore capace di conoscermi» (Ger 24,6); «Darò loro un altro cuore, porrò nel loro interno uno spirito nuovo affinché seguano le mie leggi... Saranno così il mio popolo e io sarò il loro Dio» (Ez 11,19-20); e ancora: «Porrò in voi il mio spirito» (36,26-27). Solo in seguito, nel NT, ritroveremo intuizioni così profonde sulla riconciliazione. Si tratta, infatti, di un'opera che l'uomo inizia, non senza un'azione divina, e che Dio solo porta a compimento, un'opera nella quale Dio agisce con l'uomo dall'inizio alla fine: «Porrò la mia legge nel loro intimo, la scriverò sul loro cuore: sarò il loro Dio ed essi il mio popolo» (Ger 31,33) .

Se nella predicazione profetica tutto concorda nell'asserire che non si può attuare la riconciliazione e quindi raggiungere la salvezza senza uno speciale intervento divino, nel periodo del rabbinismo, cioè nel tardo post-esilio, si farà strada una convinzione nella quale il totale affidamento a Dio caratteristico nei profeti per una vera riconciliazione è in larga misura svanito: la riconciliazione è considerata ancora un'azione di Dio nell'uomo, ma vi si affianca la concezione secondo la quale il primato è dell'uomo: il primo ad agire è l'uomo, poi Dio.

IV - I SALMI PENITENZIALI — La più poetica espressione letteraria dell'anelito alla riconciliazione, nell'AT, la troviamo nei Salmi. Religiosamente, la linea spirituale è sempre quella dei profeti con i quali concordano nell'additare la via della riconciliazione non in pratiche esterne, come sacrifici, digiuni e molteplici forme di penitenza. In essi non troviamo una sterile polemica contro tali pratiche e neppure una unilaterale spiritualizzazione di esse, bensì si sottolinea costantemente che ciò che importa non è il mettersi, superficialmente, nel gran numero dei penitenti, ma il sentirsi personalmente toccati da quel Dio che si rivolge al singolo, prima che alla comunità. Dai Salmi emerge chiaramente come non sia tanto il singolo peccato che deve essere espiato nella sofferenza, quanto la necessità che la persona del peccatore senta il bisogno di un nuovo rapporto con Dio. Nei salmi penitenziali, dopo un'invocazione a Dio, il fedele presenta il suo stato interiore, i motivi del suo tormento, fra i quali il maggiore è il sentire lontano il suo Dio; perciò la parte più estesa è solitamente riservata alla descrizione dei propri mali, alla confessione delle proprie colpe e alla domanda di perdono. Nelle invocazioni a Dio, dal quale si sente innaturalmente lontano, il salmista non ricorda soltanto i propri malanni, ma cerca di intenerire Dio ricordandogli la bontà tante volte dimostrata, la fragilità dell'uomo, la brevità della vita; termina la sua preghiera esprimendo la certezza di essere esaudito, la promessa di un ringraziamento, che spesso anzi viene anticipato anche con la risposta divina che rassicura l'orante. Questi salmi sono il nucleo più umano e accattivante di tutto il Salterio, perché in essi è espresso con chiarezza e sincerità il travaglio dell'uomo solo, la lenta ascesa a Dio attraverso la sofferenza, il senso profondo di smarrimento a motivo della lontananza di Dio, e l'accorato e sincero desiderio di riconciliazione. Si tratta di salmi che ben presto la pietà cristiana individuò (sono più di una trentina), dimostrò verso di essi le proprie preferenze e tra essi ne scelse sette, i più sentiti e universali di tutti, che almeno dal IV

secolo costituiscono un piccolo libretto caro a tutti i cristiani e prediletto anche dalla liturgia: sono i *sette salmi penitenziali,* cioè i Sal 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143. Tra essi i più celebri sono il *Miserere* (Sal 51) e il *De profundis* (Sal 130).

V - LA RICONCILIAZIONE NEL NT — Anche nel NT la riconciliazione resta un problema centrale per l'uomo nella sua indispensabile relazione con Dio; la sua necessità e la sua natura sono illustrate in modo nuovo, non solo, ma allargate a tutto l'universo.

1. GIOVANNI BATTISTA - Il precursore riprende la voce degli antichi profeti con accenti ancora più forti, perché sente che l'azione definitiva di Dio sovrasta immediatamente l'uomo: «In quei giorni si manifestò pubblicamente Giovanni il Battista che predicava nel deserto della Giudea dicendo: "Convertitevi *metanoeite IV"»* (Mt 3,2). L'invito alla conversione è rivolto non soltanto ai peccatori e ai pagani, ma anche alle persone pie che pensavano di non averne bisogno: «Fate un frutto degno della penitenza e non crediate di poter dire dentro di voi: "Noi abbiamo per padre Abramo"» (Mt 3,7). Appare subito che si tratta di una riconciliazione che deve durare tutta la vita. Inoltre Giovanni congiunge la predicazione al battesimo e la presenta come un'offerta escatologica di Dio (Mt 3,7-12).

2. PREDICAZIONE DI GESÙ - Anche la predicazione di Gesù inizia con lo stesso invito, al quale però è fatta una chiara aggiunta, che in parte sconvolge e in parte precisa: «Dopo che Giovanni fu messo in prigione, Gesù venne in Galilea, predicando la buona novella di Dio. Diceva: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino. Convertitevi *[metanoeite]* e credete alla buona novella"» (Mc 1,15). Gli uomini devono ascoltare la buona novella (il vangelo) che instaura un dialogo nuovo con Dio: è un dialogo nel quale l'intervento di Dio è di primaria importanza; solo dopo viene la conversione, la riconciliazione dell'uomo.

Per comprendere il contenuto della conversione e riconciliazione nell'annunzio di Gesù non ci si può limitare a poche citazioni, ma bisogna considerare anche le diverse parabole. La riconciliazione presuppone sempre quanto è nascosto nella parola e nell'azione di Gesù, cioè da una parte la presenza di Dio e dall'altra il "sì" dell'uomo decaduto che può accettare o rifiutare. La parabola del seminatore elenca una lunga serie di "no" (Mc 4,1-9). Si vede avverarsi, nella riconciliazione, la legge della storia della salvezza per cui Dio innalza gli umili e abbassa i superbi (Lc 1,52-53; ICor 1,26-28). Anche la parabola degli invitati a nozze ripete la distinzione tra i chiamati (Mt 22,lss; Lc 14,16ss).

Le figure dei due gruppi fanno risaltare la necessità della risposta, ma anche la natura dei chiamati che rispondono all'invito alla riconciliazione: gli uni stanno ai margini della società religiosa e sociale. Secondo il giudizio usuale e tradizionale, sanno che non hanno nulla da aspettarsi dagli uomini, e da Dio non osano aspettarsi nulla: sono realmente servi mutili (Lc 17,10). Sono nella condizione di conoscere la loro pochezza e hanno quella apertura mentale che corrisponde all'agire di Dio. I due stati d'animo emblematici sono scultoreamente descritti nella parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14), nella prontezza degli apostoli alla chiamata di Gesù e nel rifiuto del giovane ricco, che «se ne andò afflitto perché aveva molti beni» (Mc 10,17-22). Nella riconciliazione Dio si rivolge a ciascuno in modo diverso, ma tutti sono posti sempre davanti allo stesso problema.

L'essenza della riconciliazione è espressa da Gesù, in maniera semplice ed esemplare, nelle due parabole del tesoro e della perla: il povero bracciante trova il tesoro in modo assolutamente inatteso, il ricco commerciante invece lo trova cercando. La fortunata scoperta è, per tutti e due, un dono per la loro attività giornaliera; per ambedue il ritrovamento è fonte di gioia, e nella gioia vendono tutto per acquistare il campo con il tesoro o la perla. Detto senza immagini: l'invito alla riconciliazione è rivolto a chi è attivo, esige una condizione di spirito che comprenda e nel contempo rinunzi a tutto il resto. L'espressione ripetuta «vendette tutto» è molto pregnante e la si deve comprendere partendo

dall'espressione: «Chi cercherà di mettere in salvo la sua vita la perderà, e chi la perderà la conserverà» (Lc 17,33; cf. Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; Gv 12,25). Per la riconciliazione, l'uomo deve sbarazzarsi delle sicurezze e dei possessi d'ogni genere, per entrare senza riserve nell'avventura di quanto ha trovato e costruire la sua storia con la "storia" del Dio con noi.

L'esigenza della riconciliazione corrisponde ancora al messaggio della conversione sentito dai profeti, con in più la presenza determinante di Gesù.

VI - LA RICONCILIAZIONE NELL'INSEGNAMENTO DI SAN PAOLO — La riconciliazione perfetta e definitiva fu realizzata da Gesù: «C'è un solo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo» (lTm 2,5). La riconciliazione non è che un aspetto della redenzione, ma vi sono giustificati motivi per considerarla da questa angolazione.

1. L'INIZIATIVA DIVINA - L'uomo è incapace di riconciliarsi col suo Creatore dal quale si è allontanato, anche per un intreccio di elementi facenti parte della storia della salvezza. L'azione divina è all'inizio della riconciliazione e ha effetto decisivo: «E tutto questo viene da Dio che ci ha riconciliati con se stesso per mezzo di Cristo» (2Cor 5,18); quando eravamo nemici ci amava e il Cristo è morto per noi (Rm 5,8-10); il mistero della riconciliazione si congiunge con quello della croce (Ef 2,4).

2. EFFETTI DELLA RICONCILIAZIONE - Non soltanto Dio non tiene più conto del peccato, ma l'azione riconciliatrice di Dio «crea una nuova creatura» (2Cor 5,17), perché la riconciliazione implica un rinnovamento completo e coincide con la giustificazione (Rm 5,9-10) e la santificazione (Col 1,21-22). Da nemici che eravamo a motivo della nostra condotta (Rm 1,30; 8,7), ora ci possiamo «gloriare in Dio» (Rm 5,11), che ci fa comparire davanti a lui senza macchia e irreprensibili (Col 1,22). Il Cristo è così la nostra '"pace, avendoci riconciliati con Dìo in un unico corpo «mediante la croce, per aver ucciso in se stesso l'inimicizia; per lui abbiamo accesso al Padre, in un medesimo spirito» (Ef 2,14-18).

3. IL MISTERO DELLA RICONCILIAZIONE - Come il mistero della salvezza, così quello della riconciliazione ha già avuto compimento da parte di Dio, ma dalla parte dell'uomo prosegue fino alla parusia. Perciò s. Paolo può in certo senso definire l'attività apostolica come un *ministero di riconciliazione:* «Poiché, in Cristo, Dio riconciliava con sé il mondo, non tenendo più conto delle colpe degli uomini e facendo di noi i depositari della parola di riconciliazione» (2Cor 5,19). Donde il pressante richiamo dell'apostolo: «Per volere di Cristo vi supplichiamo: riconciliatevi con Dio!» (2Cor 5,20). Nel loro ministero gli apostoli si applicheranno ad essere gli artefici della pace che annunciano (2Cor 6,4-13).

La riconciliazione resta un mistero, come già era stata intravista dai profeti. Ed il fatto che Dio è l'autore primo e principale della riconciliazione non induce a credere che l'uomo abbia una parte puramente passiva: deve accogliere il dono divino della riconciliazione. L'azione divina non ha realizzazione che in quanti l'accolgono con fede operante.

All'unisono col pensiero di s. Paolo un antico testo cristiano afferma: «La fine consiste nel conoscere colui che è nascosto. E questi è il Padre dal quale proviene il principio e verso il quale ritorneranno tutti coloro che da lui provengono» *(Vangelo di Verità* 38,lss; cf. ICor 15,24-28).

4. LA RICONCILIAZIONE UNIVERSALE - Probabilmente quando Paolo scriveva che "l'accantonamento" degli ebrei «divenne riconciliazione per il mondo» (Rm 11,15), e ancora che «è stato Dio a riconciliare con sé il mondo in Cristo» (2Cor 5,19), aveva presenti soprattutto gli uomini. Ma nelle lettere della cattività (Col, Ef) l'orizzonte dell'apostolo si è allargato: in queste lettere la riconciliazione, come tutto fa credere, designa la salvezza collettiva dell'universo. Dopo la piena riconciliazione con Dio, gli esseri sono riconciliati tra loro: «Piacque a Dio di fare abitare in lui tutta la pienezza, e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, sia quelle della terra sia quelle del cielo, facendo la

i

pace per mezzo del sangue della sua croce» (Col 1,19-20). Anche il mondo materiale è solidale con l'uomo nella riconciliazione, come lo fu nella sua caduta. Ci si congiunge al pensiero espresso nella lettera ai Romani: «Le cose create, infatti, furono sottoposte alla caducità non di loro volontà; la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,20-21). Allo stesso modo è sottoposto al Cristo quel turbinoso e oscuro mondo delle potenze intermedie nemiche dell'uomo: «Ha spogliato i principati e le potestà» (Col 2,15), contro le quali lotta il cristiano con "l'armatura di Dio" (Ef 6,12-13).

5. RICONCILIAZIONE TRA EBREI E GENTILI - S. Paolo corona il suo insegnamento sulla riconciliazione illustrando l'azione di Cristo "nostra pace": i gentili sono integrati tra il popolo eletto allo stesso titolo degli ebrei; l'epoca della separazione e dell'odio è terminata. Tutti gli uomini formano ormai, dice Paolo, un solo grande tempio e un solo corpo in Cristo, il quale creò in se stesso dei due un solo "uomo nuovo" e fece la pace. «Egli è venuto a evangelizzare la pace, pace per voi lontani, e pace per i vicini» (Ef 2,14-18; / Popolo/Popoli).

RISURREZIONE

La parola "risurrezione" richiama immediatamente ai lettori l'evento che sta al centro della fede cristiana e ne costituisce il nucleo unificante e germinatore. Le testimonianze riguardo all'evento della risurrezione di Gesù sono varie e molteplici, disseminate nel canone delle Scritture cristiane. Dall'esperienza iniziale si passa alla formulazione linguistica dell'incontro con Gesù risorto, fino alla comunicazione nella forma dell'annuncio. Dunque la storia della risurrezione di Gesù corre parallela alla genesi e allo sviluppo dei testi cristiani.

Ma un secondo aspetto è connesso con la risurrezione. Si tratta di quella speranza umana di fronte alla morte, che è fondata sulla fedeltà del Dio vivente, sulla sua signoria alla quale non sfugge neppure il regno della morte. I due aspetti, la risurrezione di Gesù e la risurrezione dei morti, sono interconnessi, sia a livello di vocabolario e modelli espressivi, come a livello più profondo di esperienza spirituale e religiosa. Gesù per primo afferma la sua speranza di fronte alla morte, richiamandosi all'iniziativa di Dio, il vivente, che risuscita i giusti e riabilita i martiri. Pertanto la trattazione di questo tema deve percorrere sia la storia dell'esperienza cristiana, sviluppatasi attorno alla risurrezione di Gesù, sia i precedenti della tradizione biblica e giudaica riguardo alla speranza umana di fronte alla morte.

I - LE PRIME TESTIMONIANZE DELLA RISURREZIONE DI GESÙ — Un dato storico indiscutibile è quello dell'esistenza del movimento cristiano nella prima metà del I secolo. I convertiti dall'ebraismo e dal paganesimo, che costituiscono le prime comunità di credenti, si richiamano a Gesù di Nazareth, un ebreo della Palestina, ucciso agli inizi degli anni trenta, e che viene ora riconosciuto, venerato e proclamato nelle piccole comunità cristiane come il Cristo *(Christós* in greco), il messia ebraico, il Signore (in greco *Kyrios).* I primi scritti cristiani databili sono le lettere di Paolo, di cui almeno sette sono riconosciute concordemente come autentiche. Esse si distribuiscono in un arco di tempo che va dagli inizi degli anni cinquanta al sessanta d.C. All'interno di questi scritti si possono riconoscere alcune formule che sono l'eco della vita di fede delle comunità. Accanto a queste si trovano anche delle frasi che rappresentano la proclamazione o l'annuncio fatto a quelli di fuori, ebrei e pagani.

1. LE PROFESSIONI DI FEDE - Le più antiche formule di professione di fede riflettono l'uso dell'ambiente, della cultura e della lingua aramaico- palestinese. Un frammento di queste professioni di fede si può riconoscere nella frase riferita da Paolo prima della benedizione finale nella prima lettera ai Corinzi: «Se qualcuno non ama il Signore, sia anatema; *Maranathà:* vieni, o Signore» (ICor 16,22). In una lettera scritta in greco Paolo riporta questa invocazione che

rimanda al contesto liturgico di lingua aramaica. In quell'ambiente giudaico Dio viene chiamato in aramaico *Mareh,* in parallelismo con *'Elaha* (Dio), e corrisponde al greco *Kfrios.* Una conferma di questa origine palestinese si potrebbe avere da un testo della *Didaché,* della seconda metà del I secolo, dove, a conclusione della preghiera eucaristica, si riporta questa dichiarazione: «Se qualcuno è santo venga; se uno non lo è, si converta; *Maranathà.* Amen» (*Did.* X, 6). L'espressione aramaica *Maranathà* può essere tradotta come invocazione: «*Marànathà,* Signore, vieni», oppure anche come un'acclamazione: «*Maranathà*, il Signore viene». Quest'ultimo significato potrebbe essere suggerito dal commento catechistico che Paolo fa alla formula tradizionale delle parole sul pane e sul calice, consegnata alla comunità di Corinto: «Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (ICor 11,26).

«Gesù è Signore» corrisponde alla professione di fede riferita da Paolo nella stessa lettera e fatta risalire all'azione dello Spirito di Dio (ICor 12,3b). Questa professione diventa per Paolo il criterio per discernere l'origine dei doni spirituali o carismi. L'apostolo ritorna su questo contenuto essenziale della fede cristiana in un'ampia riflessione della lettera ai Romani alla fine degli anni cinquanta. Il contenuto della professione di fede (*homologhi'a*) cristiana consiste in questo: «Gesù è il Signore» (Rm 10,9). A questa corrisponde il frammento di inno cristologico, riportato da Paolo nella lettera ai Filippesi per fondare la comunione profonda tra i credenti. All'immersione di Gesù Cristo nella storia umana, vissuta fino alla forma estrema della morte di croce, corrisponde l'iniziativa efficace di Dio che lo ha sovraesaltato e gli ha dato «un nome che è al di sopra di ogni altro nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sottoterra e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre» (Fil 2,10-11).

In breve si può dire che le vestigia dell'antica professione di fede conservate nei testi delle lettere paoline si riassumono in questa proclamazione solenne della signoria di Gesù Cristo, connessa con la sua risurrezione.

2. LE FORMULE DI ANNUNCIO - La comunità cristiana, che si riunisce per il culto, elabora anche le formule e gli schemi per comunicare questa esperienza di fede all'ambiente esterno, sia a quello ebraico come a quello greco-pagano. L'eco di queste formule si ritrova ancora nelle lettere paoline, dove si rimanda all'annuncio fondante iniziale per motivare l'esortazione parenetica o gli sviluppi catechistici. Un esempio di queste forme si trova nella prima lettera scritta da Paolo per la comunità di Tessalonica. Al termine di una rapida retrospettiva sull'attività evangelizzante e sulla nascita della comunità cristiana, l'apostolo può ricordare la svolta della conversione e della fede: «Vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli per servire al Dio vivente e vero e per attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, che ci libera dall'ira ventura» (lTs 1,9-10). Il riferimento alla conversione come passaggio dal culto degli idoli alla fede nel Dio vivo e vero rimanda al contesto dell'annuncio del vangelo ai pagani. Ma la formula citata da Paolo sulla risurrezione di Gesù trae la sua origine dal contesto ebraico palestinese, in cui si proclama la vittoria sulla morte per iniziativa di Dio, che lo ha costituito giudice e salvatore universale.

Questo è confermato da una seconda citazione della stessa lettera nel contesto più ampio della catechesi sulla speranza cristiana di fronte alla morte. Ai cristiani in crisi per il decesso dei loro parenti, Paolo rivolge l'invito pressante a non abbandonarsi alla tristezza «come quelli che non hanno speranza». E continua riportando il motivo e il fondamento della speranza cristiana: «Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risuscitato. Così anche quelli che sono morti Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui» (lTs 4,14). La prima parte di questa citazione paolina riporta il contenuto essenziale dell'annuncio cristiano che è anche la base della fede. Gesù è morto e risuscitato. Questa struttura binaria antitetica, dove la risurrezione è contrapposta alla morte, si riscontra in una serie di altri testi distribuiti nelle lettere autentiche di Paolo: Rm 4,25; 8,34; 14,9; 2Cor

i

5,15: «Cristo è morto ed è tornato alla vita». Questa costanza delle formule riferite da Paolo rimanda ad una tradizione che sta alle sue spalle, probabilmente di origine giudeo-cristiana.

Allo stesso ambiente con tutta probabilità è da far risalire la formula autorevole che Paolo riporta all'inizio della lettera ai Romani come sintesi dell'evangelo di Dio (Rm 1,3-4). Questo vangelo è stato promesso, dice Paolo, per mezzo dei profeti nelle sacre Scritture e riguarda il Figlio di Dio. Il testo paolino continua così: «nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo nostro Signore» (Rm l,3b-4). Anche in questa formula si può riconoscere la struttura binaria: da una parte la solidarietà storica di Gesù nella linea del messianismo davidico, dall'altra la sua esaltazione e costituzione nel ruolo di Figlio di Dio, nella linea dello Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti. Il duplice aspetto del ruolo di Gesù, «secondo la carne e secondo lo Spirito», trascrive in modo originale la dialettica pasquale «morto secondo la carne, risuscitato o reso vivo secondo lo Spirito» (cf. lPt 3,18). Dunque nelle lettere di Paolo si trovano le formule che sono l'eco della fede delle prime comunità cristiane e gli schemi dell'annuncio fatto all'esterno, e che diventano a loro volta base e sintesi del credo cristiano.

3. LA TRADIZIONE AUTOREVOLE DELLA RISURREZIONE - Nella prima lettera inviata alla chiesa di Corinto, a metà degli anni cinquanta, è riferita da Paolo una sintesi dell'annuncio cristiano, che sta alla base del 'credo' tradizionale. Paolo stesso chiama questo testo il «vangelo che egli ha annunziato» e che i corinzi hanno ricevuto. La condizione per la sua efficacia salvifica è di conservarlo in quella forma in cui è stato annunziato (ICor 15,1-2). Quindi l'apostolo riporta i capisaldi dell'annuncio e del 'credo', premettendovi una formula protocollare della tradizione autorevole. «Vi ho trasmesso, dunque, anzitutto quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai dodici» (ICor 15,3-5). La struttura della formula tradizionale citata da Paolo è articolata in due piccole unità, che a loro volta sono costituite da due frasi: «Mori per i nostri peccati fu sepolto è risuscitato e apparve». Il soggetto unico di questi quattro verbi è il Cristo, anche se la forma passiva "fu risuscitato e fu visto" rimanda discretamente all'azione e iniziativa di Dio. L'analisi della struttura grammaticale e sintattica paratassi conferma l'origine ebraico-aramica di questa tradizione. Anche il nome dato al primo testimone autorevole, "Cefa-Pietro" rimanda allo stesso ambiente. Dunque il testo potrebbe trarre origine dalla comunità bilingue di Gerusalemme o di Antiochia di Siria, a metà degli anni trenta. Però sulla struttura arcaica originaria sono stati fatti alcuni ampliamenti di tipo interpretativo in chiave soteriologica, "per i nostri peccati", e il riferimento scritturale, che sottolinea la conformità al piano di Dio: "secondo le Scritture". Anche la lista dei testimoni qualificati, distribuiti in due gruppi, che fanno rispettivamente capo a Cefa (i dodici) e a Giacomo (gli altri apostoli), risente di un lavoro di ampliamento e integrazione (ICor 15,5.7). L'elenco dei testimoni conferma la realtà e fondatezza dell'esperienza del Cristo risuscitato per iniziativa di Dio. Solo in una prospettiva secondaria si rileva la funzione legittimante dell'apparizione di Gesù ai testimoni qualificati, nella cui serie, sia pure in fondo, si colloca Paolo stesso. Ma l'intento fondamentale è quello di definire l'efficacia salvifica dell'annuncio e della fede che su di esso si fonda: «Pertanto sia io che loro, così predichiamo e così avete creduto» (ICor 15,11).

Dunque la formula succitata è più elaborata rispetto a quelle brevi richiamate da Paolo. Essa rappresenta una specie di sintesi schematica dell'annuncio e della catechesi fondata sulla risurrezione di Gesù. Le formule di fede e di annuncio fanno leva sul fatto ed evento della risurrezione, che è attribuito all'iniziativa di Dio. Il protagonista o destinatario di questa azione di Dio è il Cristo, che passa dalla morte alla vita mediante la risurrezione, che ha come effetto finale la sua esaltazione gloriosa. I titoli che riassumono questa fede pasquale sono nello

stesso tempo la sintesi dell'annuncio cristiano. Essi sono attribuiti a Gesù, proclamato Cristo, Signore e Figlio di Dio. Nel primo titolo si afferma la messianicità trascendente di Gesù, fondata sulla sua risurrezione. Il titolo di Signore esprime la signoria di Gesù, associata a quella di Dio. Come Figlio Gesù porta a compimento non solo la speranza messianica, ma trasmette la dignità filiale, mediante il dono dello Spirito, a tutti i credenti. I destinatari ebrei o pagani (Atti degli Apostoli). Ambedue le forme rispondono ai diversi ambienti culturali e alle esigenze della vita interna della comunità che celebra il culto e pratica la catechesi di formazione e risponde alle obiezioni rivolte dall'ambiente esterno.

1. L'ANNUNCIO DELLA RISURREZIONE PRESSO LA TOMBA - Il cherigma tradizionale riportato da Paolo nella prima lettera ai Corinzi accenna alla sepoltura di Gesù, ma senza darle particolare rilievo sotto il profilo catechistico o apologetico. Si parla della sepoltura di Gesù secondo Io schema biografico biblico dove si dice a proposito di ogni re: «Morì e fu sepolto». Esiste invece un dato tradizionale comune soggiacente ai quattro vangeli, e riflesso anche negli Atti degli Apostoli: Mc 16,1-8; Mt 28, 1-8; Lc 24,1-10; Gv 21,1-2. Questa tradizione comune può essere condensata nei punti seguenti: *a.* la visita di alcune donne, tra cui emerge il nome di Maria di Magdala; il plurale del Vangelo di Giovanni conferma la tradizione comune di un gruppo; *b.* queste donne fanno visita alla tomba di Gesù a Gerusalemme, al mattino presto, «il primo giorno della settimana dopo il sabato»; *c.* lo scopo è quello di completare i riti funebri presso la tomba di Gesù, pianto o lamentazioni; *d.* le donne trovano il sepolcro aperto e vuoto e corrono a informare i discepoli di Gesù, tra i quali primeggia la figura di Pietro; *e.* alcuni dei discepoli, e tra questi Pietro, corrono a ispezionare il sepolcro di Gesù. Si può ritenere che la base storica di questa tradizione comune sia attendibile per i seguenti motivi. Innanzitutto il ruolo delle donne nell'esperienza del sepolcro vuoto non può essere inventato in quanto contraddice al valore testimoniale nel contesto giudaico-palestinese. È probabile che nella comunità giudeocristiana di Gerusalemme sia conosciuta l'ubicazione e l'identità della tomba di Gesù. La visita di alcune donne corrisponde alle usanze ebraiche circa i riti funebri. Infine il sepolcro vuoto non ha un ruolo determinante nella catechesi apologetica e negli schemi di annuncio. Anche i racconti di apparizione, che fanno leva sull'identità e realtà di Gesù risorto, non rimandano all'esperienza e constatazione della tomba vuota. Dunque questo elemento non è funzionale né all'apologetica né alla catechesi cristiana e potrebbe perciò essere un residuo di una tradizione storicamente attendibile.

Sulla base di questa tradizione comune si innesta l'interpretazione dei singoli testi evangelici. Il Vangelo di Marco prende lo spunto dalla visita delle donne alla tomba di Gesù per fare proclamare l'annuncio della risurrezione e quello dell'apparizione ai discepoli e della loro missione in Galilea (Mc 16,6-7). A questo scopo l'evangelista ha amplificato alcuni elementi della tradizione comune facendo l'elenco delle tre donne che vanno alla tomba di Gesù per imbalsamarne il corpo. Anche la riflessione che le donne fanno sulla pietra del sepolcro, che non può essere rimossa da un loro intervento, prepara l'apparizione e l'annuncio dell'angelo interprete. È particolarmente sottolineata da parte dell'evangelista Marco la reazione "religiosa" delle donne di fronte all'inviato celeste: «Ebbero paura». E a conclusione dell'annuncio e incarico dell'angelo, Marco annota: «Ed esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro, perché erano piene di timore e di spavento. E non dissero niente a nessuno, perché avevano paura» (Mc 16,8). Questa strana finale di Marco, che ha sollecitato delle integrazioni alla fine del I e inizio del II secolo, corrisponde alla prospettiva globale del suo Vangelo. L'annuncio della risurrezione di Gesù presso la sua tomba, aperta e vuota, e l'incarico di avvertire i discepoli sull'incontro promesso in Galilea, sono il vertice della rivelazione di Dio che deve essere accolta con l'attitudine di discrezione e riserva propria della fede cristiana.

Anche il Vangelo di Matteo si fonda sulla tradizione comune che viene amplificata e integrata nella sua prospettiva redazionale. Caratteristico del primo

i

Vangelo è il quadro apocalittico, nel quale è inserita la risurrezione di Gesù: «Ed ecco vi fu un gran terremoto: un angelo del Signore, sceso dal cielo, si accostò, rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa. II suo aspetto era come la folgore e il suo vestito bianco come la neve» (Mt 28,2-3). Questi tratti apocalittici, desunti dallo scenario biblico del "giorno del Signore", servono ad esprimere il tema della vittoria di Dio sulla morte. Analogamente Matteo inquadra la morte di Gesù sul Calvario in una cornice apocalittica: «La terra si scosse, le rocce si spezzarono, i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono» (Mt 27,51-52). La potente manifestazione di Dio presso la tomba di Gesù provoca la reazione spaventata delle guardie che sono state apposte dai giudei per controllare la tomba di Gesù: «Per lo spavento che ebbero di lui (angelo del Signore), le guardie rimasero sconvolte e caddero tramortite» (Mt 28,4). Invece al gruppo delle donne due in Matteo l'angelo fa l'annuncio pasquale che riproduce sostanzialmente quello di Marco. Ma a differenza del secondo evangelista Matteo riferisce che le donne, pur abbandonando in fretta il sepolcro, con timore e gioia grande, corrono a dare l'annuncio ai discepoli di Gesù. Lungo la strada esse hanno il primo incontro e la rivelazione di Gesù risorto. Egli rinnova ad esse l'incarico già dato dall'angelo di andare ad annunciare «ai miei fratelli che vadano in Galilea e là mi vedranno» (Mt 28,9-10).

Il primo evangelista sviluppa quindi il motivo apologetico già anticipato nella reazione spaventata delle guardie all'apparire dell'angelo del Signore presso la tomba di Gesù. Il brano apologetico di Matteo risponde alla polemica antirisurrezionale dell'ambiente giudaico (cf. Mt 28, 11-15; 27,62-66). Questo elemento caratterizza il primo Vangelo assieme all'apparizione di Gesù alle donne sulla via della tomba con l'incarico dell'annuncio pasquale da portare ai discepoli, chiamati da Gesù "i miei fratelli". È notevole il fatto che tra questi discepoli non venga menzionato espressamente Pietro, come si ha nel testo parallelo di Marco.

Il terzo evangelista, Luca, rilegge questa tradizione della visita delle donne e dell'annuncio pasquale presso la tomba di Gesù secondo la propria prospettiva teologica e spirituale. Sono due gli angeli che come testimoni e interpreti autorevoli fanno l'annuncio di Gesù risorto alle donne, le quali non trovano nella tomba il "corpo del Signore Gesù" (Lc 24,1-4). Lo stesso autore farà intervenire due angeli interpreti al momento dell'ascensione di Gesù al cielo (At 1,10).

L'annuncio pasquale conserva alcuni tratti caratteristici del terzo Vangelo. Gli angeli alle donne impaurite rivolgono l'invito a non cercare tra i morti colui che è "vivo". Questa presentazione di Gesù risorto come "vivo" corrisponde alla prospettiva lucana (cf. At 1,3). Quindi l'annuncio della risurrezione viene fondato sul ricordo delle parole profetiche di Gesù circa il destino del Figlio dell'uomo: «Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno» (Lc 24,6-7). L'annuncio della risurrezione degli angeli alle donne presso la tomba di Gesù è il compimento delle parole profetiche di Gesù sul suo destino di rifiutato dagli uomini, ma risuscitato da Dio. Infatti la vicenda di Gesù crocifisso e risorto corrisponde al piano di Dio, rivelato nelle Scritture (cf. Lc 9,22; 18,31-33). Nell'edizione lucana manca l'incarico fatto alle donne di portare l'annuncio ai discepoli con l'appuntamento di incontro in Galilea. Nel testo lucano la Galilea è solo l'ambiente in cui Gesù ha fatto l'annuncio profetico della sua morte e risurrezione. Nonostante questa tendenza del terzo evangelista ad escludere la Galilea dalle esperienze pasquali, si riporta il fatto che le donne «annunziarono tutto questo agli undici» e a tutti gli altri. Solo a questo punto Luca dà l'elenco delle donne, tra le quali spicca la figura di Maria di Magdala, ricordata dalla tradizione comune. Ma l'evangelista si premura di annotare che il racconto e le parole delle donne non fondano la fede pasquale. Infatti questi discorsi delle donne sono considerati "dagli apostoli" dei vaneggiamenti (Lc 24,9-11; cf. 24,22-23). Il terzo evangelista riporta anche la tradizione particolare della visita fatta da Pietro, assieme ad altri, al sepolcro (Lc 24,12; 24,24). Ma neppure questa

visita ed ispezione dei discepoli, che trovano il sepolcro vuoto e tuttavia non violato, non stanno all'origine e a fondamento della fede pasquale della comunità cristiana: «Pietro tornò a casa pieno di stupore per l'accaduto» (Le 24,12b).

Quest'ultima nota lucana circa la visita di Pietro al sepolcro è ampliata dal quarto evangelista. Giovanni è a conoscenza della tradizione comune in cui si racconta la visita fatta da Maria di Magdala, «nel primo giorno dopo il sabato, al mattino presto», alla tomba di Gesù. Essa viene trovata aperta e vuota. La donna allora corre ad informare i discepoli che a loro volta corrono ad ispezionare la tomba di Gesù. Nell'ambiente giovanneo è nota anche l'ipotesi del trafugamento del cadavere, sviluppata nella sezione apologetica di Matteo (cf. Gv 20,2.11). Ma il racconto giovanneo si concentra sull'episodio della visita fatta da Pietro e dall'altro discepolo alla tomba di Gesù. La scena serve a richiamare l'attenzione sul contrasto tra le due figure, quelle di Pietro e del discepolo. Pietro infatti "vede" le bende per terra e il sudario che era stato posto sul capo di Gesù, piegato a parte, ma non conclude nulla. L'altro discepolo invece «vide e credette» (Gv 20, 6-8). Conclude pertanto l'evangelista con una riflessione sul rapporto tra fede nella risurrezione e Scrittura: «Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti» (Gv 20,9). In questo caso la riflessione giovannea svolge il ruolo dell'angelo interprete della tradizione sinottica. È notevole anche il parallelismo tra il "doveva" risuscitare dai morti di Giovanni e quello della tradizione lucana.

Il racconto del quarto Vangelo riprende con la storia di Maria di Magdala che piange presso la tomba di Gesù. In questo contesto vengono introdotti i due angeli, come nella tradizione lucana. Ma essi non svolgono un ruolo determinante nell'esperienza pasquale; servono unicamente a ribadire l'ipotesi del trafugamento del cadavere. Alla loro domanda rivolta a Maria: «Donna, perché piangi?», ella risponde: «Hanno portato via il mio Signore e non so dove lo hanno posto» (Gv 20,13). A questo punto l'evangelista riporta la cristofania a Maria di Magdala, che ha il suo corrispondente nella tradizione riferita da Matteo, dove Gesù appare alle donne sulla via del sepolcro. Il dialogo col misterioso personaggio del giardino, che alla fine si rivela come il Signore, si svolge secondo lo schema delle apparizioni di riconoscimento. Esso si conclude con l'annuncio della risurrezione fatto a Maria da Gesù stesso in termini giovannei "ascesa al Padre" e con l'incarico di portare la buona notizia pasquale ai discepoli, chiamati da Gesù "i miei fratelli": «Va' dai miei fratelli e di' loro: "Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro"» (Gv 20,17). L'intero racconto si chiude con l'esecuzione di questo incarico pasquale da parte di Maria di Magdala, la quale annuncia ai discepoli: «Ho visto il Signore» e anche ciò che le aveva detto (Gv 20,18).

Da questa analisi dei testi evangelici circa la visita delle donne alla tomba di Gesù, trovata aperta e vuota, appare chiaro che la tradizione comune serve per menzionare la prima esperienza e l'annuncio di Gesù risorto secondo gli schemi della tradizione cherigmatica e secondo la prospettiva dei singoli vangeli.

Un'eco di questa interpretazione pasquale della tomba vuota di Gerusalemme si ha anche nel secondo libro dell'opera lucana, gli Atti degli Apostoli. Qui è menzionata la sepoltura di Gesù ad opera dei giudei (cf. At 13,29). Nei discorsi missionari si tenta anche un'interpretazione messianica della tomba vuota sulla base dell'esegesi di carattere attualizzante del Salmo 16,10 e della promessa di 2Sam 7,12; Sai 132,11. La tomba vuota di Gesù è un segno che egli è il "santo e giusto" sottratto alla corruzione, promessa per il messia (At 2,25-32; 13,35-37).

Dunque l'esame dei testi evangelici e di quelli degli Atti conferma il dato comune della tradizione circa la tomba di Gesù a Gerusalemme, nota nell'ambiente della comunità giudeocristiana. Questo dato non è messo in discussione dal fronte giudaico che contesta il suo significato religioso messianico. In quell'ambiente si parla di trafugamento del cadavere (Matteo e Giovanni). Ma quello che interessa alla tradizione evangelica è il significato della tomba di Gesù, trovata aperta e vuota. Questo fatto è il segno della vittoria

i

di Dio sulla morte e la conferma della messianicità di Gesù crocifisso. Infatti la visita delle donne alla tomba di Gesù nel primo giorno della settimana è il contesto in cui viene fatto il primo annuncio della risurrezione da parte dell'angelo o angeli inviati da Dio, sulla base delle parole di Gesù o della Scrittura.

2. I RACCONTI DI APPARIZIONE DI GESÙ RISORTO - Il nucleo più antico del cherigma riferito da Paolo nella prima lettera ai Corinzi accenna alle apparizioni di Gesù e dà la lista dei testimoni qualificati: Cefa e i dodici, Giacomo e tutti gli altri apostoli, nonché i fratelli (cf. ICor 15,5-7). Al termine di questo elenco Paolo colloca la propria personale esperienza di incontro con Gesù risorto (ICor 15,8). Nel Vangelo di Marco l'apparizione di Gesù ai discepoli è solo preannunciata, ma non raccontata. Quelle che si riferiscono nella finale non marciana sono il prodotto di una sintesi tardiva delle tradizioni evangeliche, rilette in chiave popolare (Mc 16,9-14). Invece le esperienze di apparizione di Gesù ai discepoli sono riferite ampiamente dai vangeli di Luca e di Giovanni. Tra i testi di questi due vangeli si riscontra un'affinità nella struttura generale del racconto, nonché nei singoli temi e motivi. Ma quello che colpisce il lettore attuale dei vangeli è la diversa collocazione dell'esperienza di incontro o apparizione di Gesù ai discepoli. Si può distinguere un primo ambito di tradizioni che riporta le esperienze dei discepoli a Gerusalemme (Luca- Atti, Giovanni, Matteo, apparizione alle donne; e ancora Luca, apparizione ai due discepoli di Emmaus). Un'altra serie di esperienze è ambientata in Galilea (Matteo, Giovanni nell'appendice, Marco nella finale tardiva). Anche i destinatari di queste manifestazioni o apparizioni sono distribuiti in diversi gruppi. Primeggia la figura di Pietro, concordemente menzionato nella sintesi cherigmatica e catechistica di Paolo (ICor 15,5) e nella dichiarazione di Luca, riferita nel momento in cui i due discepoli di Emmaus a Gerusalemme incontrano gli undici e gli altri discepoli: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone» (Lc 24,34). Accanto a Pietro sta il gruppo degli undici discepoli, ai quali si aggiungono gruppi particolari di altri discepoli: i sette dell'appendice di Giovanni, i due di Emmaus, le donne e i "fratelli".

Oltre a questa diversificazione di ambiente e di destinatari si può cogliere, nell'attuale edizione dei testi evangelici, la diversa presentazione dell'esperienza o visione di Gesù risorto. Sostanzialmente si possono distinguere due forme di racconto di apparizione. Una dove si pone l'accento sul riconoscimento di Gesù, sottolineandone la realtà e l'identità. Una seconda serie di racconti focalizza le parole di Gesù che incarica i discepoli della missione.

a. *Apparizioni di riconoscimento* - I due vangeli di Luca e di Giovanni hanno i racconti in cui Gesù appare ai discepoli e si fa riconoscere come il Signore. Questi testi seguono uno schema comune articolato in alcune sequenze fisse. La struttura base può essere ricostruita in queste fasi: *a.* situazione dei discepoli riuniti; *b.* iniziativa del Risorto, che si manifesta o si fa trovare in mezzo ai discepoli (saluto); c. riconoscimento dell'identità di Gesù per mezzo delle sue parole e dei gesti da lui compiuti; *d.* separazione di Gesù dal gruppo dei discepoli. Questa affinità a livello di struttura e di motivi tematici rimanda ad un contatto tra le due tradizioni che stanno all'origine dei vangeli di Luca e di Giovanni. Ma essi si distinguono per la diversa prospettiva cristologica ed ecclesiale, che si può ricavare dall'insieme unitario del testo.

L'evangelo di Luca colloca il racconto dell'apparizione di Gesù ai discepoli nel quadro più ampio di un itinerario di fede che va dal dubbio e dalla perplessità iniziali fino alla piena adesione di fede (Lc 24,12.52). La visita di Pietro e degli altri discepoli alla tomba di Gesù è semplice- mente l'occasione per sottolineare il loro stupore e sconvolgimento (Lc 24,12.22-24). Il vertice dell'esperienza pasquale invece si ha al termine quando Gesù viene portato o assunto in cielo: «Ed essi, dopo averlo adorato, tornarono a Gerusalemme con grande gioia» (Le 24,52).

Un esempio di questo processo o itinerario di fede è rappresentato dalla vicenda dei due discepoli di Emmaus. È un tipico racconto di riconoscimento che

utilizza una tradizione peculiare lucana. In essa si conserva il ricordo di un'apparizione di Gesù al gruppo dei parenti o "fratelli". Infatti uno dei due protagonisti della storia di Emmaus, Cleopa, è il fratello di Giuseppe, dunque zio di Gesù (cf. Le 24,18). L'ampio racconto lucano incentrato su questi due discepoli, che lasciano la comunità di Gerusalemme per ritornare al loro villaggio di Emmaus, fa leva sul dialogo con Gesù, che si accosta ad essi sotto le sembianze di un pellegrino. Ma i «loro occhi nota l'evangelista erano incapaci di riconoscerlo» (Lc 24,16). Solo dopo il dialogo con Gesù, dove la sua parola e il suo gesto rimandano al ricordo storico e alle promesse di Dio consegnate nella Scrittura, l'evangelista può notare: «Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero» (Lc 24,31). Tra queste due notazioni estreme si svolge rincontro di riconoscimento pasquale di Gesù. Innanzitutto le parole dei due discepoli manifestano la profonda crisi che si è abbattuta sul gruppo. È una rilettura della vicenda di Gesù, «il profeta potente in opere e in parole davanti a Dio e a tutto il popolo». La fine tragica a Gerusalemme con la condanna a morte e la crocifissione ha frantumato le speranze di liberazione messianica nazionale: «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele» (Lc 24,21). L'esperienza del sepolcro vuoto fatta dalle donne e l'ispezione da parte di alcuni discepoli non hanno modificato questa situazione di profonda crisi.

A questo punto è la parola di Gesù che fa rinascere la speranza e apre gli occhi ai discepoli. Egli fa appello alla parola profetica della Scrittura che deve compiersi nel messia. La vicenda tragica di Gesù non contraddice al disegno di Dio, anzi lo porta a compimento in modo paradossale. Infatti il messia può entrare nella gloria solo passando attraverso le sofferenze. «E incominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro, in tutte le Scritture, ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Questa interpretazione profetica e cristologica della Scrittura riceve il suo sigillo nel gesto di Gesù che, invitato dai due discepoli a fermarsi a mensa con loro, svolge il ruolo di presidente della tavola. I gesti rituali e la preghiera di benedizione alla mensa ricordano quelli della cena finale e profetica prima della morte: «Quando fu a tavola con loro prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro» (Le 24,30). Questo atto è la definitiva rivelazione di Gesù ai due discepoli che lo possono riconoscere grazie alla parola di Dio da lui interpretata e al gesto che rimanda al dono e all'offerta della sua vita. A questo punto, però, Gesù non è più disponibile, perché il suo modo di essere presente è diverso da quello della relazione puramente fisica. È lui che prende l'iniziativa di manifestarsi e di sottrarsi al rapporto con i discepoli: «Ma lui sparì dalla loro vista» (Lc 24,3lb). I due discepoli interiorizzano l'esperienza dell'incontro con Gesù che ha il suo nucleo fecondo nell'interpretazione delle Scritture. Allora cambiano la direzione del loro cammino e ritornano a Gerusalemme, dove trovano gli undici e gli altri discepoli. Qui, nella comunità di Gerusalemme, dove si trova il gruppo dei discepoli storici di Gesù, ricevono l'annuncio pasquale: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone» (Lc 24,34). Essi allora riferiscono come avevano incontrato Gesù e l'avevano riconosciuto nel gesto della frazione del pane.

Direttamente connessa con l'episodio dei due discepoli di Emmaus è la manifestazione di Gesù agli undici di Gerusalemme (Lc 24,36-42). Gesù appare in mezzo al gruppo dei discepoli e li saluta con l'annuncio della pace messianica. La reazione dei discepoli, stupiti e spaventati, offre lo spunto all'evangelista per un approfondimento catechistico, in cui si sottolinea l'identità tra il crocifisso e Gesù risorto, e il realismo del suo corpo di risorto: «Stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma. Ma egli disse: "Perché siete turbati? E perché sorgono dubbi nel vostro cuore? Guardate le mie mani e i miei piedi, sono proprio io. Toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho". Dicendo questo mostrò loro le mani e i piedi» (Lc 24,37-40). La reazione emotiva dei discepoli rimanda ad uno stereotipo degli incontri con Gesù, di cui si ha una traccia anche nella tradizione di Marco e Matteo (cf. Me 6,49; Mt 14,26: incontro di Gesù con i discepoli sul lago nella notte). Nel contesto della catechesi lucana questa contrapposizione tra il "fantasma" e il corpo reale di

i

Gesù risorto risponde ad una delle caratteristiche difficoltà dell'ambiente greco-ellenistico, dove si tende a confondere la risurrezione di Gesù e la sua manifestazione con la sopravvivenza degli spiriti separati dal corpo. L'ostensione dei segni della passione, le mani e i piedi, conferma i discepoli sulla reale identità tra Gesù crocifisso e il Signore che si rivela ad essi. Una conferma ulteriore e un segno della piena appartenenza di Gesù al mondo dei vivi è la richiesta ai discepoli di qualche cosa da mangiare; e in loro presenza Gesù mangia una porzione di pesce arrostito (Lc 24, 41-42; cf. Lc 8,55). Questo aspetto conviviale della manifestazione di Gesù risorto ai discepoli è particolarmente sottolineato nella ricostruzione fatta all'inizio degli Atti degli Apostoli e in alcuni frammenti dei discorsi missionari (At 1,3-4; 10, 40-41).

La stessa insistenza sul riconoscimento di Gesù e il realismo della sua corporeità di risorto si riscontrano nel quarto Vangelo. La presentazione di Maria di Magdala, con l'eliminazione delle altre figure femminili, serve a Giovanni per tracciare l'itinerario ideale della fede del discepolo che cerca il suo Signore. È l'iniziativa di Gesù che rende possibile alla Maddalena il riconoscimento del misterioso giardiniere che le domanda: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?» (Gv 20,15). La parola di Gesù consente a Maria di "rivolgersi" verso di lui nel giusto atteggiamento della fede e di riconoscerlo come il "suo Signore e maestro". «Gesù le disse: "Maria". Essa allora voltatasi verso di lui, gli disse in ebraico: "Rabbuni!", che significa Maestro» (Gv 20,16). Gesù allora rammenta a Maria la nuova relazione che si è stabilita tra lui e i discepoli in forza della risurrezione: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre. Ma va' dai miei fratelli e di' loro: "Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro"» (Gv 20,17). La risurrezione di Gesù, secondo il quarto Vangelo, è un processo dinamico già iniziato con il dono che Gesù ha fatto di sé nella morte e accelerato dalla risurrezione, ma ha il suo pieno compimento con l'ascesa e glorificazione di Gesù. Egli in tal modo realizza la piena e definitiva comunione tra Dio, il Padre, e gli uomini, i fratelli.

A questa scena dell'incontro di Maria, figura del discepolo, e Gesù, fa seguito nel testo giovanneo l'incontro di Gesù con gli altri discepoli. Questo avviene in due fasi distinte nel tempo secondo una scansione di otto giorni (Gv 20,19-23.24-29). Il primo incontro avviene alla sera di quello stesso giorno, il primo dopo il sabato. Gesù si fa trovare in mezzo ai discepoli nel luogo dove essi stanno rinchiusi per paura dei giudei. Il saluto pasquale di Gesù corrisponde alla sua promessa della pace (Gv 14,27). Segue la manifestazione di Gesù che mostra ai discepoli le mani e il costato. La novità rispetto al testo lucano è quest'ultimo particolare che rimanda alla scena della morte di Gesù, dove l'evangelista richiama l'attenzione sul costato trafitto dalla lancia (Gv 19,33-37). Non ci sono dubbi e perplessità nel gruppo dei discepoli che «gioiscono al vedere il Signore» (Gv 20,20b). A questa implicita scena di riconoscimento, in cui Gesù appare come il Signore risorto, identico con colui che è morto in croce, segue l'incarico di missione con una formula caratteristica giovannea. Il saluto di pace rinnovato precede questo incarico agli inviati: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gv 20,21b). Il dono dello Spirito, comunicato ai discepoli con il gesto simbolico della creazione iniziale (cf. Gen 2,7), abilita i discepoli al loro compito di rimettere o ritenere i peccati nella comunità (Gv 20,22-23).

A questo primo incontro ne segue un secondo, collocato otto giorni dopo, con una scadenza ebdomadaria che ricorda i ritmi delle celebrazioni comunitarie della prima chiesa. In questa nuova scena è protagonista Tommaso, uno dei dodici, che rappresenta e concentra la figura del discepolo dubbioso e incredulo. Infatti all'annuncio fatto dagli altri discepoli: «Abbiamo visto il Signore!», egli replica con la contrapposizione caratteristica del quarto Vangelo tra il "vedere" e il "credere": «Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò» (Gv 20,25). Il nuovo incontro di Gesù con i discepoli serve a definire il vero statuto del discepolo credente. La scena è modellata sullo schema di quella precedente: Gesù si fa trovare in mezzo ai discepoli, a porte chiuse, rivolge ad essi il saluto

pasquale della pace e quindi invita Tommaso a verificare l'identità e la realtà del suo corpo di crocifisso: «Metti qua il tuo dito, guarda le mani, stendi la tua mano, mettila nel mio costato e non essere più incredulo, ma credente» (Gv 20,27). La reazione di Tommaso rappresenta il vertice della professione di fede cristologica nel quarto Vangelo: «Mio Signore e mio Dio!» (Gv 20,28). Allora Gesù traccia in una forma di macarismo lo statuto dell'autentico discepolo, che fonda la sua fede non sul "vedere", che è solo un elemento limitato della fede pasquale dei discepoli, ma sulla loro testimonianza, che è diventata annuncio e tradizione: «Perché mi hai visto hai creduto. Beati quelli che, pur non avendo visto, crederanno» (Gv 20,29).

Anche la scena successiva, aggiunta in appendice al quarto Vangelo, conserva alcuni tratti della manifestazione di Gesù ai discepoli sulle rive del lago di Tiberiade nella forma dell'apparizione di riconoscimento. Sette discepoli tornano a pescare assieme a Simon Pietro. Dopo una notte infruttuosa, vedono Gesù sulla riva del lago, «ma non si erano accorti che era Gesù» (Gv 21,4). Alla sua parola, che li invita a gettare la rete dalla parte destra della barca, ottengono una pesca straordinaria. Allora il discepolo che Gesù amava, che rappresenta il vero credente, si rivolge a Pietro dicendo: «È il Signore» (Gv 21,7). Pietro raggiunge a nuoto la riva e trova preparato sulla brace del pesce e anche del pane. I discepoli quindi sono invitati da Gesù a mangiare. A questo punto annota l'evangelista: «Nessuno dei discepoli osava domandargli: "Chi sei?", perché sapevano bene che era il Signore» (Gv 21,12). Anche questa, dunque, è una tipica scena di riconoscimento, dove la parola e il gesto conviviale di Gesù fanno passare i discepoli dal dubbio alla piena adesione di fede nella sua presenza. L'editore del quarto Vangelo conclude questa scena di riconoscimento con questa osservazione: «Questa era la terza volta che Gesù si manifestava ai discepoli, dopo essere risuscitato dai morti» (Gv 21,14).

Un'eco di questo tema del dubbio dei discepoli nell'incontro con Gesù risorto si ha nel primo Vangelo, dove si racconta la manifestazione di Gesù ai discepoli sul monte della Galilea. Gli undici discepoli, quando videro Gesù, «gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano» (Mt 28,17). L'iniziativa di Gesù, che si accosta ai discepoli, e la sua parola fanno passare i discepoli dal dubbio e dall'incredulità alla piena adesione di fede.

Gli elementi costanti di questi racconti di apparizione, dove l'accento è posto sul progressivo riconoscimento di Gesù, si possono riassumere in questi dati. Innanzitutto è posta in rilievo l'iniziativa di Gesù risorto che si manifesta con le sue parole e con gesti ai discepoli sia singoli come riuniti in gruppo. Un secondo elemento, posto in risalto nei racconti evangelici, è la resistenza dei discepoli a riconoscere il Signore e ad accoglierlo nella fede. Il loro dubbio e la perplessità, diversamente motivati, sono superati dalle parole di Gesù e dai suoi gesti. Questo insieme di dati ha un valore catechistico che corrisponde alle diverse intenzioni degli evangelisti. Essi vogliono sottolineare il realismo della risurrezione di Gesù e la sua perfetta identità. Colui che è stato crocifisso è ora il Signore risorto. I discepoli sono arrivati a questa conclusione di fede superando le resistenze iniziali, grazie all'azione stessa del Signore che si è fatto ad essi incontro.

b. *Apparizioni di missione* - Le manifestazioni di Gesù ai discepoli sono orientate alla missione. Questo si intravede come tendenza comune fin dal primo e più antico schema di annuncio pasquale riferito da Paolo. L'apparizione a Cefa e ai dodici, a Giacomo e agli altri apostoli, come quella fatta in modo eccezionale a Paolo, sta all'origine della loro, autorevole testimonianza e missione (cf. lCor 9,1). Anche l'annuncio fatto alle donne presso la tomba e la stessa manifestazione di Gesù al gruppo dei discepoli o a singoli sono strutturalmente orientati all'incarico di missione. Maria di Magdala in Giovanni o il gruppo delle donne (Marco-Matteo) sono incaricate di annunziare ai discepoli il messaggio pasquale: il Signore è risorto (cf. Gv 20,18).

Ma sono i due vangeli di Luca e di Matteo che riportano i discorsi più ampi, in cui Gesù incarica i discepoli della missione pasquale. Luca, nell'organizzazione del suo testo in forma unitaria, riporta al vertice dell'apparizione di

riconoscimento l'incarico di missione (Lc 24,44-49). In sostanza si tratta di una rilettura dei testi biblici in chiave cristologica. Questo è del resto un tema costante del racconto pasquale lucano (Lc 24,7.25-27.44). Gesù si rivolge agli undici, dopo il suo riconoscimento: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: "Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi". Allora aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture» (Lc 24,44-45). Dopo questo richiamo al compimento delle parole profetiche della Bibbia, che dà pieno significato al mistero della Pasqua, Gesù stesso traccia il programma missionario dei discepoli, fondandolo ancora sulla testimonianza della Scrittura. Sia il contenuto dell'annuncio come la determinazione dei destinatari sono stabiliti sulla base della parola di Dio: «Così sta scritto: "Il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme"» (Lc 24,46-47). Il contenuto dell'annuncio missionario dei discepoli è il cherigma pasquale, la morte e la risurrezione di Gesù, e questo annuncio diventa il fondamento dei doni di Dio a favore di tutti i popoli: «la conversione e il perdono dei peccati». Il programma della missione dei discepoli è storicamente e geograficamente definito da Gesù. Essi devono attendere a Gerusalemme il dono dello Spirito promesso, che li abilita alla testimonianza autorevole (Lc 24,48-49). A tale modello della missione post-pasquale dei discepoli corrisponde il quadro ricostruito all'inizio del secondo libro dell'opera lucana, gli Atti degli Apostoli. Nella sua ultima manifestazione ai discepoli, Gesù li invita a superare le nostalgie della restaurazione messianico-nazionale e promette invece la forza dello Spirito Santo che li rende suoi testimoni «a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (At 1,8).

Il Vangelo di Giovanni ha conservato solo un'eco di questo incarico pasquale di missione, avendone già parlato ampiamente nel discorso o testamento di addio (cf. Gv 20,21). Invece il primo Vangelo ha incentrato l'unico incontro o apparizione di Gesù ai discepoli su questo tema (Mt 28,16-20). È il vertice dell'intero Vangelo che si conclude con l'autopresentazione di Gesù e l'incarico ai discepoli della missione universale. Gesù si manifesta ad essi sul monte della Galilea, al luogo dell'incontro prefissato, come il Figlio di Dio costituito nella pienezza dei poteri. Quindi li invia per «fare discepoli tutte le nazioni» con l'adesione alla comunità per mezzo del rito battesimale e con l'osservanza di tutto quello che egli ha comandato. L'ultima parola di Gesù è la promessa messianica della sua presenza di Signore fino al compimento della storia: «Ecco io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20b). In tal modo la promessa del nome dato a Gesù, compimento delle attese messianiche, Emmanuele, con questa parola finale arriva alla sua piena attuazione. In breve il racconto di Matteo rappresenta l'autorizzazione della missione universale dei discepoli, fondata sul riconoscimento della signoria di Gesù risorto.

Questo testo conclusivo del primo Vangelo è particolarmente significativo se si tengono presenti alcune anticipazioni pre-pasquali della missione dei discepoli, in cui Pietro ha un ruolo preminente. L'eco della manifestazione pasquale a Pietro, che sta alla base della fede della comunità, si trova in alcuni racconti del Vangelo di Matteo. Gesù si rivela ai discepoli sul lago nella notte e salva Pietro con un gesto simbolico (Mt 14,28-33). A Pietro, figlio di Giona, che riconosce la piena messianicità di Gesù e il suo statuto di Figlio del Dio vivente, Gesù annuncia il suo ruolo di fondamento della comunità messianica associata alla sua vittoria sul potere del male e della morte (Mt 16,16-19). Un'eco di questo ruolo della missione di Pietro, collegata con l'esperienza pasquale, si ha nel Vangelo di Luca. Gesù annuncia la crisi di fede di Pietro, connessa alla sua passione, ma nello stesso tempo assicura il superamento della prova grazie alla sua preghiera efficace. In tal modo Pietro potrà confermare la fede dei suoi fratelli (Lc 22,31-32; cf. Lc 24,34). Anche il quarto Vangelo ha conservato l'eco del compito affidato da Gesù risorto a Pietro, dopo essere stato riabilitato nella sua fede. Il compito pastorale di Pietro come prolungamento di quello di Gesù è

trasmesso al discepolo reintegrato nel suo rapporto di amore (Gv 21,15-19). Si tratta di un motivo costante dell'unica tradizione, ripresa nei vari testi evangelici, tenendo conto della situazione vitale delle comunità destinatarie dei vangeli.

3. L'ANNUNCIO DELLA RISURREZIONE NEGLI ATTI - All'opera lucana appartiene il secondo libro, conosciuto come Atti degli Apostoli, dove la tradizione pasquale lucana è riletta secondo una particolare prospettiva cristologica ed ecclesiale. In essa si tende a sottolineare la continuità storica e salvifica tra le promesse fatte ad Israele e il loro compimento realizzatosi attraverso la risurrezione di Gesù e nella storia della prima chiesa. L'inizio degli Atti riprende e rilegge con alcuni ritocchi la finale del primo libro, il Vangelo (At 1,3-11; Lc 24,36-52). In questa sezione si Raccontano di nuovo rincontro e la manifestazione di Gesù ai discepoli. In un contesto conviviale egli si rivela come il Signore vivente. Dopo aver tracciato il programma della missione mediante il dono dello Spirito dall'alto, che li abilita alla testimonianza a Gerusalemme e fino agli estremi confini della terra, Gesù si separa definitivamente dai suoi discepoli con l'ascensione. In tal modo egli entra nel mondo di Dio ed è insediato alla sua destra come Signore.

Il messaggio riguardo alla risurrezione si trova in quelle sezioni che ritmano il racconto degli Atti e sono chiamate "discorsi". Si tratta in realtà di schemi di annuncio, che utilizzano formule e modelli arcaici, ma risentono della revisione redazionale lucana. Infatti si può ricostruire uno schema comune di questi discorsi attribuiti a Pietro e a Paolo. Nonostante la diversità dei destinatari e degli ambienti, i giudei di Gerusalemme o della diaspora e i greco-pagani fuori della Palestina, i vari discorsi seguono uno sviluppo sostanzialmente stereotipo. Per quanto riguarda il tema della risurrezione di Gesù si possono individuare tre elementi costanti:

1) La contrapposizione dialettica tra il rifiuto di Gesù da parte dei giudei, i capi di Gerusalemme, che lo hanno condannato a morte, e l'azione efficace di Dio che l'ha risuscitato dai morti. Pietro nel suo primo discorso ai giudei dell'intera diaspora, convocati a Gerusalemme per la Pentecoste, ricorda con tratti rapidi la vicenda di Gesù di Nazareth, uomo accreditato da Dio in mezzo ad essi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che «voi avete inchiodato sulla croce per mezzo degli empi e l'avete ucciso. Ma Dio l'ha risuscitato sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere» (At 2, 22-24).

2) In un secondo momento si fa leva sulla testimonianza resa (dai discepoli accreditati, alla risurrezione di Gesù: «Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni» (At 2,32).

3) In terzo luogo si passa alla testimonianza della Scrittura. Il [predicatore si richiama ad alcuni testi della tradizione biblica, in particolare salmi e profeti, per mostrare la conformità tra la vicenda di Gesù, soprattutto la sua morte e risurrezione, e il disegno di Dio preannunciato nelle Scritture profetiche. Paolo, rivolgendosi ai giudei della diaspora e ai timorati di Dio durante una liturgia sinagogale ad Antiochia di Pisidia, proclama in questi termini il contenuto del cherigma: «Gli abitanti di Gerusalemme, infatti, e i loro capi non l'hanno riconosciuto e condannandolo hanno adempiuto le parole dei profeti che si leggono ogni sabato... Dopo aver compiuto tutto quanto era stato scritto di lui, lo deposero dalla croce e lo misero nel sepolcro» (At 13,27.29). Il riferimento costante alle Scritture consente di dare un significato messianico e salvifico in particolare alla risurrezione di Gesù che si contrappone allo scandalo della morte (cf. At 3,18). Anche l'intronizzazione celeste di Gesù come Signore e giudice universale corrisponde al disegno di Dio, preannunciato nella Scrittura (cf. At 2,34; 3,22.24; 10,42). Normalmente la predica si conclude con l'appello alla conversione per ottenere il perdono dei peccati e la salvezza (At 2,38; 3,26).

Il tema della risurrezione, oltre che nei grandi discorsi missionari degli Atti, si riscontra in un'altra sezione, dedicata all'apologia di Paolo davanti alle autorità giudaiche o a quelle romane. Queste udienze del lungo processo paolino diventano l'occasione per rendere una testimonianza coraggiosa a Gesù Messia e

i

Signore. Paolo davanti al sinedrio di Gerusalemme riassume la sua posizione in questi termini: «Io sono chiamato a giudizio a motivo della speranza nella risurrezione dei morti» (At 23,6). Questa dichiarazione nella prospettiva lucana, di cui Paolo si fa portavoce, corrisponde alla speranza storica di Israele e dei padri (cf. At 24,21; 26,6; 28,20). In tal modo l'annuncio cristiano, in cui si proclama la risurrezione di Gesù, si colloca all'interno della storia salvifica; essa ha il suo primo atto nelle promesse fatte ad Israele e arriva a compimento nella risurrezione di Gesù; questa a sua volta diventa una garanzia dì speranza per tutti i credenti.

III - LA RISURREZIONE: PROMESSA DI DIO E SPERANZA UMANA — La risurrezione di Gesù è il nucleo centrale dell'esperienza cristiana e il fondamento della fede, nella quale si proclama Gesù il Cristo e il Signore. Essa è anche il compimento delle promesse di Dio, di cui Israele storico è il portatore, e che sono consegnate nella sacra Scrittura: la Legge, i Profeti e i Salmi (gli Scritti). Interprete di questa speranza biblica è la tradizione giudaica che, di fronte alla morte, rilegge la propria fede in chiave di risurrezione. È comprensibile allora che il Gesù storico abbia espresso la sua speranza di fronte alla propria morte richiamandosi alla tradizione biblica e ai modelli linguistici dell'ambiente giudaico. La sua risurrezione come vittoria definitiva sulla morte diventa la garanzia di vita di tutti gli uomini, cambiando il significato della condizione umana nel mondo e nella storia.

1. LA RISURREZIONE NELL'AT E NELLA TRADIZIONE GIUDAICA - La fede esplicita nella risurrezione dei morti si riscontra nei testi biblici del II secolo a.C., all'epoca della crisi maccabaica. Il primo testo che, in termini chiari, formula la fede nella risurrezione dei morti è un brano di Daniele. Nel contesto della crisi, evocata in uno scenario apocalittico come la grande tribolazione, si annuncia in termini profetici la riabilitazione dei giusti e dei martiri: «Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno; gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e all'infamia eterna. I santi risplenderanno come lo splendore del firmamento. Coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre» (Dn 12,2-3). In questo testo si afferma chiaramente la risurrezione dei giusti, mentre per gli altri si preannuncia la corruzione o la morte. I maestri di giustizia saranno associati al mondo divino in una condizione gloriosa, «come lo splendore del firmamento come le stelle». Questo testo profetico è il fondamento per la successiva tradizione ebraica riflessa nei testi aprocrifi. Invece la tradizione rabbinica si appellerà alla Legge (*Tòrah*) per fondare la propria credenza nella risurrezione dei morti.

Il secondo testo è quello della storia dei Maccabei, scritto in greco nel II o I secolo (2Mac 7, dove si racconta il martirio dei sette fratelli). In questo ampio racconto, che risente della cultura e del gusto retorico greci, la fede nella risurrezione si fonda sulla potenza creatrice di Dio, che ha fatto il mondo ed è il Signore della vita. Nel libro dei Maccabei dunque si afferma la risurrezione dei giusti che sono rimasti fedeli a Dio anche a prezzo della vita (martiri). Probabilmente il testo maccabaico rappresenta una precisazione e uno sviluppo ulteriore rispetto al brano di Daniele, che colloca la risurrezione alla fine dei tempi, in un contesto escatologico. In ogni caso in ambedue i testi non si cerca di definire né il tempo né la modalità della risurrezione. Quello che conta è la certezza della risurrezione dei morti, garantita dalla fedeltà misericordiosa di Dio creatore.

I precedenti biblici di questa fede nella risurrezione dei morti, riflessa nei due testi succitati, si trovano nella tradizione profetica che va da Osea ad Ezechiele. I racconti popolari dei due profeti taumaturghi del regno del nord, Elia ed Eliseo, che ricordano il risuscitamento richiamo alla vita di due giovani, possono rappresentare l'inizio di questa tradizione (cf. IRe 17,17-24; 2Re 4,31-37). È invece in un testo di Osea che si fa ricorso al linguaggio di risurrezione per parlare del rovesciamento, di una situazione di disastro nazionale in un contesto di liturgia penitenziale (Os 6,1-3). La stessa metafora è ripresa dal profeta

Ezechiele nella celebre parabola delle ossa vivificate dallo Spirito creatore di Dio (Ez 37,1-14). Anche un testo di Isaia, inserito in un contesto apocalittico (Is 26,19), annuncia la riabilitazione salvifica per iniziativa di Dio, successiva alla crisi o dramma dell'esilio. In breve i testi profetici, più che parlare della risurrezione dei morti, utilizzano il linguaggio di risurrezione per proclamare la fedeltà di Dio, che solo può salvare il suo popolo dalla minaccia o lo riabilita dopo la crisi della dispersione. Tuttavia questa iniziativa efficace del Dio fedele diventa segno e prefigurazione della salvezza finale o escatologica. Ed è precisamente in questo senso che i testi profetici summenzionati, in particolare quelli di Osea ed Ezechiele, sono interpretati dalla successiva tradizione giudaica.

In sintesi la fede nella risurrezione dei morti nella tradizione biblica si sviluppa attorno ad alcuni elementi che stanno alla sua origine e ne condizionano gli sviluppi della sua formulazione. La risurrezione dei morti è la risposta al dramma della morte; una risposta fondata sulla fede in Dio, il Signore della vita e della morte (Dt 32,35). Dio creatore, fonte e Signore della vita, stabilisce con il giusto un rapporto che neppure la morte può interrompere. La speranza dei giusti, di cui si fanno portavoce i salmisti, esprime la certezza della piena comunione con Dio, che non può essere intaccata dalla morte (Sal 16,23; 49,16; 73,23-24). Questa certezza è fondata sulla giustizia di Dio e sulla sua fedeltà all'alleanza. Dio giusto e misericordioso sta alla fonte e al fondamento della fede che nel II secolo viene espressa nel modello linguistico culturale della risurrezione. Alla formulazione di questo linguaggio e modello possono aver contribuito in parte i miti agrari e i cicli stagionali di matrice cananaica e, dopo l'esilio, il mito persiano della restaurazione universale e cosmica.

Infine l'elemento accelerante nel processo di formulazione del credo' biblico nella risurrezione dei morti è la crisi persiana ed ellenistica. Di fronte alla persecuzione dei giusti e alla morte dei martiri si rinnova la certezza nella vittoria e nel trionfo di Dio sulla morte, ai quali egli associa i giusti e i martiri.

La tradizione giudaica successiva si sviluppa secondo un ampio ventaglio di concezioni antropologiche ed escatologiche. Dati gli scambi tra cultura giudaica ed ellenistica nella stessa Palestina non fa meraviglia di trovare accanto al linguaggio antropologico monistico anche la terminologia improntata al mondo greco-ellenistico, dove si parla di immortalità. Sullo sfondo della fede ebraica riflessa nei testi della letteratura intertestamentaria (apocrifi; Apocalittica), sta la grande tradizione biblica. Questi testi non si interessano dei particolari descrittivi desunti dalla cultura o dalla tradizione, ma pongono l'accento sul fatto che i giusti sono associati allo splendore di Dio, paragonati agli astri e agli angeli. Essi partecipano al trionfo definitivo sulla morte e alla pienezza di vita promessa a quelli che restano fedeli a Dio e alla sua legge. Nella pluralità di concezioni e formulazioni della speranza giudaica si possono distinguere due fondamentali modalità: da una parte il modello della risurrezione e dall'altra quello dell'elevazione o innalzamento.

Anche il giudaismo farisaico, che colloca al suo interno come articolo di fede la risurrezione dei morti *(Sanh.* X, la), conosce una pluralità di espressioni non sempre coerenti, in parte dovuta all'influsso ellenistico. In questa tradizione si insiste con accentuato realismo sulla corporeità fisica e l'identità dei risorti. La risurrezione dei morti è fatta risalire all'iniziativa di Dio creatore e derivata dalla testimonianza della *Tórah.*

2. GESÙ ANNUNCIA LA SUA SPERANZA DI RISURREZIONE - I testi evangelici riportano concordemente una serie di sentenze, nelle quali Gesù esprime la propria fiducia in Dio di fronte alla minaccia di morte. In queste sentenze si riflettono diversi modelli linguistici. Un elemento costante è lo schema di annuncio, morte e risurrezione, che riflette la struttura del cherigma cristiano post-pasquale. La tradizione sinottica comune riporta tre parole profetiche di Gesù sul suo destino nella forma di istruzione o catechesi rivolta ai discepoli (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34). L'elemento costante in questi tre annunci riguarda il soggetto o protagonista, il Figlio dell'uomo, che deve subire un

destino umiliato, culminante nella condanna a morte; ma dopo “tre giorni” deve risuscitare (Mc 8,31). Il riferimento ai “tre giorni” non coincide con la formula catechistica “al terzo giorno”. Probabilmente la prima espressione riproduce un modo di dire ebraico e della tradizione giudaica, in cui si indica l’intervento salvifico di Dio “dopo breve tempo”. Alla stessa tradizione può essere fatta risalire la sentenza profetica di Gesù sulla distruzione del tempio, interpretata nella tradizione successiva come un annuncio della sua risurrezione (Mc 14,58; cf. Gv 2,19-20). Anche la parola sul “segno di Giona” pone l’accento su questa iniziativa di Dio che riabilita il profeta escatologico (Mt 12,38-42; cf. Lc 11,29-32).

In altri termini, Gesù ha formulato la sua speranza con il linguaggio della tradizione biblica e giudaica, circa l’intervento di Dio a favore del giusto, del profeta perseguitato e del martire. La novità nella speranza di Gesù consiste nella sua prospettiva di annunciatore e inauguratore del regno di Dio (Mc 14,25; cf. 9,1).

3. LA RISURREZIONE DEI MORTI NEI VANGELI - La triplice tradizione sinottica riferisce, nella serie delle controversie di Gesù con i responsabili e i rappresentanti del mondo giudaico a Gerusalemme, un dibattito circa la risurrezione dei morti (Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40). Gli interlocutori di Gesù sono i sadducei, i quali negano che vi sia la risurrezione (Lc 20,27). Essi, per ridicolizzare la speranza ebraica di risurrezione, difesa in forma fortemente realistica dai farisei, raccontano la storia della donna sposata successivamente a sette uomini in forza della legge del levirato. In tal modo mostrano l’aperta contraddizione tra la fede nella risurrezione dei morti e il tenore letterale della *Tòrah.* La risposta di Gesù, riportata in forma concorde dai tre vangeli, corregge la mentalità farisaica circa la modalità della risurrezione e nello stesso tempo afferma decisamente il fatto della risurrezione per la potenza di Dio il vivente. Quelli che risorgono sono posti in una condizione diversa da quella storica e mondana, in quanto sono assimilati agli angeli e associati al mondo spirituale di Dio. A sostegno del fatto della risurrezione Gesù si richiama ad un testo dell’Esodo, dove Dio si presenta come il Dio dei padri o dei vivi (Es 3,6: *Tòrah).*

Complementari a questo testo evangelico sulla risurrezione dei morti sono alcuni brani del Vangelo di Luca, in cui si affronta espressamente il problema del destino individuale dopo la morte. Il giusto o colui che è salvato da Dio partecipa alla comunione con lui immediatamente dopo la morte (Lc 23,43; cf. 14,14; 16,22a). Questa condizione di salvezza del giusto non esclude la risurrezione escatologica o finale. L’insegnamento evangelico sulla risurrezione dei morti affonda le sue radici nella tradizione biblica e assume dall’ambiente della cultura giudaica le formule e le modalità espressive. La novità è costituita dalla nuova motivazione e dal fondamento della fede nella risurrezione. È l’annuncio del regno di Dio, collegato con il destino personale di Gesù, che inaugura il tempo nuovo e definitivo, e diventa la sicura garanzia di vittoria sulla morte.

4. LA RISURREZIONE DEI CRISTIANI - La più ampia catechesi cristiana sulla risurrezione è offerta da Paolo nel capitolo conclusivo della prima lettera ai Corinzi (ICor 15,1-58). Attraverso questa articolata riflessione, fondata sul cherigma e ‘credo’ tradizionale, Paolo risponde alle difficoltà dei cristiani di Corinto. Vi sono alcuni in quella comunità che, pur aderendo all’annuncio evangelico della risurrezione di Gesù, negano la risurrezione dei morti (ICor 15,12). Probabilmente questa crisi è da connettersi con il dualismo greco che sfocia in alcuni casi in uno spiritualismo entusiasta, forse preludio di quel movimento gnosticheggiante che anticipa la risurrezione nella storia (ICor 4,8; cf. 2Tm2,18). La catechesi paolina si sviluppa in due grandi quadri. Dopo aver richiamato l’evento fondante, la risurrezione di Gesù, proclamata all’inizio dell’evangelizzazione della comunità (ICor 15,1-11), l’apostolo mostra l’efficacia salvifica della risurrezione per tutti i credenti (ICor 15,12-34).

Affronta quindi un secondo versante di difficoltà circa il mondo della risurrezione e la qualità del corpo dei risorti (ICor 15,35-58). L’efficacia

salvifica della risurrezione di Gesù è il cuore stesso del messaggio cristiano. Sarebbe "vuoto", inefficace l'annuncio e "vuota" e inefficace la fede se Gesù non fosse risuscitato. Infatti il contenuto dell'annuncio cristiano, che proclama Gesù risorto, sarebbe una contraddizione, e i cristiani che l'hanno accolto e vi hanno fondata la propria adesione di fede, sarebbero ancora nei loro peccati, perché la fede in Gesù non li libererebbe dal destino finale che è la morte. L'efficacia salvifica della risurrezione di Gesù si fonda sulla solidarietà che lega tutti gli uomini da una parte con il capostipite Adamo per la morte e, dall'altra, con il nuovo capostipite che è Gesù per la risurrezione e la vita (ICor 15,20-22). Paolo quindi descrive in un quadro apocalittico le fasi successive che vanno dalla risurrezione di Gesù fino all'instaurazione della piena signoria di Dio (ICor 15,23-28).

Nella seconda parte della catechesi Paolo sviluppa alcune riflessioni circa il corpo e la modalità della risurrezione. Esiste una reale discontinuità tra il corpo che viene "seminato" o sepolto e il corpo che risorge; è un corpo mortale quello che viene seminato, è glorioso quello che risorge. Ma tale rottura non impedisce a Dio di mantenere una relazione di vita con quelli che muoiono e risorgono. Infatti è il gesto creatore che aiuta a comprendere la risurrezione dei morti sul modello di quella di Gesù. Se Adamo è il prototipo dell'essere umano che finisce nella morte, Gesù, nuovo Adamo, costituito mediante la risurrezione come fonte dello spirito vivificatore, è il prototipo dell'essere umano chiamato alla risurrezione (ICor 15,44-48). 11 nuovo quadro apocalittico tracciato da Paolo sottolinea la necessità che tutti siano trasformati, perché quello che è corruttibile sia rivestito di incorruttibilità. Queste affermazioni di Paolo e il relativo linguaggio rimandano ad una tradizione già testimoniata dalle prime lettere e disseminata quasi in tutto il *corpus* autentico dell'apostolo (cf. lTs 4,15-18; 2Cor 4,7-5,10; Fil 1,21-24; 3,9-14). Nel testo più maturo di Romani, Paolo associa alla risurrezione dei figli di Dio e alla manifestazione del loro statuto di gloria la liberazione del mondo creato, attualmente sottoposto ad un processo di degrado e alla corruzione a causa della sua solidarietà con il peccato umano (Rm 8,18-23).

Le lettere successive della tradizione paolina vedono anticipata e garantita la risurrezione nella solidarietà con Gesù risorto, inaugurata dall'esperienza battesimale e dalla fede (Col 3,1-4; Ef 2,6). Con toni diversi viene espressa la stessa realtà nell'unico testo totalmente apocalittico del NT. Nel quadro finale dell'Apocalisse, al termine dello scontro tra il Cristo vincitore e i rappresentanti del male storico, il dragone, la bestia e il falso profeta, si annuncia la risurrezione dei martiri, associati per sempre al trionfo regale del Cristo (Ap 21,4-6). Questa è la prima risurrezione, che sottrae i martiri definitivamente alla morte. Invece si prevede una specie di risurrezione per tutti i morti, allo scopo di comparire davanti al giudizio di Dio (Ap 21,12-13).

5. ESPERIENZA STORICA E MISTERO DELLA RISURREZIONE - L'evento della risurrezione di Gesù, come quello della risurrezione finale o escatologica, sfugge all'esperienza diretta. Esso viene vissuto nella fede e formulato con linguaggio umano per la sua comunicazione e trasmissione secondo i diversi modelli culturali. Per ricostruire l'esperienza storica della risurrezione e cogliere il nucleo centrale di questo mistero della manifestazione di Dio, si deve tener conto dell'evoluzione del linguaggio, dei modelli culturali e del loro impatto nella concezione antropologica e nella prospettiva della storia umana e del mondo.

a. *Linguaggio e modelli espressivi* - Il vocabolario biblico della risurrezione ruota attorno a due aree fondamentali. La prima è rappresentata dai verbi "vivere-rivivere", ebr. *hajah*; la seconda dai verbi "sorgere-risorgere, stare in piedi", ebr. *qùm, heqis, 'amad.* I rispettivi verbi greci, nella versione dei LXX, sono: *zén, zoopoiein*, *egheirein* e *anistànai.* Un terzo ambito semantico minoritario è rappresentato dai verbi "elevare, assumere", ebr. *laqah,* riferiti all'esperienza del giusto (Elia, Enoch), con il corrispondente greco *analambànesthai.* Innestandosi su questa tradizione biblica e la rispettiva

i

versione greca alessandrina, il NT riproduce e amplifica il linguaggio di risurrezione secondo due ambiti fondamentali: la risurrezione, "vivere, far vivere", e l'esaltazione, "esaltare", gr. *hypsoùsthai;* "glorificare", gr. *doxdsthai*; "andare su", gr. *anabainein;* "essere assunto", gr. *analambànesthai.* I due modelli attraverso i quali si esprime l'esperienza della risurrezione sono quelli del risorgere/vivere e dell'essere esaltato/glorificato. Ambedue i modelli hanno le loro radici nel contesto giudaico palestinese, dove si parla della riabilitazione del giusto e del martire. L'iniziativa della risurrezione risale a Dio. Questo si esprime attraverso le forme passive dei rispettivi verbi. L'evoluzione di queste formule va dalla semplice e breve dichiarazione fino alla drammatizzazione del processo in fasi successive: Gesù risorto e vivo viene glorificato da Dio e assunto in cielo e intronizzato alla sua destra (cf. Lc 24,50-52; At 1,9-11).

Per completare il quadro del linguaggio e dei modelli espressivi si deve tener conto anche del vocabolario e degli schemi adoperati nei testi del NT per parlare delle apparizioni di Gesù risorto ai discepoli. L'area linguistica privilegiata è quella connessa con i verbi "vedere", gr. *horàn* nella forma passiva "fu visto si fece vedere", desunto dalla tradizione biblica dei LXX, dove si pone l'accento sull'iniziativa di Dio (ICor 15,5; lTm 3,16). Gli altri verbi di matrice ellenistica sono *phameìn* e *phaneroùn* (Luca-Atti e Giovanni). Nella tradizione di Paolo è conosciuto il verbo della tradizione profetica "rivelare", gr. *apokalyptein* (Gal 1,16). Attraverso questi diversi linguaggi si esprime l'esperienza reale di incontro e di comunicazione dei discepoli con Gesù risorto, grazie all'iniziativa di Dio.

c. *Risurrezione e speranza umana* - La risurrezione di Gesù lo fa riconoscere ai discepoli come il Cristo, il Signore e il Figlio di Dio [Gesù Cristo]. Questi titoli, che riassumono la fede cristiana, esprimono il nuovo rapporto di Gesù nei confronti di Dio, dell'umanità e del cosmo. Infatti se la risurrezione come azione di Dio sfugge al controllo umano, attraverso la persona di Gesù che incontra i discepoli oltre la sua morte, la forza della risurrezione si riflette nella storia umana e del mondo. Cambia infatti la concezione dell'essere umano in sé e di fronte alla morte. Si modifica la visione dell'essere umano minacciato dalla morte nelle sue esigenze vitali e di relazioni compiute e felici. Dalla risurrezione di Gesù è innanzitutto illuminata l'antropologia. L'essere umano nella sua unità profonda di corpo personalizzato o di persona corporea è destinato alla salvezza totale. La risurrezione illumina non solo il destino umano, ma anche quello del mondo in forza della solidarietà che esiste dalla storia della creazione fino all'incarnazione. Il mondo, pur soggetto alla caducità, degradato a causa della solidarietà nella storia di peccato, aspira alla redenzione anticipata dalla vittoria di Gesù sulla morte. Il senso ultimo della storia e del mondo è definito dalla risurrezione di Gesù, che diventa non solo modello, ma anche fonte di quel dinamismo di liberazione dalle forze di morte che minacciano non solo la vita umana ma il mondo. La risurrezione di Gesù, accolta come manifestazione storica dell'azione salvante di Dio, è garanzia e anticipazione di quella pienezza di vita alla quale tutti gli esseri viventi e il mondo fisico sono destinati.

RIVELAZIONE

Non è possibile in questa nostra esposizione ricostruire la genesi e lo sviluppo della concezione biblica della rivelazione. Lavoro troppo lungo e delicato. Meglio limitarci ad evidenziarne le articolazioni e le strutture portanti.

La nostra esposizione deve tener subito conto di due dati. Il primo è che il concetto di rivelazione non è terminologicamente fissato nella Bibbia. Non c'è quindi un vocabolario fisso cui attenersi, anche se non mancano espressioni privilegiate, prima fra tutte "parola di Dio". Il secondo è che la rivelazione è un concetto biblicamente complesso, che abbraccia azioni e realtà diverse fra loro, anche se, ovviamente, tutte all'interno di un quadro comune: la convinzione, cioè, di un messaggio che proviene in un modo o nell'altro dalla libera iniziativa di Dio, ne manifesta la volontà e, quindi, si presenta all'uomo con valore

obbligante. All’interno di questo quadro comune si danno però modalità differenti: tutte le pagine della Bibbia sono considerate, nella tradizione ebraica e cristiana, parola di Dio, ma un conto sono i profeti, un conto i libri storici, un conto i sapienziali, un conto l’AT e un conto il NT.

Tenendo presente questo, mi pare che la strada più percorribile sia quella di esaminare alcune pagine significative, scelte fra generi diversi, in grado di mostrarci sia le differenti modalità della rivelazione sia le sue costanti.

I - «DIO HA PARLATO MOLTE VOLTE E IN MOLTE MANIERE» — Un testo che sintetizza mirabilmente i molti aspetti e l’intero cammino della rivelazione biblica, quasi un promontorio dal quale si può osservare tutto il panorama, è il prologo della lettera agli Ebrei (1,1-4): « Dio che nel mondo antico ha parlato molte volte e in molte maniere ai padri nei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi nel Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha creato l’universo. Questi, che è lo specchio della sua gloria e l’impronta della sua sostanza, e sostiene tutte le cose con la parola della sua potenza, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della Maestà nei luoghi eccelsi, divenuto tanto superiore agli angeli, quanto più eccellente del loro è il nome che egli ha ricevuto in eredità».

Alla radice della rivelazione c’è la *gratuita e libera iniziativa di Dio («Dio* ha parlato»). La rivelazione è un puro dono di Dio che esce dal suo mistero per farsi incontro all’uomo. Già per questo la rivelazione biblica appare come un movimento completamente diverso da quell’innalzamento di sé a cui molte ricerche religiose invitano l’uomo. La strada che conduce a Dio è l’accoglienza disponibile, non una penetrazione nel mondo celeste mediante tecniche ascetiche o contemplative o mistiche.

La Bibbia si serve di diverse locuzioni per esprimere il manifestarsi di Dio, ma la locuzione più frequente e importante è *la parola* («Dio *ha parlato»),* La parola è interpersonale e dialogica: va da persona a persona, interpella e attende risposta, per sua natura tende al dialogo. La rivelazione non soltanto manifesta il mistero di Dio e, alla luce di questo mistero, rivela l’uomo a se stesso, ma anche chiama l’uomo all’ascolto e all’obbedienza, alla fede e all’azione.

Sottolineare che la rivelazione è parola non significa però sottovalutare l’azione, la storia. La parola biblica, a cui certamente il prologo di Ebrei si riferisce, è insieme noetica e dinamica, crea e interpreta. Per questo il prologo della lettera agli Ebrei (v. 3) può dire che il Figlio «sostiene tutte le cose con la *parola della sua potenza*». E più avanti (4,12) la stessa lettera descriverà la parola di Dio come “viva ed efficace”.

La rivelazione biblica non è atemporale, né immediatamente rivolta a ciascuno, ma è *storica e mediata:* Dio ha parlato in tempi determinati e conclusi (il verbo “parlare” è al- l’aoristo: vv. 1-2) e attraverso dei mediatori (“i profeti” e “il Figlio”). E si tratta di una rivelazione *pubblica,* rivolta “ai padri” e “a noi”, non un sapere segreto e riservato, come si pensava invece in circoli apocalittici e gnostici.

Dio ha parlato “molte volte” e in “molte maniere”: diversi sono i tempi e le circostanze della manifestazione di Dio, diversi gli strumenti espressivi (visioni, gesti e parole) e i mediatori: Dio si è manifestato nella creazione e nella storia, negli oracoli dei profeti e nelle indagini dei sapienti.

Ma la varietà dei tempi e dei modi non impedisce alla rivelazione di essere profondamente *unitaria.* È sempre il medesimo Dio che rivela. E le “molte volte” e le “molte maniere” sono frammenti complementari di un unico discorso e tappe di un’unica storia, incamminata verso un compimento, che è la rivelazione “nel Figlio”. L’autore di Ebrei marca fortemente la differenza pur nella consapevolezza di una fondamentale continuità fra la rivelazione anticotestamentaria (“nel tempo antico”) e la rivelazione in Cristo (“ultimamente, in questi giorni”). Le molte parole della rivelazione antica si unificano e trovano il loro senso definitivo nell’ultima e definitiva parola che è il Figlio. Alle molte rivelazioni del tempo antico fa riscontro nel NT l’unica rivelazione nel Figlio. La

coscienza escatologica emerge con forza. “Ultimamente” non significa solo che la rivelazione nel Figlio è quella avvenuta per ultima, ma che è la rivelazione definitiva, quella del tempo ultimo, del tempo escatologico. La ragione di questa definitività sta nel fatto che il Figlio non è un qualsiasi mediatore, ma lo “specchio” della gloria di Dio e “l’impronta” della sua sostanza. Il Cristo è la trascrizione storica, visibile, insuperabile di Dio.

Questo ci permette due ultime annotazioni. La prima è che l’oggetto ultimo della rivelazione è la “gloria” e la “sostanza” di Dio di queste, appunto, il Figlio è lo specchio e l’impronta cioè Dio stesso, il suo mistero, non solo la sua azione salvifica. La seconda è che la rivelazione di Dio non è solo una parola da ascoltare, ma una persona da “vedere”: specchio e impronta non si riferiscono soltanto alle parole di Cristo, ma anzitutto alla sua persona e alla sua vita.

II - LA RIVELAZIONE NELL’AT — Le prime righe della lettera agli Ebrei, di rara densità teologica, ci hanno permesso di entrare subito nel vivo della concezione biblica della rivelazione. Ma non possiamo accontentarcene. Dobbiamo riprendere il discorso dall’inizio e in modo più articolato.

L’ambiente orientale si serviva di diverse tecniche per cercare di carpire i segreti degli dèi e del destino: sogni, divinazione, presagi, consultazioni della sorte presso sacerdoti e indovini. Anche l’AT conserva a lungo tracce di queste tecniche, che in alcuni passi sembrano ammesse o, per lo meno, tollerate. Non mancano però testi di esplicita condanna, come ad esempio questo passo del Deuteronomio (18,10-12): «Non si troverà presso di te chi farà passare il figlio o la figlia per il fuoco, chi pratichi la divinazione, il sortilegio, l’augurio, la magia, chi pratichi incantesimi, chi consulti gli spettri o l’indovino, chi interroghi i morti: è in abominio al Signore chi compie queste cose». Si tratta, in ogni caso, di aspetti arcaici e marginali, e non è certo qui che si coglie il vero spirito della rivelazione biblica, anche se ne appare già una caratteristica, cioè la sua solidarietà con l’uomo e il suo ambiente culturale. La rivelazione non cade nel vuoto, ma nel concreto di un ambiente, che assume, critica, purifica e rinnova.

1. L’ESODO: STORIA E PAROLA - Gli uomini della Bibbia sono profondamente convinti che Dio si rivela anche nella natura. Il Sai 19 dice che il cielo e la terra “narrano” la gloria del Signore, e potremmo citare in proposito molte altre testimonianze. Ma l’orientamento più profondo, tipico e originale del pensiero biblico è un altro: Israele ha incontrato Dio nella propria storia, e la stessa creazione è vista come un evento storico, come il primo gesto della storia di salvezza (cf. Sai 136,5-9). Questo spiega perché la Bibbia dia tanto spazio alla storia e ai racconti. Quando si interroga sul contenuto della propria fede, Israele risponde per lo più con racconti e frasi informative. La conoscenza del Signore è preceduta dalla sua azione nella storia. Dio si rivela agendo. Ecco perché la Bibbia non dà molto spazio a una conoscenza di Dio che in qualche modo sorgerebbe dalla meditazione dell’uomo ripiegato su se stesso o dall’analisi del mondo.

Israele ha poi compreso che non soltanto gli avvenimenti eccezionali della propria storia come la chiamata di Abramo e Mosè, la liberazione dall’Egitto, la promulgazione della legge al Sinai sono rivelatori di un disegno divino, ma anche la storia nella sua totalità. Tutta la storiografia biblica è sorretta da questa convinzione.

Importante, dunque, la storia, tuttavia la tesi della rivelazione come storia è unilaterale. La storia è accompagnata dalla parola che la interpreta. I gesti di Dio hanno bisogno della parola che li annuncia e li commenta. Senza la parola resterebbero muti. Per questo i racconti biblici sono un intreccio inscindibile di azione e parola, storia e interpretazione.

Al centro del ‘credo’ biblico ci sono i grandi eventi dell’esodo, che la coscienza di Israele ha percepito come gesti di Dio, irriducibili al puro gioco delle cause storiche e dei protagonisti umani. Gli eventi dell’esodo sono le “meravigliose opere” di Dio. È soprattutto ricordando e meditando questi eventi che Israele ha scoperto gli attributi di Dio e lo stile della sua azione (Sal

136,10-15), ed è in questi eventi centrali della propria storia non al di fuori di essa o nel mito che Israele ha trovato la chiave di lettura degli avvenimenti accaduti prima e degli avvenimenti accaduti dopo. Gli eventi dell'esodo sono visti come punto di partenza, modello e promessa dei futuri gesti di Dio (Me 7,14-17; Is 10,20-26; Ez 20,32-44; il motivo ritorna con frequenza nel Deutero-Isaia). Si legga per intero il Sai 136: la liberazione dall'Egitto (vv. 10-15) proietta la sua luce, all'indietro, verso la creazione (vv. 5-9) e, in avanti, verso l'intera storia di Israele (vv. 16-24). Nell'esodo, nella creazione e nell'intera storia del popolo, come anche nella provvidenza quotidiana («Egli dà il cibo ad ogni vivente»: v. 25), è sempre la stessa qualità di Dio che si rivela: «Per sempre è la sua *misericordia*».

Il libro dell'Esodo racconta che Dio chiamò Mosè "dal mezzo del roveto" dicendogli: «Ho visto l'oppressione del mio popolo in Egitto, ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori, conosco le sue angosce. Voglio scendere a liberarlo» (3,7-8). La storia inizia con questo intervento libero e gratuito di Dio. Sua è l'iniziativa. L'uomo dell'AT è profondamente cosciente del carattere insolito e gratuito della rivelazione, come testimonia un bellissimo passo del Deuteronomio (4,32-34): «Da un'estremità del cielo all'altra è mai avvenuta una cosa grande come questa? Si è sentito mai qualcosa di simile? C'è forse un popolo che abbia udito la voce del Dio vivo che parla di mezzo al fuoco, come hai udito tu?».

Dio non rivela a Mosè una verità eterna, una verità universale della vita, un principio generale, ma annuncia un fatto storico: «Voglio scendere a liberarlo dalla mano dell'Egitto» (Es 3,8). Un fatto storico preciso e circoscritto, che tuttavia trascende il tempo e lo spazio. Deve essere rivelato a tutte le generazioni, perché la sua forza di rivelazione è per tutti e sempre: «Perché tu possa raccontare a tuo figlio e al figlio di tuo figlio come io ho preso in giro l'Egitto, con i miei segni che ho fatto in mezzo a te, e sappiate che io sono il Signore» (Es 10,2). Dio si rivela in un momento particolare della storia, e tuttavia si rivela come il Signore di tutta la storia. L'universalità è implicata nel particolare.

Tratto essenziale della rivelazione è anche la presenza di un *mediatore.* Dio agisce a favore di tutto Israele, vuole essere riconosciuto da tutto Israele e impegna tutto Israele, ma la sua parola non giunge direttamente a tutto Israele: passa attraverso la mediazione del profeta (Mosè): «Così dirai ai figli di Israele: "Io-sono mi ha inviato a voi"» (Es 3,14). La Bibbia conosce anche mediazioni istituzionalizzate, come il sacerdote e il re, ma il profeta/mediatore (come Mosè) è scelto liberamente da Dio. Naturalmente Dio non si limita a scegliere il mediatore e a incaricarlo, ma lo accompagna con la propria presenza e con la potenza dei "segni", garantendo in tal modo l'origine divina delle parole che egli riferisce al popolo (cf. Es 3,12; 4,5).

2. RIVELAZIONE E CONOSCENZA DI DIO - Dio agisce, anzitutto, per farsi conoscere. La prima direzione della rivelazione biblica è *teologica:* «Perché sappiate che io sono il Signore» (Es 10,2). Questa idea è ripetutamente sottolineata. I prodigi dell'esodo sono la risposta di Dio alla domanda sprezzante del faraone: «Chi è Jhwh alla cui voce dovrei obbedire e lasciare libero Israele? Non conosco Jhwh, né permetterò che Israele se ne vada» (Es 5,2). Dio dice a Mosè: «Quando stenderò la mano contro l'Egitto e farò uscire i figli di Israele, gli egiziani *conosceranno che io sono Jhwh»* (Es 7,5; cf. 7,17; 14,4; 16,7). In altri passi l'affermazione è ancora più esplicita: «Da ciò tu conoscerai che non c'è nessuno come Jhwh nostro Dio» (Es 8,6); «Affinché tu conosca che in tutta la terra non c'è nessuno come me» (Es 9,13-14); «A te è stato concesso di vedere tutto ciò, affinché conosca che Jhwh è il vero Dio e che al di fuori di lui non ve n'è altri» (Dt 4,35). Agendo, Dio rivela la sua presenza, la sua signoria su Israele e sul mondo intero, la sua fedeltà e la sua misericordia, la sua giustizia e il suo amore. Tutti attributi attivi. La rivelazione non è uno sguardo dentro la verità atemporalmente statica di Dio, ma uno sguardo su Dio che si china su Israele e sul mondo.

Dio si rivela per farsi conoscere e per intrecciare un dialogo con l'uomo,

i

tuttavia il suo essere intimo resta un mistero inaccessibile. Il libro dell'Esodo racconta con compiacenza che Dio «conversava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con il suo vicino» (33,11). Ma neppure a Mosè Dio mostra il suo volto: «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e vivere. Mi vedrai di spalla, ma il mio volto non si vedrà» (Es 33, 18-25). Il volto nella concezione antica significa l'aspetto più profondo della personalità. Dio rivela lo splendore che circonda la sua presenza, la bontà e la misericordia che accompagnano la sua azione (Es 34,6), ma non la pienezza del suo essere. Vedere il volto di Dio resta l'aspirazione profonda di tutta la Bibbia, oggetto di un'appassionata e sempre insoddisfatta ricerca: «Il tuo volto, Signore, io cerco» (Sal 27,8). La stessa rivelazione del nome "Jhwh" (Es 3,14) sembra essere ambivalente, rivela e nasconde. "Io sono" significa che Dio è presente e attivo, un Dio con il popolo e per il popolo. Ma nell'enigmatico gioco di parole «Io sono colui che sono» c'è anche l'ombra di una riserva, quasi un tenere per sé il proprio nome.

Ci sono autori che credono di scorgere nell'AT una evoluzione dalla rivelazione come "visione" (più antica) alla rivelazione come "parola". I verbi di 'dire' sono certamente i più numerosi, e senza dubbio l'atteggiamento primario di fronte alla rivelazione è l'ascolto. Ma anche i verbi di visione sono numerosi, e parola e visione non sono da contrapporre, quasi che la parola rappresentasse uno stadio più elevato e spirituale e la visione uno stadio più rozzo e arcaico. In realtà, anche quando si usa il verbo 'vedere', non è mai Dio in sé l'oggetto della visione, Dio direttamente, bensì le sue azioni storiche, la sua "gloria", cioè lo splendore visibile che circonda e accompagna la sua presenza attiva.

3. SALVEZZA, LEGGE E PROMESSA - Dio interviene nella storia non solo per farsi conoscere, ma per salvare. La seconda direzione della rivelazione biblica è la *salvezza.* La formula di autopresentazione «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto» (Es 20,1) significa due cose: Dio è colui che domina ed esige («Io sono il tuo Dio»), ma è anche colui che dà («Ti ho fatto uscire dall'Egitto»). Dio rivela all'uomo un disegno di salvezza e risponde alle sue domande più assillanti: come vivere e perché vivere. La rivelazione non è per se stessa, ma per l'uomo che ne ha bisogno. Per la Bibbia Dio è anzitutto il Salvatore, un 'alleato' fedele appoggiandosi al quale si trovano vita e sicurezza.

La terza direzione della rivelazione biblica è la *legge.* Dio manifesta a Israele la sua volontà, le esigenze della nuova alleanza, la strada da percorrere. La liberazione dall'Egitto sarebbe incompleta senza la grande rivelazione del Sinai (Es 19l20). La natura e la storia, da sole, non sono in grado di indicare le profonde esigenze morali che Jhwh impone a Israele. Occorre una rivelazione. Le "dieci parole" (Es 34,28) scritte per ordine di Dio mostrano tratti di sorprendente novità, che impediscono di ricondurle semplicemente alla cultura ambiente. Tuttavia, uno sguardo attento scorge anche chiare parentele con l'ambiente, e questo dimostra che la rivelazione di Dio pur nella sua innegabile originalità entra in dialogo con la cultura circostante e ne assume i valori [Decalogo; Cultura/Acculturazione].

La quarta dimensione della rivelazione biblica è la *promessa.* Gesti e parole di Dio sono sempre aperti sul futuro. Mosè annuncia agli israeliti un evento non ancora compiuto, e l'intero evento dell'esodo appare, specialmente nella meditazione dei profeti, come promessa di una salvezza futura, escatologica. Questo aspetto di promessa è chiarissimo per fare un esempio molto noto nella rivelazione di Dio ad Àbramo (Gen 12,1-3): «Jhwh disse ad Abramo: "Parti dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò. Io farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome, che diverrà una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e maledirò coloro che ti malediranno. In te saranno benedette tutte le nazioni della terra"». La parola rivolta ad Abramo è simultaneamente ordine e promessa. Di conseguenza, la risposta di Abramo è obbedienza *e fiducia.* Proprio perché promessa, la rivelazione impegna l'uomo non solo all'ascolto e all'obbedienza, ma anche, e soprattutto, all'abbandono fiducioso.

Non si comprenderebbe nulla dell'esperienza di Israele in particolare la sua attesa messianica senza questa categoria della promessa. L'ebreo è convinto che la storia di Dio e dell'uomo è aperta e non ha ancora svelato completamente il suo senso. È convinto che la spiegazione della storia è in avanti. La continua constatazione di un divario tra la promessa di Dio (ampia) e la dura realtà del presente (sempre deludente), anziché mettere in discussione la verità della parola di Dio, ha spinto Israele a purificarla e a differirla, a proiettarla ingrandita nel futuro escatologico. Nella constatazione che il presente non può essere l'esito della promessa, questa si apre sul futuro. Aperta al futuro, la rivelazione è sempre fedele a se stessa e insieme nuova, memoria e novità: «Non ricordate le cose passate, non pensate più alle cose antiche» (Is 46,16-21).

4. IL RACCONTO DELLE ORIGINI: RIVELAZIONE E RIFLESSIONE - La rivelazione procede sempre dalla iniziativa divina, ma non necessariamente è sempre una caduta in verticale. La rivelazione di Dio può anche passare attraverso la riflessione e la meditazione dell'uomo, che legge la propria storia alla luce della fede. I racconti delle origini (Gen 2-3), per fare un esempio, si presentano alla coscienza dell'ebreo e del cristiano come rivelazione, e tuttavia sono probabilmente il frutto della riflessione storico-teologica dello Jahwista.

Confrontati con l'ambiente umano e religioso circostante, questi racconti mostrano una vasta consonanza culturale, esistenziale ed espressiva con i problemi e le idee dei popoli vicini. Ma insieme manifestano una profonda originalità. È un dato costante a tutta la rivelazione: una profonda solidarietà con l'ambiente e insieme la presenza di un elemento ad esso irriducibile.

Ma la cosa più interessante è che negli involucri mitologici che gli venivano offerti, lo Jahwista introduce la propria esperienza storico-religiosa: la fede nel Dio unico e salvatore e la convinzione (più volte verificata in Israele) che il male viene dal peccato e dalla rottura dell'alleanza, non dal capriccio di Dio. Si tratta di un'esperienza particolare (l'esperienza religiosa di Israele sul finire del regno di Salomone), che però lo Jahwista dilata all'indietro fino alle origini ed estende a tutta l'umanità. L'esperienza di un popolo diventa la chiave interpretativa di tutta la storia.

Così appare di nuovo il duplice aspetto della rivelazione biblica: da una parte la storicità, la particolarità; dall'altra, la pretesa di esprimere un valore universale e assoluto. Particolarità: lo Jahwista assume gli interrogativi *del suo tempo* e li legge alla luce della particolare esperienza religiosa della *sua comunità.* Universalità: la particolare esperienza religiosa di Israele del tempo assurge a interpretazione di tutta la storia.

5. RIVELAZIONE E PROFETISMO - Un filone essenziale, addirittura centrale, per comprendere la rivelazione anticotestamentaria è il profetismo. Nella z[1] profezia la rivelazione è normalmente concepita come parola: una parola di condanna e di salvezza, una parola che legge il disegno di Dio nel presente e svela i suoi piani per il destino di Israele nel futuro; una parola che veglia su ogni abbassamento dell'esperienza religiosa, criticando ogni falsa interpretazione della rivelazione e opponendosi a tutti i suoi falsi mediatori.

Alla radice di ogni missione profetica c'è un'esperienza di vocazione. Il profeta è un chiamato e un inviato. Non è Amos che decide di fare il profeta, ma è Dio che irrompe nella sua vita (3,8). Questo vale anche per ogni altro profeta. L'autorevolezza della parola profetica sta proprio nel fatto che essa non discende da un'iniziativa personale, né dall'appartenenza a una scuola di profeti, bensì da una libera e gratuita iniziativa di Dio. La concisa espressione di Amos («Il Signore mi prese da dietro il gregge e mi disse: "Va', profetizza al mio popolo"»: 7,15) esprime molto bene il nucleo di ogni autentica esperienza profetica: una chiamata di pura grazia, di irresistibile efficacia. Il verbo "prendere" riferito a Dio è classico nell'AT per indicare l'azione divina che sceglie un uomo, lo trasforma radicalmente e gli affida una missione. L'azione di Dio è espressa in due frasi, designanti rispettivamente il momento di scelta («Il Signore mi prese») e il momento di invio («Va', profetizza»).

Accanto all'irresistibile efficacia dell'iniziativa divina e al senso acuto della

missione, c'è un terzo elemento che caratterizza il profeta: la certezza che la parola che annuncia è di Dio, non sua. Dio non è l'oggetto del suo discorso, ma il soggetto. Dio è colui che parla. Nei libri profetici sono particolarmente frequenti alcune espressioni come queste: "Parola del Signore", "Il Signore ha detto", "Il Signore mi ha fatto vedere". Come intenderle? Senza dubbio è in gioco un'esperienza religiosa profonda, un incontro personale con Dio, sotto diversi aspetti unico e privilegiato. Il profeta ha per così dire una conoscenza immediata della volontà di Dio. È un ispirato. Ma questo non significa che ogni parola pronunciata dal profeta come parola di Dio debba sempre essere fatta risalire a una diretta rivelazione divina. Molto del messaggio dei profeti è deduzione e interpretazione. Se si leggono con attenzione le loro parole, ci si accorge che molte sono dovute alla loro formazione sapienziale e storica. Essi attualizzano nell'oggi le esigenze di Dio rivelate nella legge e nel patrimonio comune e tradizionale della fede. Persino la speranza messianica che è, in un certo senso, la spina dorsale del messaggio profetico è sì frutto di rivelazione, ma non si pensi alla rivelazione come a un atto meccanico di Dio. Come abbiamo già notato, la speranza messianica si radica in un'esperienza nel contempo religiosa e storica: il divario fra la promessa di Dio da una parte e la delusione del presente dall'altra. Anche nel momento profetico dunque che è senza dubbio uno dei momenti più alti e decisivi della rivelazione rivelazione ed esperienza, rivelazione e interpretazione non sono realtà contrapposte, ma l'una dentro l'altra.

6. RIVELAZIONE E SAPIENZA - La riflessione sapienziale è assai antica e ha accompagnato tutta l'esperienza di Israele. E soprattutto per opera dei sapienti che la rivelazione entra tematicamente in dialogo con la ragione e l'esperienza e con il patrimonio culturale comune ai popoli circostanti. È molto interessante osservare che la Bibbia conosce non solo l'ascolto esplicito della parola di Dio, ma anche l'ascolto delle cose, dell'uomo, dell'esperienza e della ragione. E alla fine anche tutto questo è considerato parola di Dio.

Diversamente dai profeti, i sapienti non presentano la loro dottrina come il risultato di una rivelazione diretta. Non dicono: "Parla il Signore". Essi fanno appello alla riflessione, all'intelligenza e all'esperienza, e attingono a un patrimonio che va oltre i confini dì Israele. Qohelet, ad esempio, si esprime in prima persona, e si sforza di penetrare il mistero dell'esistenza servendosi della ragione e dell'esperienza. Il suo cammino è una ricerca: «Mi sono impegnato a indagare e a riflettere, mediante ragione ed esperienza, su tutto ciò che avviene sotto il sole» (1,13). E si legge nel libro dei Proverbi (24,32): «Avendo visto, rifletto; avendo contemplato, ricavo un insegnamento».

Ma il sapiente è un credente, consapevole che anche la verità che proviene dall'indagine e dalla ragione è pur sempre una luce che viene da Dio. Lo stesso Dio, che illumina i profeti, si serve dell'esperienza umana per rivelare l'uomo a se stesso. La sapienza è dono di Dio (Pr 2,6; Qo 2,26), insegnata da Dio (Sal 51,6), rivelata (Sir 1,15; 39,6). Naturalmente non si tratta di una sapienza qualsiasi, abbandonata a se stessa, ma sempre di una sapienza che si muove all'interno della fede di Israele. La parola di Dio è racchiusa anche nella creazione, nell'esperienza, nel patrimonio culturale dell'umanità, e perciò deve essere scrutata, ma con la consapevolezza che si tratta di una parola di Dio e da Dio. Una ricerca, perciò, che è insieme un ascolto. Anche nell'indagine sapienziale come sempre di fronte alla rivelazione è in gioco l'apertura del cuore e la libertà dello spirito, non solo l'intelligenza.

In tal modo i sapienti hanno gettato un ponte tra fede e ragione, rivelazione ed esperienza, Israele e l'umanità. E qui sta il loro grande merito. Non semplicemente ragione e rivelazione come due vie parallele, ma la rivelazione attraverso la ragione. Anche se il sapiente sa molto bene che la verità di Dio e dell'uomo è più ampia di quanto riesca a raggiungere e a capire con la propria ragione. È il caso di Giobbe: «Mi tappo la bocca con la mano. Ho parlato una volta, ma non replicherò. Ho parlato due volte, ma non continuerò» (40,4-5).

L'indagine razionale dei sapienti non ha eliminato il mistero di Dio, ma, al contrario, lo ha liberato ed esaltato. E questo perché la ragione sapienziale ha

impedito alla teologia di fuggire dalla storia. Ragione ed esperienza costringono la teologia a confrontarsi coi fatti, comunque essi siano: coi fatti positivi che confermano la rivelazione e coi fatti negativi che sembrano contraddirla. Questa fedeltà alla storia reale è essenziale. È infatti qui che Dio si svela e si nasconde, e rimane "mistero". È ancora il caso, per fare un esempio, del libro di Giobbe. Accettando lealmente le contraddizioni della vita, Giobbe supera d'un balzo non solo le strettoie della sapienza tradizionale (tutta fondata su un meccanico concetto di retribuzione), ma anche le strettoie e gli stereotipi di una teologia, che rinchiudeva Dio e la sua giustizia entro schemi astratti e astorici. Così la rivelazione viene di nuovo aperta, e Dio riappare in tutto il suo mistero. Le contraddizioni della storia diventano nell'indagine sapienziale via di rivelazione: non soltanto una prova per la fede, ma una purificazione della fede.

III - LA RIVELAZIONE NEL NT — L'intuizione portante del NT — che gli conferisce unità pur nella varietà delle voci — è che in Cristo si è svelata la verità di Dio, la verità dell'uomo e il senso della storia. In Cristo si è rivelato chi è Dio per noi e chi siamo noi per lui. Dicendo "in Cristo" si devono intendere non soltanto le sue parole, ma anche la storia che egli ha vissuto e la struttura della sua persona. Gesù di Nazareth è la trascrizione umana, storica, di Dio. L'uomo Gesù uomo vero in mezzo alla storia degli uomini è la Parola di Dio. L'inno di Col 1,15-20 (un antico inno liturgico) definisce il Cristo "immagine del Dio invisibile". Gesù è l'icona visibile del Dio invisibile. La invisibilità di Dio si è dissolta nell'apparizione storica di Gesù di Nazareth. In questa fede è racchiuso uno scandalo, e gli autori del NT ne sono consapevoli: la relazione con l'Assoluto è fatta dipendere da un evento storico. Ma questo scandalo, lungi dall'essere attenuato, è gelosamente custodito e continuamente riaffermato [Gesù Cristo II-III; Vangelo I, 2; Marco II; Matteo III-IV; Luca II-III],

1. LA RIVELAZIONE NEI VANGELI SINOTTICI - Raccontando la storia di Gesù, i sinottici sono persuasi di narrare la storia della *manifestazione* di Dio. Gesù è il rivelatore. Egli ha parlato di Dio e le sue parole sono una spiegazione/commento della vita che ha vissuto. È questo infatti il luogo più denso (e polemico) dell'epifania di Dio, e gli evangelisti la raccontano con tratti molto precisi.

L'evangelista Marco (il discorso vale però, sostanzialmente, anche per Matteo e Luca) racconta la vita di Gesù evidenziando una sorta di contraddizione, che costituisce, appunto, il nodo da sciogliere: da una parte, parole e gesti di Gesù nei quali si manifesta la potenza di Dio; dall'altra, una sconcertante debolezza che sembra smentirla. I miracoli di Gesù non sono sottratti al dissenso. Gesù delude la pretesa farisaica di un miracolo che provi la sua origine divina al di là di ogni dubbio (Mc 8,10-13). E soprattutto i gesti di potenza diminuiscono man mano che ci si avvicina alla croce. I miracoli muoiono sulla croce, ed è qui che vanno compresi. I miracoli sono a servizio della croce. I gesti di potenza di Gesù confermano che Dio è con lui e rendono, perciò, credibile la croce, ma la croce, a sua volta, rivela che il volto di Dio è diverso da come gli uomini sono soliti tratteggiarlo partendo dai miracoli.

I sinottici evidenziano con forza un secondo tratto della storia di Gesù: egli è in perenne ricerca dei poveri e dei peccatori, non fa differenza fra gli uomini, distribuisce a piene mani il perdono. Per i farisei è una prassi scandalosa e irritante: sconvolge i più ovvi criteri pastorali e contrasta con la più comune concezione di Dio. Per Gesù è invece una prassi che rivela il vero volto di Dio. Questo appare con chiarezza, ad esempio, nelle tre parabole del c. 15 di Luca: nella prassi di misericordia di Gesù si rivela e si fa presente la misericordia del Padre.

La rivelazione passa, dunque, attraverso le precise modalità storiche della vita di Gesù. Se il Figlio di Dio avesse vissuto una vita diversa, diversa sarebbe stata la rivelazione di Dio. Come pure sarebbe diversa la lettura dell'epifania di Dio avvenuta in Gesù, se prendessimo come centro ermeneutico della sua storia i miracoli, anziché la croce-risurrezione.

Per i sinottici Gesù è *l'unico rivelatore* di Dio, e questo perché lui solo è il Figlio. Questa convinzione, che sottostà a tutto il discorso evangelico, si tematizza in un celebre *lóghion* della fonte Q, riportata da Matteo e Luca: «Tutto mi è stato dato dal Padre mio: nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale lo voglia rivelare» (Mt 11,27; cf. Lc 10,22). «Nessuno *conosce*»: il concetto biblico di conoscenza non è solo intellettuale, ma vitale: include esperienza, amore e comunione. Conoscere è un rapporto vitale e circolare fra persone. La conoscenza fra il Padre e il Figlio è reciproca ed esclusiva ("nessuno"), ma non è un cerchio chiuso, bensì aperto: «E a chi lo voglia rivelare». L'uomo può essere ammesso nel dialogo fra il Padre e il Figlio, ma come puro dono. E solo Gesù può ammetterlo. Per il potere ricevuto («Tutto mi è stato dato») e per la conoscenza del Padre che possiede («Nessuno conosce il Padre se non il Figlio»), Gesù è il rivelatore unico, vero, diverso da tutti gli altri maestri. Parla di un mistero di Dio che profondamente conosce. Diversamente dal modo di tramandare dei rabbini da uomo a uomo, Gesù riceve la conoscenza direttamente dal Padre.

L'oggetto diretto della rivelazione di Gesù è il Padre, ma il *lóghion* che stiamo esaminando afferma che anche il Figlio è un mistero che l'uomo da solo non è in grado di conoscere: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre». Questo ci porta a un'altra convinzione sinottica: Gesù non è solo il rivelatore, ma il *rivelato.* Il mistero della sua persona resta inaccessibile alla "carne" e al "sangue": impossibile percepirlo senza una rivelazione del Padre (Mt 16,17), rifiutata ai saggi e agli abili, ma concessa ai "piccoli" (Mt 11,25). Oggetto di rivelazione è la persona di Gesù, la sua filiazione divina, la sua missione di salvezza, il suo destino di morte e risurrezione. Emblematica in proposito è la teofania del battesimo al Giordano (Mc 1,9-11), alla quale si potrebbe accostare anche il racconto della trasfigurazione (Mc 9,2-8). I cieli che si aprono, lo Spirito che discende e la voce celeste sono tratti che apparentano il racconto del battesimo alle visioni apocalittiche. Ma c'è una profonda differenza. Nelle visioni apocalittiche l'uomo è ammesso, come spettatore, a vedere lo svolgimento del disegno di Dio e il mistero della storia di salvezza. Anche nel racconto del battesimo si aprono i cieli e Gesù "vede", ma la visione ha per oggetto lui stesso: «Tu sei il Figlio mio diletto, in te mi sono compiaciuto».

Non mancano, infine, nei vangeli sinottici alcuni spunti di grande interesse attorno al *linguaggio della rivelazione.* Per parlare di Dio, del regno e di se stesso, Gesù si è ampiamente servito di parabole. Matteo addirittura generalizza: «Parlava loro *solo* in parabole» (13,34). E Marco insinua che la storia di Gesù è una parabola, non solo i suoi insegnamenti: «Tutto *accade* parabolicamente» (4,1 lb). Non si tratta, dunque, soltanto delle parabole in senso specifico, ma dell'intera rivelazione di Gesù. Il linguaggio della rivelazione è necessariamente parabolico. Non possiamo parlare del mistero di Dio e del suo regno direttamente, ma solo parabolicamente, indirettamente, mediante realtà desunte dalla nostra esperienza. È qui che si radicano le proprietà del linguaggio parabolico. È un linguaggio *inadeguato,* perché desunto dal vissuto quotidiano, eppure pretende condurre a qualcosa che sta oltre e nel profondo. Ma è nello stesso tempo un linguaggio *aperto,* in grado non certo di esprimere il mistero di Dio, ma di alludervi: perché se è vero che il regno non si identifica con la nostra esperienza, rimane pur vero che ha una profonda relazione con essa. Ed è un linguaggio che *costringe a pensare*: non definisce, ma allude, invita ad andare oltre. La parabola è un discorso globale che lascia intatto il mistero di Dio, mostrandone però con forza l'impatto con la nostra esistenza. Di qui l'ambiguità del linguaggio parabolico: è luminoso ed oscuro, svela e nasconde. Richiede interpretazione e decisione. Come dice Marco (4,11), è luminoso per chi si lascia coinvolgere, oscuro per chi rimane all'esterno a guardare. Le parabole (ma diciamo, più generalmente, il linguaggio della rivelazione) utilizzano l'esperienza umana come uno spiraglio che permette di intravedere il mistero di Dio e di aprirsi alla novità evangelica. Tuttavia non ci conducono direttamente dalla nostra esperienza a Dio: ci fanno passare attraverso l'esperienza di Gesù. Le parabole

evangeliche sono tutte cristologiche. La storia di Gesù è il passaggio obbligato per accedere al mistero del regno.

2. PAOLO: IL MISTERO UN TEMPO NASCOSTO E ORA SVELATO - Si sa che la teologia di Paolo è una soteriologia. Di conseguenza, anche la rivelazione è soprattutto vista come evento di salvezza. Nel ricco vocabolario paolino della rivelazione, il termine che maggiormente ne esprime l'intuizione fondamentale è "mistero". Ricorre in alcuni passi di grande importanza: ICor 2,6-10; Rm 16,25-26; Col 1,25-27; Ef 3,2-12 [Paolo III; Mistero II-III; Corinzi (l[a]) III, 1; Romani III, 1; Colossesi III; Efesini III, 1],

Nei passi citati la parola "mistero" è accompagnata da un'ampia costellazione di termini di rivelazione: vangelo, *kérygma,* rivelazione, Scritture profetiche, conoscenza, parola di Dio. E i verbi si allineano su due coordinate: *Dio* rivela secondo il suo ordinamento, manifesta, fa conoscere, affida il compito di annunciare; *l'apostolo* invece annuncia, evangelizza, svolge un ministero di grazia, illustra. Rivelazione di Dio e predicazione della chiesa sono viste come due facce di un unico evento. Rivelazione non è il gesto di Dio in sé, ma è il gesto di Dio annunciato e attualizzato oggi nella predicazione e nella stessa esistenza della chiesa (Efesini). Senza la predicazione che l'annuncia e lo rende presente, il gesto di Dio resterebbe chiuso nel suo passato. Per questo Paolo parla di "parola della croce" (ICor 1,18), espressione pregnante che lega strettamente l'evento (croce) all'annuncio che lo tramanda e lo attualizza (parola). Paolo è convinto che Dio non è soltanto l'oggetto della predicazione, ma il protagonista. In questo senso si deve intendere l'espressione "parola di Dio", come appare da lTs 2,13 e 2Cor 5,20 («Come se Dio esortasse per mezzo nostro»). Dio è presente e attivo nella predicazione.

La rivelazione del mistero è, dunque, contemporaneamente un fatto teologico ed ecclesiale ("tramite la chiesa": Ef 3,10). Aggiungiamo che è un fatto trinitario. Protagonisti sono Dio, Cristo e lo Spirito: «Ora è stato rivelato per mezzo dello Spirito» (Ef 3,5). Nei passi che stiamo esaminando Paolo non esplora a fondo questo aspetto. Si comprende tuttavia che lo Spirito si colloca, per così dire, sul versante della predicazione che tramanda e attualizza l'evento. Il mistero si è manifestato in Cristo, ed è tramandato e illustrato dagli apostoli e dalla chiesa, ma il protagonista interiore che lo rivela e lo attualizza è lo Spirito. Il suo ruolo è indispensabile, perché solo lo Spirito può misurare le profondità di Dio (ICor 2,10).

Il mistero è nella sua origine una realtà nascosta e inaccessibile, avvolta in Dio. Esiste da sempre nella mente di Dio, ma è stato «taciuto per una durata indeterminata» (Rm 16,25), «nascosto ai secoli eterni e alle generazioni passate» (Col 1,26). Neppure nell'AT è stato reso noto. Solo ora, nella rivelazione del Cristo e nella predicazione della chiesa, è venuto alla luce. Per mettere in risalto l'unicità e la novità della rivelazione di Cristo, Paolo sottolinea fortemente la contrapposizione fra il passato e l'oggi, fra il tempo prima di Cristo ("le precedenti generazioni") e il tempo dopo Cristo ("noi"). Tuttavia Paolo è consapevole che si tratta di una novità nella continuità: «Reso noto adesso per mezzo delle *Scritture profetiche*» (Rm 16,26). Il mistero è reso noto *adesso* (novità), ma per mezzo delle *Scritture profetiche* (continuità). In qualche modo, dunque, il mistero era già presente nelle Scritture, ma occorreva la luce di Cristo per scoprirlo.

Anche se il mistero è ora svelato e questo distingue il tempo presente dal tempo antico tuttavia la vita cristiana rimane ancora in attesa della manifestazione del Signore Gesù (2Ts 1,7; ICor 1,7) e della manifestazione dei figli di Dio (Rm 8,18-19.21; Col 3,4). L'attesa escatologica è in Paolo assai viva. Il mistero svelato è accessibile solo nella fede, non in una visione immediata (ICor 13,12; 2Cor 5,7).

La rivelazione del mistero non è riservata ad alcuni, a pochi, ma è per tutti. L'espressione "santi, apostoli e profeti" (Ef 3,5) si riferisce a tutti i credenti, non a categorie particolari. Anzi, il mistero tende verso l'universalità, è destinato al mondo intero: in Rm 16,27 Paolo parla di "tutte le nazioni" e nel contesto della

i

lettera ai Colossesi, e ancor più esplicitamente nella lettera agli Efesini, le dimensioni del mistero sono addirittura cosmiche: il mistero è annunciato anche «ai prìncipi e alle autorità celesti» (Ef 3,10). La missionarietà e l'universalità sono intrinseche al mistero. Il mistero è come spinto da un movimento irresistibile: non è rimasto chiuso nel silenzio di Dio e tanto meno sopporta di essere confinato nella comunità cristiana.

Ma qual è il contenuto del mistero? Diverse espressioni lo indicano come il progetto divino di salvezza (ICor 2,7; Ef 3,8-11), un progetto sull'uomo e sul mondo: non un progetto parziale, su questo o su quello, ma il progetto globale, il senso ultimo dell'intera creazione. Secondo Colossesi (1,27) il progetto è «Cristo in voi, la speranza della gloria». E secondo Efesini il mistero è un progetto di comunione, la riunificazione dell'umanità in Cristo e nella chiesa: non più i giudei da una parte e i gentili dall'altra, ma un unico corpo: «I gentili sono ammessi alla stessa eredità, sono membri dello stesso corpo e partecipi della stessa promessa in Cristo Gesù mediante il vangelo» (3,6).

3. LA PAROLA SI È FATTA CARNE: LA RIVELAZIONE IN S. GIOVANNI - La rivelazione è il tema centrale del Vangelo di /"Giovanni [II, 1[. Più precisamente: la rivelazione, la fede e l'incredulità. Nel quarto Vangelo Gesù è per eccellenza il rivelatore, parla e testimonia, racconta ciò che ha direttamente veduto e sentito. È il Figlio che racconta il Padre: «Parliamo di ciò che sappiamo e attestiamo ciò che abbiamo visto» (3,11); «Dico ciò che ho visto presso mio Padre» (8,38; cf. 3,32; 8,26.40). A sua volta, il Padre testimonia in favore del Figlio: una testimonianza nel contempo esteriore e interiore. Anzitutto, testimonia con le *opere-*. il Padre agisce nel Figlio, il quale può così compiere opere che mostrano la sua origine divina (5,36; 10,25). Secondariamente, il Padre svolge un *'attrazione interiore* nelle anime, sollecitandole ad aderire alla rivelazione di Gesù (6,44-45).

Un punto panoramico privilegiato per osservare il nostro tema è senza dubbio il prologo (1,1-18), che presenta alcune affermazioni di eccezionale densità, quasi una sintesi dell'intero Vangelo. Come mostra un semplice sguardo al vocabolario, il suo filo conduttore è la rivelazione: *lògos* (parola), luce, gloria, verità, manifestare, vedere, comprendere, credere, testimoniare. Una rivelazione che non è mai disgiunta da una finalità di salvezza: accanto alla presenza massiccia del vocabolario della rivelazione, c'è anche la presenza del vocabolario della salvezza (vita, grazia, diventare figli di Dio, pienezza). Una rivelazione, soprattutto, non atemporale e astratta, ma storica, concreta: la persona di Gesù, la Parola fatta carne.

Dicevamo che il tema del quarto Vangelo è la rivelazione, la fede e l'incredulità: da una parte la parola che si manifesta, dall'altra l'uomo che accoglie o rifiuta. Per ben tre volte il prologo sottolinea la risposta negativa: le tenebre (v. 5), il mondo (v. 10), la sua gente (v. 11). Lo scontro costante fra rivelazione e incredulità è la cornice entro la quale si svolge l'intero dramma evangelico. La visione giovannea della rivelazione è fortemente drammatica.

Tre sono i piani sui quali si svolge la storia della rivelazione: la storia universale, la storia di Israele, la storia di Gesù. Tre vicende che costituiscono un progressivo approfondimento, ma in tutte e tre si ritrova la medesima dialettica: rivelazione e rifiuto. Da questo appare come per Giovanni la storia di Gesù sia interpretativa della storia universale. Anche se il movimento letterario del prologo è rovesciato, in realtà è partendo dal dramma di Gesù che Giovanni è risalito alla storia di Israele e alla storia del mondo, non viceversa.

«Il *Lògos* si è fatto carne e abbiamo visto la sua gloria» (1,14): ecco una prima affermazione grandiosa, carica di molti significati. Gesù è il rivelatore perché è la *Parola* divenuta *carne.* In lui il mondo di Dio si è fatto umano, visibile, raggiungibile. La Parola di Dio si è fatta presente nella fragilità, nel divenire e nella storicità della carne. Gesù è la rivelazione di Dio, ma è una rivelazione che avviene nella "carne", cioè in una forma velata, per molti aspetti carica di relatività e debolezza. Dio non ha scelto una manifestazione gloriosa nel senso di una lucida trasparenza attraverso la quale sia possibile contemplare direttamente

il divino: è invece una gloria nascosta, da cogliere attraverso i "segni", da raggiungere penetrando dentro la storia.

La seconda parte dell'affermazione («Abbiamo contemplato la sua gloria») è saldamente congiunta alla prima («E il *Lògos* si è fatto carne»). Al gesto di Dio segue la risposta della fede qui descritta nei termini della visione. Ma è una visione, appunto, nella fede. Contemplare non indica un vedere mistico, che avviene fuggendo dalla realtà e dalla storia: indica, al contrario, un vedere storico e reale, come storico e reale è l'avvenimento di Gesù. Però, un vedere reso penetrante dalla fede, possibile solo nella fede. Per scorgere la gloria occorre superare lo sconcerto dell'incarnazione e della croce. Il termine "gloria" conduce infatti diritto all'umanità di Gesù e ai segni che egli ha disseminato nella sua vita, ma, soprattutto, conduce alla croce e risurrezione, che Giovanni chiama, appunto, "glorificazione". Nella sua umanità e in tutta la sua esistenza, Gesù ha rivelato Dio, ma questa manifestazione ("gloria") ha raggiunto il suo culmine sulla croce. Per questo la memoria fissa del credente di ogni tempo è il Cristo trafitto: «Vedranno colui che hanno trafitto» (19,37).

La Parola fatta carne è piena di "grazia e verità". L'espressione è ripresa in 1,17: «La grazia e la verità divennero *(eghéneto)* per mezzo di Gesù Cristo». La realtà divina comunque la si intenda, la verità giovannea non è semplicemente il piano di salvezza, ma coinvolge anche la vita di Dio si è manifestata mediante un *evento storico*. Il cammino è alla rovescia rispetto a quello platonico. In Platone occorre abbandonare la storia per rifugiarsi nel mondo delle idee invisibili: qui è la verità. Per Giovanni, invece, l'invisibile si è fatto storia; e la verità non è la conclusione del discorso *(lògos)* dell'uomo, ma è il dono del discorso *(Lògos)* di Dio.

Dio si rivela in Gesù e soltanto in Gesù. «La legge fu donata tramite Mosè, ma la grazia e la verità si sono rivelate in Gesù Cristo» (v. 17): è un'affermazione polemica nei confronti dei giudei e della loro assolutizzazione della legge: non la legge, ma Gesù è la rivelazione ultima e definitiva di Dio. L'affermazione successiva (v. 18) allarga la polemica coinvolgendo ogni altra pretesa di rivelazione: «Dio non lo ha mai visto nessuno; l'unico Figlio, che vive nel seno del Padre, lui ce ne ha dato notizia». È un'affermazione pregnante: dice, anzitutto, che l'uomo da sé, nel suo stato di confusione, non sa chi è Dio; poi, che la rivelazione fino a Cristo non lo ha ancora pienamente rivelato; finalmente, che in Cristo Dio si è fatto conoscere pienamente. Lo sforzo dell'uomo, le sue ricerche filosofiche e religiose non sono in grado di strappare Dio alla sua invisibilità. Solo il Figlio di Dio, proprio perché viene da Dio («vive nel seno del Padre») è in grado di sollevarne il velo. La legittimazione della missione rivelatrice di Gesù si radica nella sua vita in seno alla Trinità (v. 1): egli è la Parola presso il Padre e rivolta al Padre, in atteggiamento di ascolto. L'ascolto e l'obbedienza sono la struttura intima del Figlio. Per questo egli nella sua avventura umana non farà che obbedire alla volontà del Padre (4,34). In seno alla Trinità, come nella sua vicenda umana, il Figlio è la trasparenza del Padre.

Si nota nell'opera giovannea un paradosso del più grande interesse. Da una parte, la grande importanza accordata alla *visione* come strumento di ricerca religiosa. «Vieni e *vedi»* (1,46) è il primo invito rivolto da Gesù al discepolo. E nei discorsi di addio: «Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più, voi invece mi *vedrete»* (14,18-19); «Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi *manifesterò* a lui» (14,21); «Ancora un poco e non mi vedrete più, un po' ancora e mi *vedrete»* (16,16). Tutti questi passi alludono non solo alle apparizioni del Risorto, ma più in generale al tempo della chiesa e non riguardano solo i discepoli ma tutti i credenti.

Dall'altra parte, le ripetute affermazioni che «nessuno ha mai visto Dio» (1,18; 5,37; 6,46; cf. lGv 3,6; 4,12; 4,20). Con questa apparente contraddizione Giovanni intende rispondere a una domanda e nel contempo intende correggerla: come e dove posso incontrare Dio? Non in una visione diretta e personale, come alcuni affermavano avere avuto, né attraverso le tecniche della contemplazione ellenistica, ma unicamente nel *Cristo storico,* che nel tempo della chiesa diventa

il Cristo predicato nella comunità e scritto nel vangelo. In 1,18 l'evangelista afferma l'invisibilità di Dio non come un principio filosofico, ma piuttosto come la constatazione di un fatto permanente (il verbo è al perfetto). L'affermazione sembra ispirarsi alla tradizione sapienziale (cf. Sir 18,4; 43,31; Sap 9,16-17; Pr 30,4) e sembra rispondervi e concluderla. Si chiedeva il Siracide: «Chi ha contemplato Dio e potrà descriverlo?». Giovanni risponde: il Figlio Unigenito che viene da Dio, che ha visto Dio e continua a vederlo, ce ne ha *parlato* (il verbo è al tempo aoristo: dunque una rivelazione storica, avvenuta in un tempo determinato). Il Figlio, e lui solo, è l'esegeta del Padre. A Filippo che aspirava a una iniziazione religiosa più alta e più dimostrativa («Mostraci il Padre»), Gesù risponde: «Chi vede me, vede il Padre» (14,8-9). Il Padre non è accessibile che al Figlio e nel Figlio.

A questo punto però occorre prendere in considerazione una terza affermazione del prologo, altrimenti il discorso risulterebbe gravemente unilaterale: «Era la vera luce che illumina ogni uomo che viene nel mondo» (1,9). La luce della Parola è presente nel mondo intero e si svela a *ogni* uomo, offrendogli una concreta possibilità di incontro che rende responsabile il rifiuto (v. 10). Dire che solo in Gesù Dio si è rivelato, non significa affermare che altrove ci sia soltanto tenebra. Non però la pienezza della verità. La Parola fatta carne è il momento di massima condensazione di una luce che brilla davanti a ogni uomo. In un certo senso, l'universalità della rivelazione precede l'incarnazione.

Il prologo non ci dice in che cosa consiste l'intimo segreto di Dio che solo in Gesù è venuto alla luce. La rivelazione di questo segreto è affidata all'intera narrazione evangelica, che trova il suo punto di massima chiarezza nella preghiera sacerdotale (c. 17). Al centro della preghiera c'è un nucleo io/tu, cioè la mutua immanenza fra il Padre e il Figlio, un nucleo che si apre in un movimento di espansione: i discepoli (17,11), tutti quelli che crederanno attraverso la sua parola (17,20-21), il mondo (17,23). Si osservi come ciò che viene rivelato non è soltanto una verità che riguarda Dio, ma una verità che riguarda noi: si tratta, infatti, non solo del dialogo tra il Padre e il Figlio, ma del nostro inserimento in quel loro dialogo: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola... Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità. L'amore col quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (17,21.23.26). L'oggetto della rivelazione è, dunque, nel contempo la verità di Dio e la verità dell'uomo: l'unità fra il Padre e il Figlio e la nostra partecipazione al loro dialogo di conoscenza e di amore.

Ci resta un ultimo tema essenziale. Non si può comprendere la concezione giovannea della rivelazione, se non si coglie la centralità dello Spirito [II]. Per l'evangelista non c'è possibilità di comprendere Gesù e la sua parola, di diventarne testimoni, di partecipare alla vita divina, di entrare in comunione con il Padre senza il dono dello Spirito. Compito dello Spirito è interiorizzare e attualizzare la parola di Gesù: «Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, vi *insegnerà* ogni cosa e vi *ricorderà* quanto io vi ho detto» (14,26); «Ho ancora molte cose da dirvi, ma per ora non siete in grado di portarne il peso. Quando sarà venuto lo Spirito di verità, egli vi *guiderà alla pienezza della verità:* infatti non parlerà da se stesso, ma racconterà ciò che ha udito. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve lo manifesterà» (16,12-14). Il rapporto fra lo Spirito e la parola di Gesù è profondo e circolare. Da una parte, senza lo Spirito le parole di Gesù restano incomprese («Ora non siete in grado di portarne il peso»), inerti, non appaiono quali veramente sono, cioè parole di Dio (cf. 6,62-64). Dall'altra, lo Spirito è legato alle parole di Gesù, in un certo senso è ad esse subordinato: non dice parole proprie, ma ripete quelle già dette da Gesù («Non parlerà da se stesso, ma racconterà ciò che ha udito»). Lo Spirito non si stacca dalla tradizione storica di Gesù e dalla tradizione ecclesiale che la continua. L'insegnamento dello Spirito è il medesimo insegnamento di Gesù ("vi ricorderà"). Meglio, l'insegnamento che *è Gesù.* Ciò che infatti importa capire (e che lo Spirito svela) è la persona di Gesù e la sua

comunione con il Padre. Tuttavia l'insegnamento dello Spirito non è ricordo ripetitivo, non è semplice memoria. Non aggiunge nulla alla rivelazione di Gesù, però la interiorizza e la rende presente in tutta la sua pienezza. Per questo Giovanni precisa: «Vi guiderà *verso e dentro* la pienezza della verità» (tale è il senso dell'espressione greca). Dunque, una rivelazione interiore, viva, attuale e progressiva. Non un progressivo accumulo di conoscenze, ma un progressivo viaggio verso il centro: dall'esterno all'interno, dalla periferia al centro, da una conoscenza per sentito dire a una comprensione personale, attuale e trasformante. Lo Spirito trasforma la rivelazione di Gesù da obiettiva in personale, da storica in contemporanea. Come Gesù è la verità (14,6), così anche lo Spirito è la verità: Gesù perché è l'incarnazione storica della verità, lo Spirito perché ce la comunica.

IV - LE STRUTTURE DELLA RIVELAZIONE — Al termine di questa lettura analitica di molte pagine bibliche, in cui abbiamo visto articolarsi la concezione della rivelazione, è opportuno raccoglierne in sintesi i tratti più qualificanti e costanti.

La rivelazione biblica ha una *struttura storica.* È avvenuta nella storia, ha una sua storia e si è manifestata tramite la storia, non soltanto tramite la parola. Anche se pretende essere universale e destinata agli uomini di ogni tempo, la Bibbia registra un discorso di Dio *situato:* avvenuto in un tempo e in un ambiente, incarnato in un determinato linguaggio e in una determinata cultura. La sua origine divina e la sua vocazione all'universalità non sottraggono la rivelazione alle leggi della storia, e di questo la Bibbia non prova alcun imbarazzo. Origine divina e universalità non eliminano la presenza di elementi caduchi e particolari, contingenti, e di conseguenza non sottraggono la parola di Dio a continue esigenze di mediazione e di interpretazione. In questa profonda storicità della rivelazione trovano la loro giustificazione le strutture di mediazione quali la Scrittura, la chiesa e il magistero. Protagonista invisibile e principale dell'interpretazione e della trasmissione della rivelazione è però sempre lo Spirito.

Oltre che situato nella storia, il discorso di Dio è *progressivo,* disseminato nel tempo. La rivelazione non è apparsa di colpo, già compiuta, ma ha seguito la progressività di un cammino, con un inizio, uno svolgimento e un compimento, via via sollecitato dallo stesso mutare delle situazioni storiche. Il cammino della rivelazione è progressivo e coerente e trova il suo compimento in Cristo. Questo non significa, però, che il progresso della rivelazione sia avvenuto senza tensioni e senza ritorni. Anche in questo la rivelazione ha accettato pienamente le leggi della storia. Il cammino poi non è avvenuto tanto in forza di sempre nuove rivelazioni, aggiunte via via dall'esterno, ma piuttosto in forza di uno sviluppo interiore, a partire da un nucleo base ricco di virtualità e già orientato verso la pienezza.

Situata nella storia e incamminata verso un compimento, la rivelazione è avvenuta *tramite la storia e la "parola",* strettamente congiunte. Dio parla e commenta la sua azione. La rivelazione non è una semplice serie di parole, ma neppure semplicemente una serie di azioni. Nessun antagonismo fra la storia e la "parola". I fatti, certo, sono sempre più ricchi delle parole che li interpretano, ma resterebbero muti, o ambigui, senza la parola che li interpreta. In un certo senso è la "parola" che va posta al centro. La parola di Dio infatti fa la storia, la dirige e la interpreta. Possiamo, semplificando, descrivere in questo modo il processo rivelati- vo: l'avvenimento storico, la illuminazione interiore che dà al profeta o alla comunità l'intelligenza dell'avvenimento, la parola orale o scritta che racconta e tramanda l'avvenimento interpretato.

La rivelazione biblica ha una *struttura di mediazione.* Non è direttamente e immediatamente rivolta a ogni uomo, anche se non le manca una dimensione interiore e personale (l'attrazione del Padre e la presenza dello Spirito). Mediata non solo perché giunge a noi attraverso i profeti e gli apostoli; non solo perché storica e particolare e, dunque, bisognosa di mediazioni per essere trasmessa e attualizzata; ma anche perché già nel suo stesso formarsi è mediata

i

dall'esperienza dell'uomo che l'accoglie. Nessuna contrapposizione fra l'iniziativa di Dio e l'esperienza dell'uomo. La rivelazione è un intreccio, per così dire, di movimento orizzontale e verticale, di iniziativa libera e gratuita di Dio e di riflessione dell'uomo. Le accentuazioni sono, ovviamente, differenti secondo i casi.

La rivelazione ha una *struttura dialagica e personale.* È un incontro dialogico di due persone che parlano e comunicano fra loro, l'una (Dio) come autopresentazione, l'altra (l'uomo) come ascolto obbedienziale. È un dialogo profondo, vitale, non solo scambio di conoscenze. Dio parla con l'uomo per salvare l'uomo e renderlo partecipe della sua propria vita. È per questo che la rivelazione è simultaneamente teologica e antropologica: rivela il pensiero *di Dio sull'uomo. O* meglio, il mistero di Dio e la vocazione dell'uomo. I due aspetti si identificano: l'uomo è, appunto, chiamato a conoscere e a partecipare al mistero di Dio. Questo soprattutto nel NT. Dio rivela il suo disegno sull'uomo e sulla storia, detta le norme di condotta, spiega gli avvenimenti nei quali all'uomo è dato di vivere, ma non soltanto. Dio rivela se stesso. In Cristo Dio si rivela come una comunione di Persone, un dialogo di conoscenza e di amore, e l'uomo è, nella fede, inserito in questo dialogo. La rivelazione manifesta così una *struttura trinitaria.* Il dialogo di Dio con l'uomo, cioè la rivelazione, è la traduzione all'esterno di un dialogo di Dio all'interno. Le tre Persone sono all'origine, con modalità proprie, della rivelazione: l'iniziativa del Padre, la manifestazione in Cristo, l'interpretazione e l'attualizzazione dello Spirito. E sono l'oggetto ultimo della rivelazione, il punto verso cui tutto il cammino tendeva.

La rivelazione ha una *struttura cristologica.* Cristo è il rivelatore e il rivelato. È la perfetta manifestazione di Dio e in lui, perciò, la rivelazione trova il compimento. Il lungo cammino dell'AT trova in lui il suo approdo. Oli schemi sostanzialmente biblici che tentano di esprimere questo rapporto sono molteplici, segno della sua complessità: continuità/novità, preparazione/compimento, figura/realtà, promessa/realizzazione. Tutti questi schemi mettono in luce due cose: che l'AT è un'attesa di Cristo; che l'AT, però, non è solo attesa, ma già realtà, sia pure aperta e incompiuta. [Teologia biblica III-IV]

Rivelazione definitiva ed escatologica, ultima, quella di Cristo resta pur sempre una rivelazione nella fede. Per questo rimane la tensione verso la pienezza della visione. Un passo della prima lettera di Giovanni esprime meglio di ogni altro questa tensione fra il presente e il futuro, ciò che già siamo e ciò che si manifesterà: «Fin da ora siamo figli di Dio, ma non si è ancora manifestato quel che saremo. Sappiamo che quando ciò si manifesterà, saremo simili a lui, poiché lo vedremo come egli è» (3,2).

ROMANI

I - OCCASIONE DELLA LETTERA, DESTINATARI, DATA DI COMPOSIZIONE — Mentre le altre lettere sicuramente di Paolo sono tutte inviate a comunità fondate da lui e con riferimenti precisi a problemi e situazioni, la lettera ai Romani presenta un respiro più ampio. Paolo non solo non ha fondato la comunità cristiana di Roma, ma neppure l'ha mai visitata: la conosce solo per sentito dire.

L'occasione che lo spinge a scrivere è singolare. Paolo ha in mente un grande viaggio missionario in Spagna (cf. Rm 15,23-24). Per recarsi in Spagna passerà per Roma. Avrà, così, l'occasione di conoscere di persona questa comunità di cui sente tanto parlare. E con quella spontaneità e fiducia reciproca che univa tra loro tutti i cristiani in un'unica famiglia di fratelli anche prima di incontrarsi, Paolo sente a proposito della comunità cristiana di Roma che ha qualcosa da dire e da imparare. La lettera rappresenta, così, l'inizio di uno scambio di fede (cf. Rm 1,11-12) che poi continuerà e si completerà quando Paolo sarà presente a Roma di persona. In questo scambio, Paolo non dimentica la vocazione di fondo di

annunciatore del vangelo che lo rende debitore verso tutti (cf. Rm 11,14). Anche se, scrivendo ai romani, non porta loro il primo annuncio del vangelo, Paolo ne fa oggetto di una riflessione attenta e approfondita, non condizionata, come in genere gli succede, da problemi contingenti da risolvere. Riflette sul vangelo come tale. Questo lo porta a una profondità e ad un'ampiezza che non hanno riscontro negli altri suoi scritti: la lettera ai Romani è la più teologica delle lettere paoline, nel senso preciso di una riflessione approfondita e protratta. Non fa meraviglia che abbia avuto un influsso sempre decisivo nello sviluppo della teologia della chiesa: da s. Agostino, al quale la lettura della lettera ai Romani diede l'ultimo impulso alla conversione, fino ai giorni nostri «le grandi ore della storia della chiesa sono state le grandi ore della lettera ai Romani» (Althaus). Pur impegnato in una riflessione sul vangelo, Paolo, in questo dialogo ideale con la comunità di Roma, non trascura gli aspetti applicativi. Nella seconda parte della lettera, come vedremo parlando della struttura, il discorso si fa concreto, fino ad affrontare, pur senza entrare in dettagli minuti, problemi di comportamento come il rapporto tra "forti" e "deboli" praticamente i cristiani maturi e quelli che invece si trovano agli inizi per quanto riguarda le prescrizioni della legge giudaica (cf. Rm 14,1-15,23).

Com'era composta la comunità cristiana di Roma? Doveva esserci una percentuale di estrazione giudaica. Ce lo dice la presenza documentata a Roma, al tempo di Paolo, di una colonia giudaica numerosa e attiva almeno 50.000 componenti, con ben tredici sinagoghe e il fatto che proprio l'annuncio del vangelo scatenò inquietudini e contrasti tra i giudei romani, al punto che Claudio, già nell'anno 49, li espulse dalla città. Anche se non è da presumere che l'annuncio cristiano sia stato accolto dai giudei con una conversione in massa, certamente fece presa su di loro e un certo numero, che peraltro rimane imprecisato, dovette aderirvi. Tenendo presente questa componente giudeo-cristiana nell'ambito della comunità di Roma, si spiega sia l'insistenza prolungata da parte di Paolo sul caso dei "forti" e dei "deboli" nel senso indicato, sia lo spazio dedicato alla riflessione di carattere teologico sull'atteggiamento dei giudei (cf. Rm 9-11).

Anche se presente e forse in proporzione ragguardevole, la componente cristiano-giudaica non doveva costituire la maggioranza. Il discorso di Paolo suppone, per lo più, cristiani provenienti dal paganesimo. Le due origini diverse comportavano delle tensioni: ponevano anche dei problemi specifici di comportamento, ma, lungi dal dividere la comunità in due tronconi, ne facevano una chiesa vivace, in cui si doveva vivere e gustare insieme la novità, per gli uni e per gli altri, del vangelo di Cristo.

Le indicazioni cronologiche che Paolo stesso ci fornisce nel corpo della lettera, ci permettono di situarla nel tempo con una certa precisione.

Paolo si trova alla conclusione del suo terzo viaggio missionario, a Corinto: è in procinto di partire per Gerusalemme (cf. Rm 15,25). Siamo quindi con tutta probabilità nell'inverno dell'anno 57/58.

Sempre dal testo della lettera ricaviamo un dettaglio interessante. Paolo affida la lettera da portare a Roma a Febe, nota per la sua attività di "diaconessa" svolta nella chiesa di Cenere, uno dei due porti della Corinto di allora.

II - LA STRUTTURA LETTERARIA — Non ci sono dubbi sull'autenticità paolina dell'insieme della lettera ai Romani. Fa qualche problema l'appartenenza originaria alla lettera sia di 15,1-33 sia (soprattutto) di 16,1-23 per le incertezze che nei loro riguardi riscontriamo nella tradizione manoscritta. La dossologia conclusiva, 16,25-27, anche se squisitamente paolina come contenuto, presenta delle particolarità linguistiche tali e una discontinuità nella tradizione manoscritta da farla ritenere un'aggiunta redazionale posteriore.

Dando uno sguardo alla lettera nel suo insieme, emergono due blocchi letterari che costituiscono le due grandi parti nelle quali la lettera si divide. Dopo l'indirizzo (1,1-7) e il ringraziamento (1,8-15) viene enunciato il grande tema di fondo: il "vangelo", forza di Dio che porta alla salvezza, nel quale «si rivela la

giustificazione di Dio» (1,16-17).
Tale tema viene sviluppato anzitutto in maniera prevalentemente espositiva e riflessiva: abbiamo la prima parte, il primo grande blocco letterario (1,18-11,36). Anche il problema dei giudei (9-11) è visto in rapporto alla loro mancata accettazione del vangelo.
Segue un secondo blocco letterario (12,1-15,13), nel quale prevale il tono esortativo. Paolo vede il vangelo applicato ai diversi aspetti della vita.
Uno sguardo più ravvicinato alla struttura letteraria di ciascuna di queste due parti permette di entrare anche nel mondo teologico della lettera.
Mentre la struttura della seconda parte esortativa non sembra far problema, è stata ed è tuttora oggetto di dibattito la struttura letteraria della prima. In effetti dalle scelte che si fanno in proposito dipende la spiegazione esegetica di molti punti importanti. Valorizzando alcuni indizi letterari precisi che il testo ci presenta, possiamo fissare in quattro fasi il movimento letterario della prima parte: 1,18-2,16; 2,17-5,11; 5,12-8,39; 9,1-11,36. In ciascuna di queste quattro fasi il tema fonda- mentale del vangelo che porta alla salvezza e alla giustificazione è sviluppato mediante uno schema che rimane sostanzialmente identico e che possiamo riassumere così: situazione di peccato dell'uomo, intervento di Dio mediante il vangelo, situazione di giustificazione iniziale che ne consegue. Naturalmente la ripresa ripetuta dello schema porta a un approfondimento delle sue tre componenti che è diverso nelle fasi indicate. Nella prima (1,18-2,16) si ha un'esposizione impressionante della situazione di peccato nella quale gli uomini si trovano di fatto. Si fa solo alla fine un accenno alla giustificazione e al comportamento, accenno che qualora non avessimo il resto della lettera rimarrebbe oscuro e quasi incomprensibile. Nella seconda fase (2,17-5,11) si riprende il discorso sulla situazione di peccato, ma si insiste soprattutto sul fatto che la giustificazione che lo supera è un dono gratuito di Dio, dono al quale l'uomo si apre solo con la disponibilità della fede. Si fa un accenno suggestivo, ma ancora concentrato e sintetico, al nuovo tipo di vita che consegue la giustificazione (Rm 5,1-11). Nella terza fase (5,12-8,39) si parte di nuovo dalla situazione di peccato vista nell'ottica di una partecipazione di tutti al peccato di Adamo; si insiste sul superamento del peccato, conseguenza appunto della giustificazione, a cominciare dal battesimo e finalmente, in tutto il capitolo 8, si illustra il comportamento tipico del giustificato sotto l'influsso costante dello Spirito. Nell'ultima sezione (9,1-11,36) il problema della chiusura degli ebrei a Cristo è trattato da Paolo sotto lo stesso profilo tematico: non accogliendo ancora il vangelo ma Paolo è sicuro che un giorno abbandoneranno questa posizione di rifiuto gli ebrei rimangono chiusi nella loro peccaminosità, prigionieri della loro giustificazione. Questo si esprime in un comportamento che mette di fatto il proprio io al vertice della scala dei valori. Appare già evidente la ricchezza teologica, davvero senza precedenti, di questa prima parte. Riprenderemo in seguito, trattando specificamente della teologia della lettera, i temi principali qui indicati.
La seconda parte, di carattere prevalentemente esortativo, come abbiamo rilevato più sopra, presenta uno svolgimento più semplice. Dopo un'esortazione di fondo sulla liturgia della vita (12,1-2), Paolo passa in rassegna i vari aspetti della vita cristiana concreta: l'amore e le sue implicazioni (12,3-21), il rapporto del cristiano con le autorità civili pagane, improntato sorprendentemente qualcuno ha avanzato dubbi sull'autenticità paolina del brano a uno spirito di collaborazione che impegna anche in coscienza (13,1-7); si insiste poi di nuovo, ma accentuando la prospettiva escatologica, sull'impegno di amore (13,8-14). Quindi, in un discorso lungo e articolato (14,1-15,13), viene affrontato il problema dei "forti" e dei "deboli" in fatto di fede: i "forti" Paolo si mette tra costoro per una esperienza di vita ecclesiale più lunga hanno ormai maturato una visione d'insieme del vangelo applicato alla vita che permette loro di muoversi con disinvoltura nelle varie circostanze concrete; i "deboli" sono coloro che, invece, si trovano all'inizio. Si tratta di camminare insieme e allora i "forti", evitando presuntuose fughe in avanti, dovranno rispettare le esigenze dei

"deboli", adattandosi al loro ritmo di crescita.

Nella parte conclusiva della lettera Paolo ritorna a parlare di se stesso, della sua attività, dei suoi progetti, interpretando tutta la sua vita come un servizio liturgico reso al vangelo (15,14-33).

Nel c. 16 appartenga o no alla stesura originaria della lettera acquista risalto la cerchia amplissima degli amici, collaboratori e collaboratrici di Paolo. Finalmente la conclusione aggiunta (16,25-27), anche se non direttamente paolina, sintetizza tutto il movimento del vangelo: parte da Dio, raggiunge l'uomo e lo trasforma, riportando poi tutto a Dio sotto forma di lode e di celebrazione.

III - IL MESSAGGIO TEOLOGICO DI FONDO — Esaminando la struttura letteraria della lettera abbiamo più volte sottolineato l'impegno con il quale Paolo, facendo oggetto di una riflessione attenta la sua esperienza giudaica e cristiana, affronta e approfondisce una tematica tipicamente teologica.

L'argomento di fondo è il vangelo. Per Paolo il vangelo, come spiega in dettaglio nella lettera ai Galati, è l'annuncio di Cristo morto e risorto, che, come tale, incrocia la via dell'uomo interpellandolo personalmente e mettendolo di fronte a una decisione. Se l'uomo accoglie il vangelo mediante l'apertura incondizionata della fede, si pone sulla via della salvezza. Se invece si chiude all'annuncio e lo rigetta, si mette con ciò stesso sulla via di quella che Paolo chiama "perdizione". Paolo enuncia questo argomento proprio all'inizio della lettera (1,16-17).

Da questo argomento unitario si sviluppa un ventaglio teologico che tocca molti degli aspetti più importanti del pensiero di Paolo.

1. PARTE DOGMATICA - Il tema del vangelo assume, come abbiamo rilevato più sopra, un'articolazione in tre parti che ricorre, sia pure in proporzioni variate, in tutte e quattro le sezioni.

a. *Situazione di peccato* - Paolo guarda all'uomo con un senso di fiducia e simpatia. Ma la sua capacità di osservazione, sensibilizzata dalla familiarità con l'AT, non gli permette di farsi illusioni: l'uomo è, di fatto, peccatore. C'è in lui come una insufficienza radicale per cui le sue scelte, lungi dal perfezionarlo, scavano come delle lacune nel suo sistema. L'uomo, peccando, si autolimita.

Ma cos'è, propriamente, il peccato dell'uomo? Paolo cerca di individuarne la radice: c'è una "verità" (Rm 1,18) propria di Dio e comunicata all'uomo che l'uomo tende di fatto a soffocare (cf. Rm 1,18). In seguito a questo strano atteggiamento che allenta in un primo momento il rapporto con Dio e finisce poi per eliminarlo del tutto, l'uomo non si ritrova più nel proprio mondo. Confonde Dio creatore con le sue creature, cadendo nell'idolatria, scivola in una situazione di comportamento reciproco che Paolo non esita a qualificare vergognosa (cf. Rm 1,26-32).

Questo discorso, valido in senso pieno per i pagani, trova una sua applicazione anche nel mondo giudaico. I giudei sono insufficienti, peccatori non meno degli altri perché pur avendo una legge donata da Dio, non solo di fatto non la osservano, ma ne fanno addirittura un titolo di vanto personale, quasi un trampolino di lancio del proprio io.

Questa condizione di insufficienza peccaminosa assume proporzioni storiche impressionanti: «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3,23). C'è in tutti una privazione, un vuoto di quell'immagine, di quella "realtà" (gloria) di Dio che l'uomo, proprio in quanto tale, era chiamato a realizzare. Rivive, nei singoli e a livello collettivo, l'Adamo che pecca (cf. Rm 5,12-14). Il peccato fa sentire le sue conseguenze: il vuoto che esso procura ed esprime è un vuoto di morte. Anche la morte fisica è una conseguenza del peccato. Lo è soprattutto, agli occhi di Paolo, la morte in senso spirituale, quella specie di rigidità cadaverica morale che impedisce all'uomo di realizzare sia nel rapporto con Dio che nel rapporto con gli altri la sua vera identità. L'uomo implicato nel peccato è in contraddizione con se stesso (cf. Rm 7,1-24). E la legge di Dio, finché rimane un fatto esterno, invece di aiutare, aumenta di fatto l'entità del peccato,

facendone prendere coscienza (cf. Rm 7,13).

b. *La giustificazione in forza della fede* - Il vangelo permette all'uomo di superare questa situazione negativa, che, altrimenti, risulterebbe cronica e senza via di uscita.

Accogliendo l'annuncio, l'uomo viene battezzato e così diventa cristiano. Il battesimo stabilisce tra il cristiano e Cristo un legame strettissimo di reversibilità. La morte di Cristo, con tutta la capacità di distruzione del peccato che le è propria, passa nel cristiano e lo libera dalla peccaminosità: la vitalità tipica di Cristo risorto passa ugualmente nel cristiano con tutta la ricchezza contestuale che comporta: il dono dello Spirito, la filiazione. Paolo, nell'intento di unire in un filo di comprensione in profondità tutti gli elementi che vanno dalla liberazione dal peccato alla vita secondo lo spirito tipica del cristiano figlio di Dio, parla di "giustificazione" (*dikaiosyne).* La storia dell'esegesi, particolarmente complessa a questo riguardo dal tempo della riforma protestante ai giorni nostri, impone la massima cautela. Si può dire comunque, in termini generali, che la giustificazione come la intende Paolo è un pareggio sulla linea dell'ebraico *sedaqah,* da cui deriva attuato da Dio, "giusto e giustificante" (Rm 3,26), tra quella che è la formula ideale dell'uomo immagine di Dio nella forma di Cristo: cf. Rm 8,29 e la sua realtà storica. Potremmo dire che solo la giustificazione attuata permette all'uomo di realizzarsi pienamente come tale. La giustificazione ha luogo già adesso, nel presente del cristiano, ma solo allo stato iniziale. Il pareggio completo tra il progetto di Dio riguardante l'uomo e la sua attuazione concreta si avrà soltanto a livello escatologico.

Dono gratuito di Dio, la giustificazione deve essere accettata dall'uomo. E l'accettazione è, in senso assertivo ed esclusivo, l'apertura della fede mediante la quale l'uomo accoglie il vangelo senza condizioni. Ciò che, nell'uomo, precede questa apertura non ha rilevanza. L'apertura della fede Paolo ne parla diffusamente anche nella lettera ai Galati non è certo facile e l'atteggiamento degli ebrei che non accettano il vangelo chiudendosi nella loro "giustizia" ne è una riprova dolorosa: essa impegna l'uomo in un rapporto di affidamento totale, da capogiro, nei riguardi di Dio che solo possiede il segreto della vera identità, della "giustizia" di ogni singolo uomo. Paolo illustra la fede in dettaglio ripensando la figura di Abramo «che credette a Dio, il quale dà vita ai morti e chiama le cose che non esistono come se esistessero» (Rm 4,17; cf. tutto il c. 4). [Vangelo II, 1; Fede; Giustizia III, 2; Peccato; Redenzione IV; Battesimo IV; Spirito II, 3-6]

c. *Il comportamento del giustificato* - Una volta che l'uomo è liberato dalla sua peccaminosità, reso figlio di Dio e guidato dallo Spirito, si trova in grado di esprimersi come tale in un comportamento nuovo tipico del giustificato. Tale comportamento non è quantificabile in una serie di prescrizioni precettistiche proprio perché, in quanto comportamento caratteristico dei figli di Dio animati dallo Spirito, è determinato dall'influsso dello Spirito che tende a riprodurre nel cristiano i tratti specifici di Cristo. Con questo il comportamento cristiano ha una sua autonomia rispetto a quello richiesto nell'AT, ma ne riprende, in un contesto nuovo determinato dallo Spirito di Cristo, tutti gli elementi positivi: «Ciò che è giusto nella legge trova il suo compimento in noi che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo spirito» (Rm 8,4). Paolo insiste allora sulla disponibilità radicale all'influsso dello Spirito: «Coloro che si lasciano guidare dallo Spirito sono figli di Dio» (Rm 8,14); emerge una capacità di amore che solo lo Spirito può comunicare: «L'amore di Dio è stato versato nei nostri cuori attraverso lo Spirito che ci è stato donato» (Rm 5,5). In particolare c'è un'azione misteriosa dello Spirito che integra e corregge il contenuto della nostra preghiera, inquadrandolo nell'assoluto del progetto di Dio (cf. Rm 8,26-27). La presenza attuale dello Spirito nella vita del cristiano, con la carica di dinamismo che comunica, spinge a guardare al futuro: «Siamo salvati sotto il segno della speranza» (Rm 8,24). Le sofferenze di adesso sono irrilevanti di fronte alla «gloria che si manifesterà in noi» (Rm 8,18). C'è un'attesa, una tensione verso la pienezza escatologica che passando attraverso il cristiano si riversa anche sull'ambiente fisico: la piena libertà dei figli di Dio si realizzerà alla fine dei

tempi e avrà un suo corrispettivo misterioso anche nel mondo fisico, che, superando lo stato di adesso, sarà trasformato in proporzione diretta con la nuova condizione dell'uomo (cf. Rm 8,18-22).

d. *Il problema degli ebrei* - Anche se inserito organicamente nella parte dogmatica della lettera, il brano Rm 9-11 merita un'attenzione particolare per un tema che tratta in maniera specifica: che ne è del popolo giudaico che non ha accolto il messia? Paolo si pone il problema con trepidazione (cf. Rm 9,1-5) e, senza la pretesa di risolverlo tutto, fa alcune puntualizzazioni di grande interesse teologico-biblico.

Anzitutto Paolo si preoccupa di porre un punto fermo: il popolo di Dio continua, data l'infallibilità della parola di Dio. Dio si è impegnato ed è coerente col suo impegno. Procedendo secondo la sua logica incomprensibile di amore, Dio, al posto del popolo giudaico, si è fatto un altro popolo, quello cristiano, costituito da pagani e giudei che hanno accettato Cristo e realizzano la «giustificazione, quella che viene dalla fede, mentre Israele, inseguendo la legge della giustificazione, non giunse alla meta» (Rm 9,30).

Gli ebrei sono rimasti estranei al movimento della fede, cercando la propria giustizia, derivante dall'esecuzione della legge. È il punto decisivo e Paolo lo ribadisce con insistenza (cf. 10,1-21).

Il popolo di Dio è stato, allora, ripudiato? Paolo non si vuol porre neppure una domanda del genere: glielo impedisce l'affetto che ha verso i suoi fratelli ebrei e la sua conoscenza dell'AT. Se la chiusura degli ebrei ha, in un certo senso, favorito i pagani, ci sarà in futuro una loro accettazione del messia e ciò contribuirà all'arricchimento di tutti: «Tutto Israele sarà salvato» (Rm 11,26). I pagani divenuti cristiani dovranno ricordare sempre che sono innestati sull'ulivo dell'antico popolo ebraico, che rimane così la "radice santa" (Rm 11,16).

Tutto questo giro di riflessioni porta Paolo a ripensare alla trascendenza di Dio, il quale è presente e agisce nella storia, ma rimanendo sempre inaccessibile (cf. Rm 11,33-36).

In sintesi: l'uomo, rifatto da Dio che lo "giustifica", non solo ha superato la lacunosità del peccato, ma è coinvolto in un dinamismo nuovo, che trova la sua punta nella capacità di amare con l'amore stesso di Dio.

2. PARTE ESORTATIVA - Il dinamismo dell'amore di cui è capace il cristiano trova nella parte esortativa della lettera tutta una serie di esemplificazioni applicative che meritano una considerazione attenta. Il quadro teologico della vita secondo lo Spirito ne risulta arricchito e precisato. Seguiamo l'ordine dell'esposizione.

Paolo esorta anzitutto, facendo appello addirittura all'amore di Dio che ha messo in movimento la salvezza, a «offrire i vostri corpi come un'offerta sacrificale vivente, santa, gradita a Dio: il vostro culto logico a Dio» (Rm 12,1).

Quella che era nell'esperienza dell'AT e che Paolo aveva fatto propria con entusiasmo l'attività liturgica del tempio e limitata ad esso, viene ora estesa a tutta la fascia della vita. L'offerta sacrificale vivente e continuata, costituita dal "corpo" cioè, nel linguaggio tipico di Paolo, da tutta la concretezza relazionale della persona che vive nel tempo e nello spazio, diventa davvero una liturgia di tutta l'esistenza. Proprio questo atteggiamento permanente di culto dà alla vita quel senso profondo, quel valore di coerenza, quella logica che era un'aspirazione costante dell'ambiente greco e che, in fondo, si trova in ciascun uomo. La vita acquista senso e valore nella misura in cui viene offerta a Dio.

L'offerta della vita a Dio non sfuma in un atteggiamento misticheggiante vago e intimistico e molto meno scorpora l'uomo da quella che è la sua realtà. L'offerta protratta della vita si realizza precisa subito Paolo a due condizioni: il rifiuto di accettare dall'ambiente in cui il cristiano vive quelle proposte di valori che vanno in senso contrario rispetto al vangelo («Non conformatevi a questo secolo», Rm 12,2a) e, positivamente, un rinnovamento continuo della mente per poter cogliere, nella concretezza della vita, la volontà di Dio, sempre nuova («Ma lasciatevi trasformare rinnovando la vostra mente in modo che possiate discernere la volontà di Dio, ciò che è bene, gradito a Dio e perfetto», Rm 12,2b).

Su questo fondamento di una liturgia nuova, che abbraccia tutta l'esistenza proiettandola nella ricerca incondizionata della volontà di Dio, acquistano risalto e interesse le altre puntualizzazioni concrete che Paolo presenta.

La volontà di Dio andrà scoperta mediante un discernimento continuo. Ci sono però delle modalità costanti nelle quali la volontà di Dio già si esprime. Paolo ricorda, tra queste modalità, la convergenza nell'unità cristiana di tutti i doni singoli, i 'carismi' che Dio ha elargito (Rm 8). La volontà di Dio si cerca e si trova insieme, nell'integrazione reciproca.

La costante più importante, al punto da costituire la pienezza della nuova legge (cf. Rm 13,10), della volontà di Dio nei riguardi del cristiano è «un amore senza ipocrisia» (Rm 12,9). Partecipazione ed espressione dello stesso amore di Dio, l'amore del cristiano avrà un'apertura costante verso tutti, una disponibilità e una capacità di accoglienza senza limiti, una creatività gioiosa. Proprio come quello di Dio, l'amore del cristiano non indietreggerà di fronte al male: «Non ti lasciare vincere dal male, ma vinci il male col bene» (Rm 12,21).

La volontà di Dio ricercata nella concretezza della vita spinge il cristiano a guardarsi intorno. Si troverà a vivere in un determinato contesto sociale, che, come nel caso dei romani, è costituito anche da un'organizzazione statale, con un'autorità che viene esercitata e che richiede da tutti contributi concreti. Il cristiano guarda in faccia a questa realtà senza fuggire in verticale. Ciò che l'autorità statale, anche pagana, richiede per il bene di tutti, trova il cristiano pienamente e attivamente disponibile (cf. Rm 13,1-7; /Politica II, 4).

Riprendendo il tema dell'amore come sintesi della legge siamo sempre nell'ambito della volontà di Dio nei riguardi dell'uomo Paolo ne fa un'applicazione articolata alla situazione ecclesiale di Roma a proposito dei "deboli" e dei "forti" nella fede. Il discorso ha un'impostazione teologica semplice e lineare: «Noi i forti abbiamo il dovere di portare la fragilità dei deboli, evitando di piacere a noi stessi. Ciascuno di noi deve piacere al prossimo nel bene in una prospettiva costruttiva. Anche Cristo infatti non piacque a se stesso» (Rm 15,1-3). Il rispetto del ritmo di crescita proprio della fede altrui viene inquadrato in un atteggiamento globale di un amore che sposta verso l'altro il baricentro dell'interesse: l'altro è più importante di me. L'amore che si espropria di sé per farsi dono è stato l'amore tipico di Cristo. Nel cristiano che ama l'altro come altro, facendosi determinare da lui, rivive la scelta fondamentale di Cristo. Nella ricerca della volontà di Dio il cristiano trova sulla sua strada l'esempio di Cristo.

Merita, infine, una breve riflessione teologico-biblica anche il c. 16 conclusivo della lettera nella forma che, almeno da un certo tempo in poi, essa acquistò e mantenne costantemente.

La raccomandazione di Febe (cf. Rm 16,1-2), l'elogio commosso di Aquila e Prisca (16,3-4), la lunga lista di saluti che, lungi dall'essere un'enumerazione arida e formale, presenta a ogni nome un tratto di attenzione personale, tutto questo ci mostra l'ampiezza dell'orizzonte umano di Paolo. La coscienza acuta della trascendenza del vangelo e della sua missione, la sollecitudine costante per tutte le chiese, la riflessione teologica tanto impegnativa e approfondita come appare in tutte le lettere, non gli fanno dimenticare l'amicizia che, anzi, diviene un coefficiente ispirativo della sua attività, della sua vita. Paolo, anche se stimolante e scomodo, non è stato mai un misantropo isolato.

RUT

I - POSTO NEL CANONE — La Volgata latina e la versione dei Settanta mettono il libro di Rut dopo i Gdc, ma nella Bibbia ebraica si trova tra i *Ketubim* ("Scritti"), dopo Sai, Gb, Pr, nella serie dei *cinque Megillót* ("5 Rotoli"), cioè: Ct, Rt, Lam, Qo, Est. Inoltre nella liturgia ebraica si legge Rt tradizionalmente nella festa di Pentecoste (cf. Lv 23,15-22 e Dt 16,9-12), forse a motivo degli episodi narrati in 1,22-3,17 che si svolgono nel periodo della mietitura dell'orzo. Quale sia stato il luogo che occupava originariamente (seppure ne aveva uno) non si sa.

Il posto che fu assegnato al libro dalla versione greca e poi dalla Volgata, e che mantiene tuttora nelle nostre Bibbie, si deve verosimilmente alle parole iniziali: «Nei giorni in cui governavano i giudici» (1,1).

II - ANALISI — In un periodo di carestia, Elimélech abbandona la sua città, Betlemme, e si va a stabilire nei "campi di Moab" (in Transgiordania) con la sua famiglia, cioè la moglie Noemi e i due figli Maclon e Chilion. I figli sposano due ragazze moabite. Ma intanto muore il padre Elimélech. Dopo una decina d'anni muoiono anche i due giovani, Maclon e Chilion, senza lasciare figli. Restano così tre vedove: Noemi e le due nuore Orpa e Rut.

Priva del marito e dei figli, a Noemi parve un nonsenso restare lontano dalla sua città; così si mise in cammino verso Giuda, diretta a Betlemme. Le due nuore all'inizio l'accompagnavano incuranti delle sue proteste: «Orsù, tornate ciascuna nella casa di vostra madre... Tornate indietro, figlie mie troppo amara è per voi la mia sorte» (1,8-13). Alla fine, Orpa baciò la suocera e se ne ritornò al suo popolo; Rut, invece, disse a Noemi: «Non forzarmi a lasciarti e ad allontanarmi da te, perché dove tu andrai, andrò anch'io il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio. Dove tu morirai, morrò anch'io e lì sarò sepolta» (1,16-17). Giunsero così tutt'e due a Betlemme al tempo della raccolta dell'orzo, cioè agli inizi del mese di aprile.

Per venire incontro ai bisogni della suocera, Rut va a spigolare in un campo che come viene a sapere appresso appartiene a un parente prossimo (in ebr. *goel)* di Elimélech, di nome Booz. Costui ammira la sua virtù e la colma di attenzioni (c. 2). Noemi vede la possibilità di suscitare posterità legale al suo defunto marito e consiglia a Rut di notificare a Booz che, essendo un suo parente prossimo, ha il dovere di sposarla. Booz non ha alcuna difficoltà a compiere il suo dovere di *goel;* avverte però che c'è un parente più prossimo di lui: se questi rinunzierà al suo diritto-dovere, egli è pronto a succedergli.

L'innominato *goel* rinunzia solennemente. E Booz sposa Rut: il figlio, che nascerà dall'unione, legalmente sarà figlio di Noemi ed erede di Elimélech. «Noemi prese il bambino e se lo pose in seno e fu per lui l'educatrice». Le vicine dicevano che era nato un figlio a Noemi; fu lei che gli impose il nome Obed: questi fu il padre di Iesse, padre di Davide (cc. 3-4).

III - ASPETTI PARTICOLARI —

1. FINALITÀ - Ci si domanda per quale scopo fu scritto questo delizioso libretto con uno spaccato di vita familiare fondata sulla fedeltà e sulla mutua dedizione, con tratti di sobria grandezza e con la descrizione dei personaggi Noemi, Booz, Rut in forma precisa e vivace, piena di simpatia. Una pagina di storia ebraica scritta da un grande maestro oppure una novella?

L'ipotesi di una pura novella appare aprioristica: Rut ci si presenta come personaggio reale; non si comprende come uno scrittore avrebbe potuto presentare come storico il parto della sua fantasia e voler convincere i suoi connazionali nel periodo xenofobo nel quale scrisse che nelle vene del loro re più famoso e ammirato scorresse sangue straniero. D'altra parte l'affermazione del Vangelo di Matteo 1,5-6 «Booz generò Obed da Rut; Obed generò Iesse; Iesse generò il re Davide» invita senz'altro a identificare questa Rut con l'omonima del nostro libro. Un complesso di osservazioni molto convincenti induce quindi a ritenere che il libro si basa su di un innegabile nucleo storico, e non solo nelle sue linee fondamentali. Oltre tutto un romanziere avrebbe reso più attendibile il racconto e più facile il suo lavoro uniformandosi alle disposizioni legali sul riscatto e sul levirato.

Lo scrittore era un artista e immaginò le parole dei personaggi seguendo la verosimiglianza psicologica, sicché corrispondono ai sentimenti di una vedova, triste ma piena di fede e di spirito di sacrificio, agli slanci generosi delle nuore, specie di Rut, e all'attaccamento alla famiglia di Elimélech da parte di Booz. Nell'asserire in modo così sereno e solenne che una moabita entrò a fare parte del popolo ebraico, lo scrittore non pare sia stato mosso da intenti puramente storici: e qui è necessario porre la questione del tempo di composizione.

Vi sono indizi favorevoli a una datazione preesilica: precisazioni geografiche

e cronologiche, stile classico. Altri motivi suggeriscono una data più recente, cioè il primo periodo dell'epoca postesilica, al tempo delle riforme di Esdra e Neemia: aramaismi e neologismi, concezione universalistica della religione, senso di retribuzione e ricompensa delle sofferenze e, forse, anche un vivace senso di ribellione e di cosciente reazione alla mentalità ebraica contraria a contatti con gli stranieri e, in particolare, ai matrimoni misti così chiaramente riprovati da Dt 23,3-6, Esd cc. 9-10 e Ne 13,23-29. La datazione postesilica appare la più verosimile. La glorificazione della dinastia davidica e la contrapposizione di un quadro della sua storia a norme xenofobe che venivano prendendo corpo è molto probabile siano state tra i motivi che spinsero l'autore a ricamare sul nucleo storico incontestabile della famiglia di Davide.

Un argomento per dubitare della storicità di Rt qualche studioso lo trova nei nomi dei suoi personaggi: *Noemi* significa "dolcezza mia", "graziosa mia"; *Maclon* "malattia"; *Chilion* "annientamento"; *Orpa* "nuca", "colei che volta le spalle"; *Rut* "amica", "compagna"; *Elimélech* "il mio Dio è re". Senza insistere su questi significati, non si vede quanto possano valere contro la storicità nel senso sopra enunciato.

2. LEGGE DEL LEVIRATO - Nella storia della relazione tra Noemi e Booz vi è una questione di passaggio di proprietà immobiliare complicata dalla questione matrimoniale. Tralasciamo la prima questione e fermiamoci sulla seconda. Concerne una legge che con termine latino viene chiamata "levirato" (dal latino *levir,* cognato), legge codificata in Dt 25,5-10 (cf. Gen c. 38). Essa stabiliva che la vedova di un uomo morto senza lasciare figli doveva essere sposata dal fratello di costui, perché il defunto avesse una discendenza. Infatti il primo maschio che ne sarebbe nato, sarebbe stato considerato, dal punto di vista legale, figlio del morto, ne avrebbe ereditato i beni e perpetuato il nome. La legge aveva di mira la conservazione di una famiglia in Israele. Era concessa all'interessato la facoltà del rifiuto, ma questo doveva venire manifestato ufficialmente davanti a testimoni alla porta della città. Il rifiuto, però, comportava un notevole disonore: la donna infatti sputava in faccia al rinunciatario e gli sfilava un calzare, e ne veniva tramandato il disonore con l'espressione: "la famiglia dello scalzato".

Si tratta di norme diffuse nelle civiltà dell'antico Oriente. Nel libro di Rut le circostanze sono piuttosto diverse sia dalle norme del Dt che di Gen 38,7-26. Sia Booz che l'altro innominato parente prossimo non sono cognati di Rut né di Noemi; non pare traspaia un obbligo grave né il rinunciatario è biasimato. Lo stesso rito della rinunzia è diverso in Dt 25,5-10 e in Rt 4,7-8; inoltre se Noemi poteva ancora avere figli, Booz avrebbe dovuto sposare lei per dare discendenza a Elimélech. Nonostante tutto ciò, il matrimonio di Rut con Booz è ispirato dalla pietà verso un parente defunto, dal desiderio di conservarne il nome e l'eredità in Israele (4,5.10.14): è perciò del tipo del levirato. Più che la legge nella sua materialità, abbiamo qui lo spirito del levirato o un aspetto particolare di esso. È interessante l'atteggiamento dello storico ebreo Giuseppe Flavio: egli, che leggeva certamente il libriccino nello stato in cui lo leggiamo noi, riferisce l'episodio di Rut uniformando il racconto alle disposizioni mosaiche.

S

SACERDOZIO

a. *Leviti* - In Israele le funzioni cultuali furono affidate ai leviti [A Levitico]. I testi più antichi che riguardano Levi non fanno accenno al sacerdozio (Gen 34,25-31; 49,5ss), ma la benedizione pronunziata da Mosè sulla tribù di Levi attribuisce a questa tribù i diversi compiti sacerdotali (Dt 33,8-11). La tradizione riferita in Gdc 17 dimostra che una speciale competenza per il culto veniva riconosciuta ai leviti (Gdc 17,7-13).

Il loro privilegio riceve nel Pentateuco varie spiegazioni. Una tradizione antica racconta che il sacerdozio fu conferito ai leviti in ricompensa di un loro intervento intrepido contro gli israeliti idolatri (Es 32, 25-29). I leviti avevano vendicato con la spada i diritti di Jhwh, lesi dal peccato, e si erano meritati così l'investitura sacerdotale. Un episodio analogo viene raccontato di Pincas (Finees), nipote di Aronne. II suo zelo contro un israelita peccatore gli valse la promessa di un sacerdozio perenne (Nm 25,6-13). In questi brani il sacerdozio viene situato nella prospettiva di un attaccamento risoluto a Dio, la cui conseguenza è una lotta intransigente contro il peccato e i peccatori. La stessa prospettiva si ritrova ai tempi della persecuzione dei Seleucidi contro la religione d'Israele (II sec. a.C.). Preso da uno zelo simile a quello di Pincas, il sacerdote Mattatia uccise un israelita che offriva un sacrificio agli idoli e diede così inizio all'insurrezione contro l'oppressione pagana (IMac 2,15-27).

Un'altra corrente di tradizione spiega la posizione dei leviti con una sostituzione. I leviti sono subentrati al posto dei primogeniti d'Israele. Normalmente, il primogenito di ogni famiglia si sarebbe dovuto consacrare al culto di Dio. Un levita lo sostituisce. Si tratta di una disposizione divina: «Ecco, dichiara Dio, io ho preso i leviti tra i figli d'Israele al posto di ogni primogenito... perché mio è ogni primogenito» (Nm 3,12; cf. 3,41; 8,16). Il diritto di Dio su ogni primogenito può essere connesso all'offerta delle primizie. Il Pentateuco però lo mette in rapporto con l'ultima piaga d'Egitto: quando i primogeniti egiziani erano stati sterminati, quelli d'Israele erano stati preservati (Es 12); così Dio aveva "santificato per sé", cioè si era riservato, i primogeniti d'Israele (Nm 3,13; 8,17). I leviti poi erano stati scelti per sostituire i primogeniti. L'aspetto messo in rilievo da questa corrente di tradizione è la necessità di una rappresentanza del popolo per svolgere le funzioni cultuali. Non è possibile che il popolo intero si dedichi continuamente al culto di Dio. Perciò vengono scelti alcuni uomini secondo le indicazioni divine.

b. *Sacerdoti* - L'organizzazione del sacerdozio israelitico passò per diverse tappe, difficili a definirsi, perché le informazioni contenute nella Bibbia sono lacunose. La situazione descritta nel Pentateuco rispecchia spesso quella di epoche posteriori all'esodo. L'istituzione del sacerdozio viene riferita con molti

dettagli, tra le leggi che organizzano il culto divino (Es 28,1-29,35; Lv 8,1-10,20). I testi insistono sul rapporto privilegiato dei sacerdoti con Dio. Il contesto, però, lascia percepire che il sacerdozio ha anche una funzione sociale (Es 29,43-45).

Secondo il Pentateuco, il sacerdozio propriamente detto venne affidato ad «Aronne e i suoi figli» (Es 28,1; Lv 8,1). Aronne, fratello di Mosè, era della tribù di Levi. Gli altri leviti furono dati ad Aronne per aiutarlo nei compiti secondari (Nm 3,5-10). Le genealogie dei libri delle Cronache ricollegano alla discendenza di Aronne i sommi sacerdoti del tempio di Gerusalemme (lCr 5,27-41; 24,lss). Così si affermava il principio del sacerdozio ereditario, che assicurava la continuità dell'istituzione. A differenza dei profeti, la cui vocazione non dipendeva dalla loro origine familiare, ma da una iniziativa imprevedibile di Dio, i sacerdoti e i leviti erano tali in virtù della loro appartenenza a una famiglia sacerdotale o levitica.

c. *Nome* - In ebraico, sacerdote si dice *kohen.* Il senso primitivo di questo termine non è conosciuto. Alcuni lo mettono in rapporto con l'accadico *kànu,* chinarsi. Il sacerdote sarebbe l'uomo che si china in adorazione davanti alla divinità. Altri invece pensano all'ebraico *kun,* stare dritto, e definiscono il sacerdote come un uomo che «sta dinanzi a Dio» (Dt 10,8). Altri ancora ricollegano il termine a una radice attestata in siriaco, la quale esprime il concetto di prosperità; il sacerdote è l'uomo che, per mezzo della benedizione, procura la prosperità. In greco, *kohen* è stato tradotto con *hiereus,* un termine imparentato a *hierós,* sacro; il sacerdote è l'uomo del sacro.

2. COMPITI SACERDOTALI - I testi biblici attribuiscono ai sacerdoti una grande diversità di compiti, senza preoccuparsi di spiegarne i rapporti con qualche concetto centrale.

a. *Oracoli* - La prima attribuzione del sacerdozio nel testo antichissimo della benedizione di Levi è quella di rendere oracoli per mezzo di oggetti sacri chiamati *tummim* e *'urim.* Mosè chiede a Dio: «Da' a Levi i tuoi *tummim* e i tuoi *'urim* all'uomo santo» (Dt 33,8). Con questi oggetti il sacerdote procedeva a un sorteggio, il quale definiva la risposta divina a qualche problema di vita. Il testo più chiaro in proposito è quello di ISam 14,41, nel quale il re Saul, volendo conoscere la causa di una difficoltà, dice a Dio: «Se è colpa in me o in Gionata mio figlio, o Signore, Dio d'Israele, da' *'urim;* se invece il peccato è nel tuo popolo Israele, da' *tummim».* Altre consultazioni simili vengono riferite nella storia di Davide. Braccato da Saul oppure attaccato dagli amaleciti, Davide ricorre al sacerdote Ebiatar per consultare
Jhwh sulla tattica da adottare (ISam 23,9; 30,7). La funzione oracolare del sacerdote non è un tratto particolare della religione d'Israele; anzi, pratiche del genere erano correnti nel mondo antico. Vi possiamo riconoscere un abbozzo di atteggiamento spirituale, la ricerca cioè della volontà di Dio, nonché una convinzione religiosa fondamentale: senza la relazione con Dio, l'uomo non può trovare la sua via nell'esistenza.

b. *Insegnamento* - La benedizione di Levi contiene un'inserzione posteriore, al plurale invece del singolare, che esprime una visione meno primitiva del compito sacerdotale, non più sorteggiare, bensì insegnare: «Poiché hanno osservato la tua parola, custodiscono la tua alleanza; insegnano a Giacobbe i tuoi giudizi, la tua legge a Israele» (Dt 33-9-10). I sacerdoti insegnano i precetti di Dio prima occasionalmente (Ag 2,1 lss; Zc 7,3), poi trasmettono l'insieme delle istruzioni divine. In Dt 31,9 Mosè affida la legge "ai sacerdoti, figli di Levi", con il compito di leggerla, nell'anno del condono, davanti a tutto Israele. Il profeta Malachia osserva che «le labbra del sacerdote custodiscono la scienza, e l'insegnamento si ricerca dalla sua bocca» (Mi 2,7). Malachia però critica su questo punto i sacerdoti del suo tempo. Infatti questa funzione sacerdotale cadde in disuso. I sacerdoti furono progressivamente sostituiti dagli scribi o dottori della legge.

Al compito d'insegnamento si ricollega una certa competenza giuridica attribuita ai sacerdoti: «Con la loro parola si decide su ogni contesa e su ogni

lesione corporale» (Dt 21,5). I testi di Qumran mantengono ancora questa attribuzione (CD 13,2-7). 1 sacerdoti dovevano intervenire in caso di delitto grave, quando mancavano gli indizi per scoprirne l'autore (Dt 21,1-9; Nm 5,11-31).

c. *Culto sacrificale* - Dopo l'insegnamento, la benedizione di Levi menziona il compito di offrire i sacrifici: «Offrono il sacrificio davanti a te e l'olocausto al tuo altare» (Dt 33,10). Il libro del Levitico dà istruzioni dettagliate sul modo di offrire i diversi sacrifici e vi attribuisce sempre al sacerdote la funzione principale (Lv 1-7). I racconti biblici però dimostrano che nei primi tempi l'offerta dei sacrifici non era un compito riservato ai soli sacerdoti. I patriarchi offrivano sacrifici senza essere sacerdoti (Gen 22,13; 31,54); il padre di Sansone offre un olocausto (Gdc 13,19); i re Davide e Salomone offrono sacrifici in circostanze particolarmente solenni come il trasferimento dell'arca (2Sam 6,17) o la dedicazione del tempio (IRe 8,62ss). Progressivamente però la funzione di offrire venne riservata ai sacerdoti. Un passo delle Cronache racconta che il re Ozia fu castigato da Dio perché aveva avuto la temerità di entrare nel santuario del Signore per bruciare incenso sull'altare (2Cr 26,16-21). Un approfondimento del senso della santità divina aveva fatto capire che soltanto una persona specialmente consacrata poteva presentare a Dio un'offerta in modo gradito. [Levitico II, 1.5] Un'evoluzione analoga portò a insistere maggiormente sull'aspetto espiatorio del culto sacrificale. Prima dell'esilio i sacrifici principali erano gli olocausti e i sacrifici di comunione. Quando però la grande catastrofe nazionale ebbe dato al popolo un senso più vivo della sua colpevolezza davanti a Dio, i sacrifici di espiazione presero più importanza.

d. *Purità rituale* - La partecipazione al culto richiedeva la purità rituale, definita nella legge. I sacerdoti dovevano evitare ogni contatto che li rendesse impuri. Regole particolari erano imposte per il loro matrimonio. I difetti fisici e le infermità rendevano inadatti alla celebrazione del culto (Lv 21). Per il sommo sacerdote le regole erano ancora più strette; non gli era permesso di fare il lutto nemmeno per suo padre o sua madre (Lv 21,11). D'altra parte, i sacerdoti avevano la responsabilità di assicurare lo svolgimento perfetto del culto e quindi di controllare la purità rituale dei partecipanti. La presenza di una persona impura nell'assemblea liturgica avrebbe compromesso il buon esito del culto (Lv 15,31). L'impurità più tremenda era la 'lebbra'. Perciò il sacerdote aveva il compito di accertare se una persona era affetta da un simile male e di dichiararla pura o impura. II Levitico dà istruzioni molto dettagliate in proposito (Lv 13-14). Per altri casi d'impurità rituale, il sacerdote doveva preparare l'acqua lustrale secondo i riti previsti in Nm 19. [Levitico II, 2.3]

e. *Benedizione* - Un altro compito dei sacerdoti, più positivo, era quello di benedire nel nome di Jhwh. Altre persone condividevano con il sacerdote il diritto di trasmettere la benedizione divina. Il padre di famiglia poteva benedire i suoi figli (Gen 27,4; 48,15; 49,28) e il re il suo popolo (2Sam 6,18; lRe8,14). La benedizione sacerdotale metteva il nome di Jhwh sui figli d'Israele. Il libro dei Numeri ne indicava la formula rituale (Nm 6,22-27). Mettere il nome vuol dire stabilire una relazione con la persona. Gli israeliti capivano che una buona relazione con Dio era condizione indispensabile per il buon andamento della vita individuale e comunitaria. La benedizione assicurava la fecondità, la felicità e la pace.

f. *Custodia del santuario* - La benedizione di Levi non fa accenno al rapporto tra sacerdote e santuario. Altri testi però dimostrano l'importanza di questo rapporto. Il sacerdote era l'uomo del santuario. Aveva il privilegio di poter entrare nel luogo santo e doveva custodire con la massima cura il santuario e tutti gli oggetti sacri. «L'estraneo che vi si avvicinava sarebbe stato messo a morte» (Nm 3,38). Quando si fondava un santuario, subito un uomo veniva consacrato per custodirlo (Gdc 17,5-13; ISam 7,1; IRe 12,31s). Nei primi tempi, i santuari erano numerosi. Abramo costruiva altari in diversi luoghi, a Sichem (Gen 12,7), a Betel (12,8), a Ebron (13,18), nel territorio di Moria (22,9). Altre tradizioni

parlano del santuario di Silo (ISam 1,3) e di quello di Gabaon (IRe 3,4). Dopo la conquista di Gerusalemme, Davide fece portare l'arca di Dio nella sua nuova capitale (2Sam 6) per darle un prestigio religioso. Più tardi, in occasione di un'epidemia, egli acquistò un terreno per costruirvi un altare (24,18-25). Così fu istituito un nuovo luogo santo, dove Salomone edificò il tempio di Gerusalemme (IRe 6; 2Cr 3,1). Progressivamente si manifestò la tendenza ad attribuire a questo nuovo santuario non soltanto un posto centrale nel culto, ma un posto esclusivo. Ezechia e poi Giosia riformarono il culto in questa prospettiva (2Re 18,4; 23,4-20). Giosia soppresse tutti i santuari di provincia (2Re 23,8), affinché il tempio della capitale diventasse l'unico santuario di Jhwh. Il sacerdozio fu riorganizzato in modo corrispondente (23,9). Dopo l'esilio, questa riforma fu confermata. Tutto il culto sacerdotale si effettuava nel tempio di Gerusalemme, dove le diverse classi dei sacerdoti e dei leviti si succedevano secondo turni regolari (Lc 1,8; ICr 24,7-8; 2Cr 31,2). In questa evoluzione verso l'unicità del santuario è possibile riconoscere l'influsso di un senso maggiore della santità del Dio unico.

3. STRUTTURA DEL CULTO SACERDOTALE - Di fatto, tutta l'organizzazione del culto sacerdotale antico era fondata sul concetto di santità. Il punto di partenza era il riconoscimento della santità tremenda di Dio: «Siate santi, perché santo sono io, il Signore Dio vostro» (Lv 19,2). Essendo Dio santo, per entrare in relazione con lui bisogna diventare santo, passare cioè dal livello profano dell'esistenza ordinaria al livello sacro della realtà divina.

a. *Separazioni rituali* - Per raggiungere questo scopo, il culto antico proponeva un sistema di ascesa per mezzo di separazioni rituali. Siccome il popolo intero non possedeva, malgrado la sua elezione, la santità richiesta per accostarsi a Dio (Es 19,12; 33,3), una tribù, quella di Levi, era stata separata dalle altre per il servizio liturgico; in questa tribù, una famiglia, quella di Aronne, era stata messa a parte per i riti sacrificali; un membro di questa famiglia veniva scelto per essere ii sommo sacerdote, al quale era riservato l'atto più solenne del culto, rincontro con Dio.

Quest'incontro non si poteva attuare in un luogo qualsiasi, ma soltanto in un luogo sacro, cioè separato dallo spazio profano in cui si svolgevano le attività ordinarie e vietato al pubblico.

b. *Sacrificio rituale* - Per entrare nel luogo sacro, il sacerdote doveva compiere i riti sacri, azioni che si distinguono dalle attività profane e seguono norme speciali prescritte per il culto. Tra i riti il più significativo era il sacrificio, che consisteva nel far passare una vittima dal mondo profano al mondo divino. Sacrificare infatti significa fare sacro. Il sacrificio era necessario perché il sacerdote non era in grado di passare interamente, lui stesso, nel mondo divino. Malgrado tutte le cerimonie della sua consacrazione, egli restava uomo terrestre. Perciò il rituale gli prescriveva di scegliere un altro essere vivente, un animale, senza difetto alcuno, suscettibile quindi di essere gradito a Dio, e di offrirlo sull'altare. Immolata e consumata dal fuoco, questa vittima saliva simbolicamente al cielo, oppure il suo sangue veniva asperso in direzione del trono di Dio. Questo rito costituiva il punto estremo delle separazioni. La vittima era completamente sottratta all'esistenza terrestre per essere divorata dal fuoco celeste che la portava presso Dio [Levitico II].

Il culto antico presentava dunque uno schema di consacrazione sempre più completa, per mezzo di successive separazioni rituali. Dopo questo movimento ascendente di separazioni, si sperava in un movimento discendente di grazie divine. Se il sacrificio aveva un esito positivo, la vittima era accettata da Dio; il sacerdote che l'aveva offerta veniva ammesso presso Dio e poteva ottenere per il popolo i favori di Dio.

c. *Schema d'insieme* - È possibile quindi mettere un certo ordine nelle diverse funzioni sacerdotali, secondo uno schema ternario: fase ascendente, centrale, discendente. La fase ascendente comprende tutto il sistema delle separazioni rituali, dalle diverse regole di purità (cibi puri e impuri, lebbra, contatti, ecc.) fino

alle offerte sacrificali, passando per i riti di purificazione e di consacrazione. La fase centrale, elemento decisivo, consiste nell'incontro del sacerdote con Dio; grazie al sacrificio gradito, il sacerdote viene ammesso nell'abitazione di Dio. La fase discendente risulta dal buon rapporto stabilito tra il sacerdote e Dio. Il sacerdote ottiene il perdono divino e la fine dei castighi provocati dai peccati; può comunicare al popolo le istruzioni divine, che rivelano la via giusta da seguire per riuscire bene nella vita; può benedire il popolo con il nome di Dio per procurargli fecondità, pace, felicità.

d. *Mediazione* - Con questo schema ternario si manifesta bene il ruolo mediatore del sacerdote. Egli porta a Dio le preghiere e le offerte del popolo e poi porta al popolo le risposte e le grazie di Dio, assicurando così le buone relazioni tra il popolo e Dio. L'AT però non riflette molto sulla mediazione sacerdotale, ma insiste più volentieri sulla gloria del sacerdozio. Il Siracide descrive con entusiasmo la gloria di Aronne (Sir 45,6-22) e quella del sommo sacerdote del suo tempo, Simone, figlio dì Onia, «molto splendido quando tornava dal santuario, quando usciva dalla casa del velo» (Sir 50,5). Sui sacerdoti si rispecchiava la gloria di Dio stesso.

4. EVOLUZIONE STORICA - Nel corso dei secoli si osserva, riguardo al sacerdozio, una duplice evoluzione, che ne aumentava l'importanza nella vita del popolo di Dio.

a. *Senso della santità-Varie esperienze* religiose, personali e collettive, aumentarono in Israele il rispetto per la santità di Dio. L'opera dei profeti fu decisiva in proposito, come anche quella dei riformatori religiosi del tempo di Giosia. Ne risultò una nuova organizzazione del culto e del sacerdozio, che metteva in rilievo un monoteismo intransigente. Invece della molteplicità dei santuari antichi, un solo santuario fu considerato legittimo; tutti gli altri furono equiparati a templi pagani e quindi distrutti. Il sacerdozio fu unificato e gerarchizzato. Nel culto sacrificale l'aspetto di espiazione, che risponde maggiormente alla preoccupazione di santità, prese un posto più significativo. Fra tutti i sacrifici i più importanti furono quelli del gran "giorno dell'espiazione", *Jóm Kippur* (Lv 16). Costituivano la cima di tutto il culto, perché *Jóm Kippur* era l'unica occasione annuale in cui si poteva penetrare nella parte più santa del tempio. Questo ingresso era riservato al solo sommo sacerdote e condizionato da) sacrificio più solenne, che era di espiazione. Sotto ogni aspetto (luogo sacro, tempo sacro, persona sacra, atto sacro), la liturgia di *Jóm Kippur* manifestava la più grande esigenza di santità.

b. *Sacerdozio e potere* - Parallelamente a questa evoluzione verso un esclusivismo sempre più marcato, si attuò un incremento di potere. Dopo il ritorno dall'esilio il sommo sacerdote assunse una posizione di autorità non soltanto religiosa ma anche politica. Ne dà testimonianza il Siracide, quando loda il sommo sacerdote Simone per aver assicurato la difesa di Gerusalemme, costruendo «le fortificazioni della città in vista dell'assedio» (Sir 50,4). Nel II sec. a.C. la rivolta contro i Seleucidi fu condotta da una famiglia sacerdotale, gli Asmonei, i quali, dopo la vittoria, conservarono il potere politico. Il titolo greco di *archiereùs,* sommo sacerdote, fu adottato allora e, in queste circostanze, esprimeva il cumulo dei poteri (IMac 10,20s; 13,41s). La dignità di sommo sacerdote diventò quindi oggetto di ambizioni e di rivalità estreme. Tutti i mezzi furono presi da certi pretendenti, compreso l'omicidio (2Mac 4,32ss), per innalzarsi a questa posizione. Anche sotto i procuratori romani il sommo sacerdote si presentava come l'autorità più alta della nazione; presiedeva il sinedrio, il quale veniva riconosciuto dai romani quale potere locale. I libri narrativi del NT attestano fedelmente questa situazione.

c. *Attesa escatologica* - Amaramente delusi dall'evoluzione del sacerdozio, certi ambienti del giudaismo riportavano le loro speranze sull'attesa di un sacerdozio rinnovato. Il profeta Malachia, che vituperava i difetti dei sacerdoti (MI 2,1-9), aveva anche annunziato una purificazione dei figli di Levi (3,3). Altri testi profetici potevano alimentare la stessa speranza. Ne abbiamo l'attestazione

chiara nei manoscritti di Qumran e nei *Testamenti dei dodici patriarchi.* A Qumran l'attesa escatologica comprendeva una componente sacerdotale. I membri della setta non aspettavano soltanto il messia davidico, che chiamavano "messia di Israele", ma anche un messia-sacerdote, che chiamavano "messia di Aronne" (1QS 9,10-11). Nella *Regola della Comunità* la precedenza non viene data al messia d'Israele, bensì al sacerdote (2,18-21). Nel *Documento di Damasco* (12,23s; 19,10s) un unico personaggio cumula le due dignità. Simili prospettive sono delineate nei *Testamenti dei dodici patriarchi-,* il *Testamento di Ruben* (6,7-12), ad es., prescrive di obbedire a Levi «fino alla consumazione dei tempi del messia sommo sacerdote, di cui ha parlato il Signore»; il *Testamento di Levi* (18,1) annunzia che Dio, negli ultimi tempi, castigherà i sacerdoti indegni e poi «susciterà un sacerdote nuovo, a cui saranno rivelate tutte le parole del Signore». Siccome il compimento ultimo doveva essere compimento dì tutti gli aspetti del progetto di Dio, l'aspetto sacerdotale non vi poteva mancare; la sua importanza, infatti, era di primo rango nella sacra Scrittura e nella vita del popolo eletto.

II - NEL NT — Riguardo al sacerdozio, il NT contiene due serie di testi nettamente diversi: da una parte, testi che parlano dell'istituzione sacerdotale antica, dall'altra parte, testi che affermano l'adempimento cristiano del sacerdozio.

1. OPPOSIZIONE SACERDOTALE - Gli scritti narrativi del NT (vangeli e Atti) non danno mai a Gesù nessun titolo sacerdotale. Quando parlano di sacerdoti e di gran sacerdoti, è sempre in rapporto al sacerdozio ebraico (eccetto in un brano dove si tratta di un sacerdote pagano: At 14,13). La situazione descritta differisce molto a seconda delle due categorie sacerdotali: semplici sacerdoti ovvero autorità sacerdotali. Nel caso di semplici sacerdoti non si osserva nessuna tensione: i vangeli riconoscono le loro attribuzioni; Luca mostra il sacerdote Zaccaria nell'esercizio delle sue funzioni (Lc l,8s); i sinottici riferiscono che Gesù mandò un lebbroso guarito a presentarsi al sacerdote e a fare l'offerta prescritta (Mc 1,44). Negli Atti, Luca racconta che «anche gran folla di sacerdoti aderiva alla fede» (At 6,7).

Ben diversa appare la situazione nel caso dei gran sacerdoti e del sommo sacerdote. Essi vengono menzionati nella prima predizione della passione, in cui Gesù dichiara che doveva «soffrir molto da parte degli anziani, sommi sacerdoti e scribi» (Mt 16,21), poi di nuovo nella terza predizione: «Il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi che lo condanneranno a morte» (Mt 20,18). Il loro nome torna sempre in un contesto simile, quello cioè di un'opposizione accanita contro la persona di Gesù. Per tradire Gesù, Giuda «andò dai sommi sacerdoti», i quali «gli stabilirono trenta monete d'argento» (Mt 26,15). Nel processo di Gesù davanti al sinedrio, il sommo sacerdote ha il ruolo decisivo (Mt 26,62-66). Tradizioni simili vengono riferite nel quarto Vangelo (Gv ll,49s; 18,35; 19,6). Negli Atti l'ostilità dei gran sacerdoti si riporta sulla comunità dei discepoli di Gesù e specialmente sugli apostoli (At 4,6; 5,17s; 9,ls; ecc.). In tutti questi episodi i gran sacerdoti e il sommo sacerdote non vengono presentati in sede di culto, bensì di potere. Insieme agli anziani e agli scribi formano il sinedrio, assemblea che costituiva l'autorità più alta del popolo ebreo nei tempi ellenistici e romani. Tuttavia gli elementi ritenuti nel racconto del processo di Gesù fanno apparire una situazione mista, cioè politico-religiosa. Gesù viene accusato di sovversione religiosa che si attacca al santuario (Mc 14,58) e che minaccia dunque implicitamente il sacerdozio. La questione centrale poi riguarda la messianicità, concetto politico-religioso. L'accusa finale, di bestemmia, insiste unicamente sull'aspetto religioso (Mc 14,63s).

2. POSIZIONE DI GESÙ - A prima vista, il rapporto tra Gesù e il sacerdozio antico era stato dunque negativo, a causa di questa opposizione delle autorità sacerdotali alla sua persona e alla sua opera.

Non era facile percepire qualche rapporto positivo, perché né la persona di

Gesù né il suo ministero né la sua morte corrispondevano al concetto antico di sacerdozio. Siccome il sacerdozio era riservato alla tribù di Levi e si trasmetteva per via ereditaria, Gesù, che apparteneva alla tribù di Giuda, non era sacerdote secondo la legge mosaica. Mai durante la sua vita pretese di essere *kohen* né di esercitare qualsiasi funzione sacerdotale.

Il suo ministero non fu di genere sacerdotale, ma piuttosto profetico. Si mise a predicare, come avevano fatto i profeti. Talvolta si esprimeva, come essi, con azioni simboliche. Anche i suoi miracoli ricordavano il tempo dei profeti Elia ed Eliseo (moltiplicazione dei pani, Mt 14,13-21, paragonabile a 2Re 4,42-44; risurrezione del figlio di una vedova, Lc 7,11-17, come IRe 17,17-24; 2Re 4,18-37). Gesù fu riconosciuto quale maestro (Mt 22,16; Gv 3,2) e profeta, anzi "gran profeta" (Lc 7,16.39; Mt 21,11.46; Gv 4,19; 6,14). Dopo la risurrezione, Pietro proclamò che Gesù era il profeta simile a Mosè, promesso da Dio in Dt 18,18 (At 3,22).

Gesù continuò la tradizione profetica di critica al formalismo religioso, nella quale venivano coinvolti i sacerdoti. Egli faceva poco caso alla purezza rituale (Mt 9,10-13; 15,1-20), rifiutava di dare un valore assoluto alle prescrizioni che riguardavano il sabato (Mt 12,1-13; Gv 5,16-18; ecc.) e non accettava il concetto antico della santificazione per mezzo di separazioni rituali. Riprendendo il detto di Osea: «Voglio la misericordia e non il sacrificio» (Os 6,6; Mt 9,13; 12,7), Gesù osservava, secondo Matteo, che tra due modi di servire Dio, uno con riti e separazioni, l'altro con dedizione al prossimo, Dio stesso aveva espresso la sua preferenza per il secondo. Alle immolazioni rituali Dio preferisce la misericordia.

Dal punto di vista della religione antica, la morte di Gesù aumentò ancora la distanza tra lui e il sacerdozio. Questa morte infatti non ebbe nessun rapporto con il culto rituale. Gesù non è morto in un ambiente sacro, ma fuori della città santa; la sua morte fu una pena legale, l'esecuzione di una condanna infamante. Non fu un atto di santificazione rituale, ma al contrario un atto di esecrazione, che faceva di lui una maledizione (Gal 3,13; Dt 21,22s).

Non c'è dunque da stupirsi, se la predicazione cristiana primitiva non parlava di sacerdozio a proposito di Gesù. Nella sua persona, nel suo ministero, nella sua morte, i cristiani non trovavano nessun rapporto immediato con l'istituzione sacerdotale antica.

3. MISTERO DI CRISTO E CULTO - Gesù fu riconosciuto come il messia davidico (At 2,36), il che era più facile, perché Gesù apparteneva alla tribù di Giuda e alla discendenza di Davide. Il messianismo davidico, però, non era privo di connessione con le istituzioni cultuali. L'oracolo di Natan, base di questo messianismo, annunziava infatti che il figlio di Davide avrebbe costruito la casa di Dio (2Sam 7,13). Tutti e quattro i vangeli riprendono questa predizione in una forma nuova. Il tema della distruzione e della ricostruzione del santuario occupa un posto significativo nei racconti sinottici della passione. Così una missione che riguarda il culto viene proposta come parte integrante del mistero di Cristo (Gv 2,13-22; Mc 14,58; 15,29.38).

D'altra parte i racconti dell'ultima cena contengono un episodio di portata immensa per la relazione con Dio. Prendendo il calice Gesù disse; «Questo è il mio sangue dell'alleanza» (Mt 26,28). Un tale gesto con una tale parola non era, certo, previsto nel rituale antico; costituiva una innovazione stupenda. L'unione però di 'sangue' e di 'alleanza' richiamava il sacrificio di alleanza riferito in Es 24,6-8 e dava dunque una determinazione sacrificale all'atto di Gesù e quindi alla sua morte, che questo atto anticipava. La riflessione cristiana scopri questi aspetti; ne dà testimonianza Paolo quando esprime un'incompatibilità tra due culti sacrificali, quello dell'eucaristia e quello degli idoli (ICor 10,14-22). Un rinnovamento radicale del culto va riconosciuto negli eventi dell'istituzione eucaristica, della passione e della risurrezione di Cristo.

Anche la data della morte di Cristo ne suggeriva il carattere sacrificale, perché la metteva in relazione con l'immolazione dell'agnello pasquale (Mt 28,2; Gv

18,28; 19,4). In ICor 5,7 Paolo proclama: «È stata immolata la nostra pasqua: Cristo!». In Rm 3,25 egli adopera un'altra parola presa dal culto sacrificale: «Gesù Cristo, Dio lo ha esposto pubblicamente come *propiziatorio,* per mezzo della fede, nel suo sangue». Infine in Ef 5,2 una formula paolina esistenziale: «Cristo ci amò e consegnò se stesso per noi» (si veda Gal 2,20), viene completata con termini del vocabolario sacrificale: «oblazione e sacrificio di soave odore a Dio». Dal canto suo, Pietro applica a Cristo un'espressione corrente del rituale antico: «agnello senza macchia» (lPt 1,19; Lv 14,10; 23,18 ecc.). Tutti questi testi dimostrano una comprensione sacrificale della passione e risurrezione di Cristo.

4. SACERDOZIO DI CRISTO - Dire che Cristo è stato vittima immolata per i nostri peccati non risolve ancora la questione del suo rapporto con il sacerdozio. Nel sacerdozio antico infatti vittima e sacerdote erano necessariamente distinti. L'autore della lettera agli/Ebrei affronta il problema in tutta la sua ampiezza e dimostra che Cristo non è stato soltanto vittima sacrificale, ma anche sacerdote, anzi sommo sacerdote, e che egli conserva questa posizione per sempre. Per raggiungere questa conclusione, l'autore dovette, da una parte, sorpassare il concetto allora tradizionale del sacerdozio, non fermandosi alle forme rituali esterne ma discernendone l'intenzione profonda, e dovette anche, d'altra parte, riesaminare i dati fondamentali della cristologia, in modo da scoprire il loro rapporto con l'intenzione profonda dell'istituzione sacerdotale.

Consapevole delle difficoltà del problema l'autore osserva: «È notorio che il Signore nostro è germinato da Giuda, della quale tribù Mosè non ha detto nulla trattando dei sacerdoti» (Eb 7,14); «se dunque fosse sulla terra, non sarebbe neppure sacerdote, essendovi quelli che offrono i doni secondo la legge» (8,4). Non è possibile attribuire a Cristo il sacerdozio rituale antico. Nondimeno occorre riconoscere che Cristo è sacerdote, perché egli ha attuato un'opera di mediazione tra gli uomini e Dio e occupa ormai una posizione di mediatore. Nel mistero della passione e della glorificazione di Cristo è facile discernere le tre fasi della mediazione sacerdotale, ascendente, centrale e discendente.

a. *Esperienza cristiana* - Nelle diverse tappe della sua dimostrazione, l'autore incomincia regolarmente con la fase centrale, quella che riguarda l'ammissione del sacerdote nell'abitazione di Dio. I fedeli, cioè, vengono invitati a contemplare Cristo seduto alla destra di Dio (1,4-14), glorificato e proclamato «degno di fede» (3,1-6), «sempre vivente per intercedere per loro» (7,25). Il punto di partenza dell'esposizione è dunque l'esperienza attuale della comunità cristiana, la quale sa di dovere la sua esistenza a Cristo glorificato, che la mette in rapporto intimo con Dio. Cristo infatti è allo stesso tempo Figlio di Dio intronizzato presso il Padre (1,5-14) e fratello degli uomini, coi quali egli si è mostrato pienamente solidale fino alla morte (2,5-16). Intimamente unito a Dio, intimamente unito a noi, egli è il mediatore perfetto e va quindi riconosciuto quale «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede per i rapporti con Dio» (2,17). I cristiani non si trovano in una situazione inferiore a quella dei giudei: hanno un sommo sacerdote (3,ls; 4,14).

b. *Argomento di Scrittura* - A questo primo argomento, tratto dall'esperienza religiosa dei cristiani, l'autore aggiunge una prova scritturistica, tratta da un salmo messianico (Sai 110). Il primo verso di questo salmo contiene l'oracolo che esprime la glorificazione di Cristo alla destra di Dio. L'applicazione di questo oracolo a Gesù è garantita dai vangeli (Mt 22,41-46; 26,63-66) ed è corrente nel NT (Mc 16,9; At 2,34; Ef 1,20; ecc.). L'autore vi si è riferito fin dalla prima frase del suo discorso (Eb 1,3) e vi ritorna spesse volte (1,13; 8,1; 10,12; 12,2). Orbene il quarto verso dello stesso salmo contiene un secondo oracolo che si rivolge allo stesso personaggio e va dunque applicato a Cristo come il primo. Questo oracolo lo proclama solennemente «sacerdote per l'eternità» (Sal 110,4). Ne risulta che il sacerdozio di Cristo è un dato esplicito della rivelazione biblica. Dio stesso ha non soltanto affermato ma "giurato" che il Cristo glorificato è sacerdote. L'autore introduce questa prova scritturistica in 5,6; la riprende poi in

5,10 e 6,20 e la spiega dettagliatamente in 7,1-28.
L'oracolo precisa che il sacerdozio del messia è "secondo l'ordine di Melchisedek". Nella maniera in cui la Bibbia presenta il personaggio di Melchisedek, senza menzionare la sua origine familiare e senza accennare alla sua nascita né alla sua morte, l'autore discerne una prefigurazione implicita del sacerdozio del Cristo glorioso, il quale non dipende da una genealogia sacerdotale umana e non ha limiti temporali, poiché è il sacerdozio del Figlio di Dio che ha vinto la morte e vive per sempre (7,3.16s.24s).

c. *Sacrificio di Cristo* - Per completare l'argomentazione, l'autore considera la fase ascendente del sacerdozio di Cristo, cioè l'evento che ha portato Cristo alla sua attuale posizione sacerdotale.

Il fatto che Cristo era da sempre il Figlio di Dio non bastava per assicurargli il sacerdozio; un'unione stretta con gli uomini era necessaria per fare di lui il mediatore perfetto. Cristo dunque «dovette essere in tutto assimilato ai fratelli», prendendo su di sé le loro prove, le loro sofferenze e la loro morte, «per diventare sommo sacerdote» (2,17). La passione glorificante di Cristo costituisce per lui un sacrificio di consacrazione sacerdotale. Non si tratta, evidentemente, di un rito esterno qual era la consacrazione del sommo sacerdote antico (Lv 8), ma di una trasformazione radicale della natura umana di Cristo. Questa trasformazione reale si è attuata per mezzo di sofferenze accettate generosamente in un atteggiamento di docilità verso Dio e di solidarietà fraterna con gli uomini. Dio ha reso perfetto l'uomo in Cristo per mezzo della passione (2,10). Gesù «imparò, da ciò che soffrì, l'obbedienza» e fu così «reso perfetto» e, dallo stesso fatto, "consacrato" sacerdote (5,8s). L'autore approfondisce in questa maniera la dottrina cristologica che presentava la passione di Gesù come un sacrificio. Cristo è diventato allo stesso tempo vittima immolata (cf. ICor 5,7; Ef 5,2; lPt 1,19) e sacerdote consacrato. In questo evento egli non è rimasto passivo, ma ha cooperato attivamente all'opera divina, sotto l'impulso dello Spirito Santo: «Mediante lo spirito eterno ha offerto se stesso senza macchia a Dio» (Eb 9,14). La sua offerta non ha soltanto valore di sacrificio di consacrazione sacerdotale, ma anche di sacrificio di espiazione (9,26ss) e di alleanza (9,15-22). Sostituisce tutti i sacrifici antichi (10,5-10) e fa passare da un culto rituale, esterno e inefficace, a un culto esistenziale che prende tutto l'uomo per unirlo a Dio e ai fratelli. In conclusione diventa evidente che la passione di Cristo non soltanto è un vero sacrificio, ma è l'unico vero sacrificio pienamente riuscito; gli altri erano tentativi inefficaci. Similmente Cristo non soltanto va riconosciuto quale sacerdote, ma è l'unico sacerdote autentico, l'unico mediatore di Dio e degli uomini (lTm 2,5); i sacerdoti antichi non facevano altro che prefigurarlo, in modo molto imperfetto.

5. SACERDOZIO COMUNE - La fase discendente del sacerdozio di Cristo consiste nel procurare ai credenti la purificazione delle coscienze (9,14), la santificazione (10,10), la perfezione (10,14), introducendoli nella "nuova alleanza" (9,15) che li mette in relazione intima con Dio (8,10s).

a. *Culto nuovo* - Grazie al sacrificio di Cristo, la situazione religiosa degli uomini è completamente trasformata. Tutte le antiche separazioni rituali sono abolite, perché Cristo ha inaugurato una "via nuova e vivente" (10,20) che consente l'accesso presso Dio. Ciò che nei tempi antichi era il privilegio esclusivo del sommo sacerdote una volta l'anno, è diventato una possibilità aperta a tutti in ogni tempo. Ormai tutti i credenti sono invitati ad accostarsi a Dio "con sicurezza" (4,16; 10,19-22) e a presentargli i loro "sacrifici" (13,15s). Questi sacrifici non saranno più riti separati dalla vita, bensì, sull'esempio del sacrificio di Cristo, offerte esistenziali. I cristiani, cioè, sono chiamati a vivere come Cristo nell'obbedienza filiale, «facendo la volontà di Dio» (10,36; 13,21; cf. 5,8; 10,7-9), e a progredire nell'amore fraterno grazie a una solidarietà effettiva (10,24; 13,16). Il culto nuovo è trasformazione cristiana dell'esistenza per mezzo della carità divina. Siccome un tale culto non è possibile senza l'unione al sacrificio di Cristo, un posto essenziale va riconosciuto, nella vita cristiana, alla

i

celebrazione eucaristica, strumento di questa unione (cf. 10,19-25; 13,15). Uniti a Cristo, i cristiani partecipano al sacerdozio di Cristo. Tuttavia il titolo di sacerdote non viene attribuito loro nella lettera agli Ebrei, che lo riserva a Cristo.

Paolo esprime una dottrina simile in un passo importante della sua lettera ai Romani, dove adopera un vocabolario sacrificale per esprimere il suo ideale di vita cristiana: «Vi esorto, fratelli, a offrire i vostri corpi come un sacrificio vivente, santo, gradito a Dio. Non uniformatevi al mondo presente, ma trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza» (Rm 12,ls). Nemmeno Paolo usa in proposito la parola ‘sacerdozio’; la realtà descritta, però, costituisce una forma nuova di sacerdozio.

b. *Organismo sacerdotale* - Pietro, invece, applica alla comunità dei credenti un titolo sacerdotale, che egli trova nella traduzione greca di Es 19,6. Il testo ebraico di questa promessa di Dio dice: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti». Al posto del plurale “sacerdoti”, i Settanta hanno messo un nome collettivo, *hierdteuma,* che significa “organismo sacerdotale”. Questo termine viene ripreso in lPt 2,5.9 per qualificare la chiesa. Grazie alla loro adesione a Cristo nel suo mistero di morte e risurrezione, i credenti sono «costruiti come pietre viventi in edificio spirituale per formare un organismo sacerdotale santo, che offra sacrifici spirituali bene accetti a Dio per mezzo di Gesù Cristo» (lPt 2,5). Con queste parole, Pietro proclama l’attuazione, nella chiesa, della splendida promessa fatta a Israele. Non si tratta, come si pretende talvolta, di un sacerdozio di ogni singolo credente, in modo individualistico, bensì di un sacerdozio posseduto da tutti insieme in modo organico. Lungi dall’essere esclusa, la presenza di una struttura in questo “organismo sacerdotale” viene piuttosto suggerita dal contesto. Infatti la costruzione di un edificio non è possibile senza una struttura (cf. Ef 2,19-21; 4,11-16). Quali siano i “sacrifici spirituali” non viene precisato. La dottrina generale della lettera fa capire che consistono in una “condotta bella” (2,12) e santa (1,15), conforme all’obbedienza di Cristo e all’ispirazione dello Spirito (1,2).

c. *Re e sacerdoti* - Come la lPt, l’Apocalisse si ispira alla promessa divina di Es 19,6; non riprende, però, l’espressione dei Settanta, ma una traduzione letterale dell’ebraico. I cristiani riconoscono che Cristo li «ha fatti un regno, dei sacerdoti per il suo Dio e Padre» (Ap 1,6). La corte celeste rivolge all’Agnello un canto nuovo che lo loda per questa opera (5,9-10). Infine, una beatitudine che riguarda i martiri proclama che «saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui per mille anni» (20,6).

Il contributo specifico dell’Apocalisse consiste nell’insistenza sull’unione della dignità regale e di quella sacerdotale. In circostanze difficili, che mettevano i cristiani in una situazione di vittime e di condannati, Giovanni li invita a riconoscere arditamente che, grazie al sangue di Cristo, sono in realtà sacerdoti e re, che godono, cioè, di un rapporto privilegiato con Dio e che questo rapporto esercita un’azione determinante sulla storia del mondo. La dignità regale e sacerdotale dei cristiani viene presentata come la cima dell’opera redentrice di Cristo (1,6; 5,10). D’altra parte, la piena attuazione di questa duplice dignità appare come il colmo della felicità e della santità (20,6). Questa prospettiva deve incoraggiare i credenti nelle loro prove. La loro speranza è magnifica. Nella Gerusalemme nuova ci sarà «il trono di Dio e dell’Agnello» e «i suoi servi a lui presteranno culto» (22,3) «e regneranno nei secoli dei secoli» (22,5). In questa maniera la vocazione dell’uomo sarà perfettamente adempiuta.

6. SACERDOZIO MINISTERIALE - Il sacerdozio comune dei credenti non esiste senza la mediazione sacerdotale di Cristo; tutti i testi del NT Patte- stano chiaramente (lPt 2,5; Ap 1,6; 5,10; Eb 7,25; Rm 5,1; Ef 2,18; ecc.). Attestano similmente che la mediazione di Cristo si rende presente nella diversità dei luoghi e dei tempi per mezzo dei ministri di Cristo. La capacità di costoro non è di origine umana, ma divina (2Cor 3,5s). Dio stesso li rende «ministri idonei della nuova alleanza» (3,6). Assolvono «il ministero della riconciliazione» (2Cor 5,18), non con propria autorità, ma quali «ambasciatori di Cristo» (5,20). Sono da

considerarsi «ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio» (ICor 4,1). In nome di Cristo «sommo sacerdote degno di fede» (Eb 3,1-6), trasmettono con autorità «la parola di Dio» (13,7). In nome di Cristo «sommo sacerdote misericordioso» (2,17; 4,15), «vegliano perle anime» e ne debbono «rendere conto» (13,17). Sono dunque associati strettamente al sacerdozio di Cristo. Tuttavia non ricevono nel NT il titolo di sacerdoti. La cosa si capisce senza difficoltà: i titoli dei dirigenti della chiesa primitiva furono scelti in un tempo in cui la dottrina del sacerdozio di Cristo non era stata ancora elaborata; siccome le loro funzioni erano molto diverse da quelle dei sacerdoti del tempo, ebrei o pagani, l'idea di chiamarli sacerdoti non poteva venire in mente. Dopo però l'elaborazione della cristologia sacerdotale, una comprensione sacerdotale del ministero cristiano diventava possibile, anzi necessaria; essa si fece strada in modo quanto mai naturale nei tempi posteriori al NT. Nel NT stesso è soltanto suggerita. I testi più espliciti in proposito sono quelli di ICor 9,13-14 e di Rm 15,16; nel primo, Paolo esprime un rapporto di somiglianza tra i sacerdoti antichi e i ministri del vangelo; nel secondo, l'apostolo definisce in termini cultuali e sacrificali la propria vocazione; non prende per se stesso il titolo di *hiereùs,* 'sacerdote', che rischiava di provocare un equivoco, ma adopera una lunga perifrasi che descrive il suo ministero come un ufficio sacerdotale di genere completamente nuovo: «essere ministro cultuale di Gesù Cristo» e «fare l'opera sacra dell'evangelizzazione divina, affinché l'offerta sacrificale delle genti divenga accettabile, essendo santificata nello Spirito Santo» (Rm 15,16). Il ministero apostolico è dunque un ministero sacerdotale a servizio del sacerdozio di Cristo e a servizio del sacerdozio comune.

Così la relazione intima con Dio, che il sacerdozio antico tentava faticosamente di stabilire per mezzo di animali immolati, viene ottenuta pienamente nella chiesa per virtù dell'offerta personale di Cristo, la quale comunica a tutti i credenti un potente dinamismo di docilità filiale verso Dio e di solidarietà fraterna con gli uomini.

SALMI

I - «PSALTERIUM MEUM, GAUDIUM MEUM!» — Queste parole delle *Enarrationes super Psalmos* di Agostino (*PL* 37,1775) esprimono in maniera luminosa l'adesione di tutta la tradizione cristiana a questa collezione gloriosa di preghiere e di poesie bibliche. Delle 60.000 citazioni bibliche fatte da Agostino, ben 11.500 (su 20.000 veterotestamentarie) provengono dal Salterio. Lo stesso NT su 300 citazioni bibliche ne ha desunte un centinaio dai Salmi (= Sal). «Davide è il nostro Simonide, il nostro Pindaro, il nostro Alceo, il nostro Fiacco, il nostro Catullo e il nostro Sereno scriveva Gerolamo: è la lira che canta il Cristo» (*PL* 22,547).

Si potrebbe costruire un'intera antologia di poeti e scrittori che nella storia delle varie letterature si sono riferiti allo splendore poetico, umano e religioso di queste liriche. *«Lisez de l'Horace ou du Pindare après un psaume; pour moi, je ne le peux plus»*, affermava lapidariamente il poeta francese A. de Lamartine nel suo *Voyage en Orient.* Il concilio Vaticano II vede nella lode salmica «la voce della sposa (la chiesa) che parla al suo sposo» (SC 84).

Per affrontare un itinerario in questa monumentale collezione, nata da artisti di più scuole e di più epoche, è necessario compiere almeno un duplice movimento ermeneutico elementare. Si deve fare innanzitutto un cammino a ritroso, centripeto, verso il tenore originario e il significato primario delle componenti lessicali, letterarie, stilistiche, storiche, simboliche di cui i Sai sono intessuti. Da quell'origine semitica bisogna poi ridiscendere verso il nostro presente culturale e umano per calare il salmo nella nostra poesia e nella nostra esistenza orante. Scriveva acutamente Gerolamo: non basta tradurre i Salmi "in linguam latinam": bisogna tradurli "latine"; non basta trasferire materialmente segmenti e frasi dell'ebraico nelle nostre lingue moderne: è il testo intero con tutte le sue risonanze che dev'essere incanalato e ricreato nella nostra nuova

i

dimensione culturale e spirituale. Il primo movimento, squisitamente esegetico, resta comunque insostituibile e dovrebbe dominare anche in questa breve sintesi di 'teologia biblica' sui Sai. Con molta acutezza Lutero nelle sue *Operationes in Psalmos* scriveva: «Noi vogliamo anzitutto portare l'attenzione sul grammaticale, perché esso è il veramente teologico».

La prassi 'editoriale' del mondo semitico e l'ingenuità della tradizione giudaica e cristiana hanno posto le 'lodi' salmiche (*Tehillim,* 'lodi', in ebraico; *Psatmoi* in greco, con allusione alla dimensione musicale dell'esecuzione) sotto il patronato di Davide. In realtà il Salterio è il respiro poetico e orante di almeno un millennio della storia letteraria di Israele: dagli arcaici carmi a matrice linguistica venata da forme cananee (ad es. i Sal 18 e 29) si giunge sino a composizioni tipiche della spiritualità dei *hastdtm* maccabaici (Sal 149); da formule ufficiali per il culto si passa a poemi di forte ispirazione personale, pur nello sfondo costante della liturgia del tempio; da 'forme' letterarie diverse emergono differenti *Sitz im Leben* e quindi generi letterari, temi, finalità molteplici.

Il giudaismo ha voluto organizzare la collezione in un 'Pentateuco', segnato da dossologie finali (41,14; 72,19; 89,52; 106,48; 150,6): *I libro: Sal 1-41; II libro: Sal 42-72; III libro: Sal 73-89, IV libro: Sal 90-106; V libro: Sal 107-150.*
Accanto al Pentateuco storico delle azioni salvifiche di Dio la *Tórah* si giustapponeva il 'Pentateuco' orante del Salterio, risposta benedicente e benedetta dell'uomo al Dio liberatore. Tuttavia la fenomenologia del Salterio è più complessa e suppone un ampio processo genetico e redazionale.

II - L'ARCHITETTURA ESTERIORE DEL SALTERIO — T.K. Cheyne ha affermato che esistono "salteri nel Salterio", come è evidente a causa della sua varia *Formgeschichte* e *Redaktionsgeschichte.* La parola definitiva è da lasciare ovviamente ad una paziente analisi condotta su ogni singolo carme. Qui ci accontentiamo, dati i fini della nostra ricerca, solo di un primo censimento. Ad esso dovrebbero contribuire anche i discussi e spesso enigmatici 'titoli' preposti dalla tradizione giudaica alla maggior parte dei Sai e riguardanti il genere letterario del carme, l'uso liturgico, le modalità di esecuzione strumentale o melodica, elementi circostanziali e la paternità (il *lamed auctoris).* Ma i problemi che questi titoli pongono sono superiori a quelli che vorrebbero favorire a risolvere.

1. L'ATTUALE DISTRIBUZIONE - Accontentiamoci allora di un breve profilo che elenchi le maggiori distribuzioni cosi come sembrano affiorare dall'attuale redazione della collezione del Salterio.

Il blocco dei Sal 1-41 è costituito da "salmi-io", personali, in prevalenza suppliche; e da "salmi-Jhwh" e "salmi-Davide", anche se l'attribuzione dei titoli è spesso da smitizzare sia per quanto si è detto [sopra I] a proposito del patronato di un'opera semitica, sia per le esitazioni sul valore dei titoli, sia per il valore del *lamed auctoris* (autore o destinatario: *di* Davide o *per* Davide e il re davidico).

I Sal 42-49, il "salterio dei figli di Core" (2Cr 20,19), sono un gioiello del Salterio: una serie di deliziosi corali levitici il cui centro sono il tempio e Gerusalemme.

II cosiddetto "salterio di Asaf" (Esd 2,41; lCr 15,19; 2Cr 35,15) abbraccia i Sal 50 e 73-83 ed è violento e nazionalistico: «Il Signore si destò come da un sonno, come un prode assopito nel vino e colpì alle spalle i suoi nemici e li ricoprì di eterna ignominia» (Sal 78,65-66).

Coi Sal 84-89 ci imbattiamo in un secondo "salterio-Jhwh", in cui cioè si usa questo titolo divino, mentre i Sal 51-72; 101; 103; 108-110; 138-145 sono un secondo e improbabile "salterio-Davide": poco omogeneo, questo salterio passa dal lamento ad un'originale riflessione 'filosofica' (Sal 139).

I Sal 93 e 96-100 sono il complesso dei "salmi del regno di Jhwh", mentre i Sal 105-107 sono "salmi del *credo* storico d'Israele".

I tre *Hallel* (l'Hallel 'pasquale' dei Sal 113-118, il "Grande Hallel" dei Sal 135-136, il "Piccolo Hallel" dei Sal 146-150) sono testi di lode a coloritura

liturgica come forse i celebri “salmi delle ascensioni” verso Gerusalemme (120-134) sulla cui genesi variamente si discute.

Non manca una sequenza di salmi dispersi, come i due sapienziali 111-112; il raffinato e composito 90; il grandioso corale del 104; i post-esilici e variamente notevoli 102; 119; 137; o i salmi a matrice ideologica profetica 91-92; 94-95.

2. LE ORIGINI DEI SALMI - Il travagliato dibattito sulle coordinate d’origine del Salterio può essere affrontato solo caso per caso. Le ipotesi generali sono sempre parziali. L’‘ipotesi maccabaica’, sostenuta dagli esegeti tedeschi dell’Ottocento (Duhm, Wellhausen), considerava il Salterio un tardo prodotto della teologia giudaica. La ‘teoria arcaica’, sostenuta dalla scuola anglo-scandinava (S. Mowinckel, Hooke, parzialmente anche Weiser) e rinverdita dal comparativismo ugaritico di Dahood, retroproiettava quasi tutti i salmi all’epoca monarchica. La soluzione più equilibrata è quella pluralista. Essa vale anche per il *Sitz im Leben* generale del Salterio. I salmi non nascono in uno splendido isolamento; essi suppongono connessioni coi tre poli della cultura dell’antico Oriente: Babilonia con le sue lamentazioni e i suoi inni di lode; l’Egitto, che qualche influsso ha esercitato sui Sal 2; 33; 34; 104 e 110 e su qualche salmo sapienziale; Canaan, rappresentato soprattutto da Ugarit, è importante per decifrare i testi più arcaici e soprattutto i punti oscuri e lesionati del Salterio.

A questo più vasto e più vago contesto generale si deve associare quello più specifico, che è certamente *cultuale.* Quest’ultimo contesto però non esclude l’interferenza del privato o del personale, che solo secondariamente viene ricondotto al culto comunitario, essendo la pietà privata per l’ebraismo non separabile dalla comunità dell’alleanza. Sul culto ebraico abbiamo solo dati frammentari, frutto della tradizione sacerdotale (Lv) e della tardiva rielaborazione del Cronista. Il Salterio potrebbe testimoniare in proprio qualche dato del culto anche perché, a livello di redazione finale, esso divenne una specie di innario liturgico del secondo tempio. Indiscutibili sono le allusioni a feste, processioni, sacrifici, oracoli, veglie notturne, benedizioni, funzioni sacerdotali e ad altre strutture cubiche del tempio. Lo sfondo è molto spesso ‘ecclesiale’: la folla, i sacerdoti, il dialogo antifonale (15; 24; 118; 120; 122; 123; 131; 132; 134; 136) e la gioia del canto, della danza e della musica (esemplare è il Sal 150).

In appendice meritano un cenno le questioni testuali, particolarmente impegnative per lo studioso del Salterio. La bontà del TM, di cui in un passato recente tanto si dubitava, è da sostenere senza esitazione; anche il confronto coi 27 frammenti della grotta di Qumran va in questa linea. La versione dei LXX, per quanto concerne il Salterio, è tra le peggiori dell’intera Bibbia greca, ma è pur sempre significativa a livello comparativo. Rilevante anche il *Targum* aramaico. Interessanti i duplicati presenti nello stesso Salterio (Sal 14 = 53; 40B = 70; 57B = 108B; 18 = 2Sam 22). Gerolamo ha preparato almeno tre versioni latine del Salterio: la prima è una revisione della preesistente Vetus Latina sui LXX ed è nota come “Salterio romano” perché era usata quasi solo nella basilica di San Pietro; la seconda è una revisione, fatta in Palestina, della Vetus latina ma sulle Esaple ed è nota come “Salterio gallicano” perché era stata adottata nelle Gallie prima di essere approvata da Pio V nel 1568 (è il Salterio della Vulgata); la terza è l’unica “de hebraica veritate” ed è nota come “Psalterium iuxta Hebraeos”, ma non fu mai usata dalla chiesa.

Poiché nella liturgia si fa uso della Vulgata (= Vg), va ricordata anche la diversa numerazione del Salterio, causata sostanzialmente dalla frattura che il TM ha operato sul Sal 9 dividendolo in Sal 9 e 10, mentre LXX-Vg lo conservano intatto e unitario.

III - SALMI E POESIA — Le preghiere del Salterio sono innanzitutto liriche: il loro messaggio ha come veicolo di comunicazione la superficie stilistica, metrica, simbolica della poesia semitica. Per entrare in sintonia piena coi Sai è indispensabile aprirsi all’intuizione libera e al rigore della poesia, realtà semplice e complessa, componente costante dell’umanità autentica, esperienza per molti

versi affine a quella di fede. Qui cerchiamo di suggerire solo alcuni dati essenziali ed esteriori per favorire l'ingresso nel mondo mirabile della poesia salmica. Resta sempre ferma la convinzione che solo una continua e amorosa assuefazione al testo poetico del Salterio può veramente svelarne i segreti e lo splendore.

1. IL RITMO - Come è noto, la metrica semitica non si lega tanto alla quantità delle sillabe quanto piuttosto all'impasto sonoro, all'intensità tonica delle sillabe, al loro dosaggio con le pause e le sillabe atone, così da stendere una specie di primordiale diagramma musicale. La perfezione dei ritmi è poi esaltata dalle allitterazioni, dalle onomatopee, dalle allusività lessicali, dalla costanza di alcuni schemi come il classico 3 + 3 accenti o lo spezzato 3 + 2 della *qinah* o elegia da originali e sorprendenti alternanze verbali di perfetti e imperfetti, da sapienti montaggi di scene, ecc. L'ancora oscura indicazione della *selah* forse allude a pause nel canto. La divisione strofica, se è chiara in qualche raro caso dove si incontra nel testo un'antifona ripetuta (Sal 42-43) o si intravede lo schema dell'acrostico alfabetico (i 22 ottonari del Sai 119), per il resto dev'essere ricercata pazientemente nell'interno del testo stesso attraverso la recensione dei segnali letterari. Si può, così, individuare un piano strutturale talora evidente, altre volte più faticoso da dipanarsi, ma estrema- mente importante per determinare il flusso del pensiero e della poesia. Contrariamente a quanto ritengono alcuni critici a matrice 'romantica', la poesia ha un suo estremo rigore, che è fulgidamente attestato dalle liriche del Salterio.

Possiamo poi parlare anche di un 'ritmo interiore', che è quello del *parallelismo*: una legge cara alla poetica semitica ed identificata già dal 1753 da R. Lowth. Lungi dall'essere una stucchevole ripetizione didattica di concetti, il parallelismo è la perlustrazione di un'idea o di un'immagine in tutte le sue potenzialità e dimensioni. Basterà anche un semplice esercizio di lettura per cogliere la pluralità dei parallelismi e delle loro funzioni: dalla sinonimia verbale (1,3; 6,2; 19,2; 38,2; 76,3; 85,3-4) a quella simbolica (52,7; 73,23-24; l'intero 114); dall'antitesi (1,6; 20,9; 55,2) alla sintesi (9,8; 19,8; 27,1); dalla progressione (1,1-2; 135,12; 145,18) al climax (29,3.5.8; 76,5; 77,11).

2. «IL GIARDINO DEI SIMBOLI» - Il poeta inglese Th. S. Eliot ha chiamato il mondo letterario dei Sai «il giardino dei simboli e dell'immaginazione» in cui è difficile mettere ordine alla maniera occidentale. La gnoseologia biblica, d'altra parte, è simbolico-poetica, è una «conoscenza-esperienza saporosa, affettiva ed operativa» (Maritain). Ci sono, quindi, problemi di versione, di filologia, di montaggio, di analisi comparata; c'è l'imprevedibilità dei collegamenti per assonanza fonetica nell'originale; c'è la libertà del ragionamento semitico; c'è l'importanza del mito e del simbolo che nei nostri giorni è sempre più riconosciuta (P. Ricoeur, M. Eliade, E. Cassirer, J. Cazeneuve, A. Durand, ecc.); c'è la possibilità di una fertile applicazione delle nuove scienze linguistiche (si pensi, ad es., allo strutturalismo). Tentiamo ora di raccogliere in una sintesi semplificatrice le principali aree simboliche del Salterio: per comprendere quanto essa sia 'semplificatrice' basterebbe leggere il terribile Sal 58 col suo impressionante arsenale metaforico di non facile catalogazione.

La simbolica *teologica* usa come via privilegiata l'antropomorfismo. Appare, così, la tradizionale descrizione dell'organismo' di Dio (faccia, naso, labbra, braccio, mano, piede, occhio, dito, orecchio, viscere) e della sua 'psicologia' (gioia, ira, vendetta, indignazione, pentimento, amore, ebbrezza, tristezza). Esemplare in questo senso potrebbe essere il monumentale "Te Deum" regale davidico del Sal 18: il cuore dell'ode è costituito da due evocazioni dell'azione di Jhwh in cui egli piomba sulla terra come un cavaliere avvolto nel manto delle nubi per salvare il fedele naufrago e per addestrarlo alla battaglia e combattere con lui. Per arditezza nell'uso dell'antropomorfismo sono celebri le immagini di Jhwh il quale tiene in pugno un calice di vino drogato che gli empi devono ingurgitare sino alla feccia (75,9), e di Jhwh ebbro e assopito dal vino (Sal 78,65). Ma l'antropomorfismo conosce anche la delicatezza: pensiamo agli archetipi

'psicoanalitici' paterno e materno (Sal 27,10; 103,13; 131,2) o al mirabile Sal 139. A Dio è applicata anche una simbologia olomorfica: il cosmo intero parla di Dio ed è al servizio del «Dio delle vendette». La tempesta (Sal 29), le nubi (Sal 18; 68), il cocchio divino delle acque (Sal 65), le costellazioni che nascono dalle sue dita (Sal 8), il cosmo come armatura divina nella sua lotta contro il male sono alcune di queste applicazioni simboliche. Anche lo schema militare produce definizioni di Dio come scudo, roccia, fortezza, rocca, baluardo, istruttore militare, generale in ispezione, ecc.

Se per decifrare il mistero di Dio si usava l'uomo, per definire quello dell'uomo si usa spesso l'animale. Il simbolo *antropologico* è accompagnato, allora, da un vero e proprio bestiario (Sal 104). La cerva che si lamenta (42,2) o che corre fulminea (18,34), la rondine e il suo amore per il nido (84,4), il gregge (23), l'aquila (103,5), l'ombra delle ali (36,8-9), l'ignoranza ebete dell'ippopotamo (73,22), la solitudine del gufo e del pellicano (102,7) sono alcune immagini con cui si disegna l'esperienza intima dell'orante. Altre volte invece si è trasportati in una scena di caccia in cui la preda è inseguita, raggiunta, calpestata, trascinata nella polvere
(7,6) o fatta precipitare in una trappola scavata nel terreno (7,16) o irretita nel laccio teso (31,5; 35,7-8; 57,7). L'orante è abbandonato alle fauci di un leone che lo vuole sbranare (7,3; 22,14), a gole spalancate (35,21), a denti che straziano la carne (27,2). Anche per l'uomo si usano simboli olomorfici: è soprattutto il simbolismo vegetale di matrice sapienziale che raffigura il giusto come albero verdeggiante (1,3), come palma e cedro (92,13-15), mentre gli alberi tipici del paesaggio mediterraneo l'olivo e la vite diventano emblemi delia famiglia ideale (128,3). Anche l'organismo fisico dell'uomo si può trasformare in simbolo allusivo della sua psicologia: le ossa che ardono come brace nella sofferenza, gli occhi che si consumano nel pianto, le piaghe putride e fetide (38,6), le viscere che si struggono, il battito del cuore.

La terza area simbolica è quella *cosmologica.* La congenita incapacità semitica all'astrazione induce gli autori salmici a costruire simboli mostruosi per definire l'idea di 'nulla'. Raab e Leviatan e altri mostri rappresentano l'anti-creazione, che però Jhwh nella sua provvidenza sa controllare. Ma esiste anche la natura contemplata come il compendio cifrato e simbolico della perfezione divina. Un mondo tripartito verticalmente (cielo-terra-inferi) e bipartito orizzontalmente (terra-mare), cantato in pagine indimenticabili (8; 19; 65; 104), un mondo i cui orizzonti, centrati su Gerusalemme, si protendono oltre la Palestina, sino all'Ermon, alle isole, a Tarsis. «I cieli narrano la gloria di Dio e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani; il giorno al giorno enuncia il detto, la notte alla notte ne dà notizia» (19,2-3).

Una considerazione a parte merita la presenza nel Salterio di simboli e di fraseologie *iperbolico-imprecatorie* che hanno fatto espellere dalla liturgia cristiana alcuni testi salmici (ad es. il 109). Più giustamente il Crisostomo vi vedeva il segno vivo della "condiscendenza" divina che «assume linguaggio, concezioni e verità umane ancora imperfette» (*PG* 53,34-35). Ma, al di là della questione etica del taglione e di quella teologica della progressività della rivelazione, queste pagine colorite, testimonianza dell'incarnazione della Parola, rappresentano simbolicamente l'eterno conflitto tra Bene e Male, con un'evidente apertura affettiva per il Bene e per la giustizia. Esse sono anche espressione dell'anima orientale che deborda emotivamente nel pittoresco e nell'esasperato. L'accesa sensibilità semitica, la retorica verbale, l'efficacia della maledizione e della parola in genere, l'assenza del comparativo e del relativo, sostituiti sempre dal superlativo e dall'assoluto (vedi Lc 14,26), sono alcune motivazioni psicolinguistiche che spiegano queste iperboli. La stessa incapacità all'astrazione non può far parlare al semita di Male bensì di 'nemici' contro cui scagliarsi, fermo restando anche lo sfondo spesso macabro dell'antico Oriente (e non solo di esso): «Figlia di Babilonia, beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sfracellerà alla pietra!» (Sal 137,8-9).

i

IV - IL GRANDE AFFRESCO DELLA PREGHIERA SALMICA — È ormai tradizione identificare, nell'interno della grande tavola a colori della preghiera salmica, alcune aree letterarie abbastanza circoscritte, alcune famiglie di preghiere. Si tratta dei famosi *generi letterari,* la cui migliore codificazione è dovuta all'esegeta tedesco H. Gunkel con la sua classica opera *Die Psalmen* (Gottinga 1926). Tuttavia, proprio a causa della libertà della poesia, queste catalogazioni troppo rigorose, anche se estremamente utili, si rivelano sempre un po' rigide e coartanti. Qui ci accontenteremo di offrire un'essenziale planimetria dei generi letterari del Salterio ai fini di una migliore comprensione del loro messaggio.

1. GLI INNI - L'inno non è solo un modello letterario: è la definizione di un atteggiamento interiore fondamentale, quello della lode pura: non per nulla, come si è detto [sopra I], tutti i salmi sono stati chiamati *tehillim,* 'Iodi', 'inni'. Scriveva Gunkel: «L'inno risponde al bisogno più profondo e più nobile di ogni religione che è quello di adorare nella polvere chi è sopra di noi». L'inno è professione di fede nella salvezza che Jhwh effonde nella storia e nella creazione, è contemplazione libera e spontanea di Dio: lo si ringrazia per il solo fatto che egli esista. La gioia avvolge tutto il creato: «Quanto è grande il tuo nome su tutta la terra!» (8,2.10); «Voglio cantare al Signore finché ho vita, cantare al mio Dio finché esisto, la mia gioia è nel Signore» (104,33-34). La struttura letteraria dell'inno è piuttosto blanda. Dopo l'invitatorio alla lode, coortativo-imperativo, il corpus dell'inno sviluppa le motivazioni (*ki,* "poiché") della confessione di fede. La lode può essere di due tipi: descrittiva, e quindi generica, o narrativa, più specifica e motivata, dedicata cioè ad una precisa azione storica o cosmica di Jhwh.

L'inno allo stato puro ha due radici: la creazione col suo fascino e i suoi misteri e la storia in cui Dio opera e si rivela. Esemplari in questo senso sono il Sal 29, probabile riedizione di un arcaico inno cananeo al cui centro dominano i 'sette tuoni' 0*qòl*, 'tuono-voce' di Dio) della tempesta; il Sal 8, prodotto sofisticato centrato sul confronto Dio-uomo-cosmo; la stupita contemplazione dell'universo del Sal 104, ibridato da allusioni all'inno ad Aton di Akhnaton, il faraone 'monoteista' del XIV sec. a.C.; il canto dei due soli, quello naturale e quello della legge nel Sal 19; il solenne e composito alleluia al Creatore provvidente del Sal 135; o il Sal 136, il Grande Hallel modellato sul *credo* storico d'Israele; la dossologia musicale e cosmica del Sal 150.

Esistono però specificazioni ulteriori nei contenuti innici. In particolare ne dobbiamo segnalare due. Innanzitutto gli *irmi di Sion.* Il colle del tempio è la meta del pellegrinaggio a Gerusalemme ed è il centro di alcuni inni percorsi da una convinzione di fede fondamentale: la presenza di Dio in Sion è sorgente di protezione, la presenza di Dio nello spazio sacro è segno della santificazione delle realtà terrestri. Il motto del Sal 46 è appunto "Jhwh per con noi" (w. 1.8.12). Accanto ad esso si possono collocare il 48, elogio di Sion, l'inespugnabile; il 76, ode trionfale al difensore invincibile di Gerusalemme; l'84, «il cantico per eccellenza del pellegrino» (A. Gelin); l'87, folgorante acclamazione a Gerusalemme, madre di tutti i popoli; l'indimenticabile Sal 122, concluso dalla celebre assonanza *salóm-Jerusalajm,* ecc. Sono poi da segnalare gli *inni a Jhwh re,* discutibilmente collegati dalla scuola scandinava e del "Myth and Ritual" allo schema liturgico dell'intronizzazione del dio Marduk a Babilonia in occasione della festa del nuovo anno. Al centro di questi carmi v'è l'acclamazione *Jhwh malak,* «Jhwh è divenuto (ed è) re» (93,1; 96,10; 97,1; 99,1). Il suo regno è riconosciuto come eterno, universale e perfetto per prosperità, maestà e pace. Non manca l'elemento dialettico della lotta trionfale di Dio contro i suoi nemici e contro le forze ostili del male (10,16). Anche se forse usati come testi per la processione dell'arca nel tempio, questi inni si orientano soprattutto nel post-esilio (Is 52,7.10) ad essere segni del trionfo escatologico di Jhwh. Se escludiamo il 47, ovazione al Signore re d'Israele e dei popoli, la collezione degli inni a Jhwh re è raccolta nei Sal 93 e 96-99.

2. LE SUPPLICHE - Il segno dominante sotto cui si colloca la preghiera biblica è quello del dolore e del lamento, anche se si registrano sempre una sobrietà e una compostezza ignote al mondo extrabiblico delle lamentazioni. Anzi, le finali di queste suppliche salmiche sono sempre aperte alla fiducia dell'esaudimento, anche perché la visione della storia biblica è sempre sottilmente messianica e quindi aperta al futuro e alla speranza. La struttura della supplica suppone, nella sua forma maggiore, un dramma rappresentato da tre personaggi (Dio, l'orante, il nemico) e articolato in tre atti, distribuiti sulle tre dimensioni del tempo (la felicità perduta del passato, il tragico presente, la speranza nel futuro). La divisione classica si basa poi sui soggetti oranti: si hanno così suppliche personali, un'amplissima collezione di preghiere che ha il primato quantitativo nel Salterio, e suppliche nazionali o comunitarie legate ad un dramma della nazione (12; 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 106; 123; 129; 137).

L'elemento più significativo, dopo l'angoscioso appello a Dio, è la descrizione della situazione di sofferenza in cui si è immersi. È qui che campeggia la figura del 'nemico', quasi sempre personificato sotto metafore belliche, venatorie o teriomorfe. Il nemico può essere una malattia grave che minaccia la vita e che, nella prospettiva retribuzionistica, è segno della maledizione divina (Sal 6; 22; 38; 102); altre volte è una tragedia nazionale o l'incubo di un processo che può risolversi in una condanna capitale; altre volte ancora è un nemico implacabile, che con le sue persecuzioni (7,2; 142,7) o il suo odio (35,19; 38,20; 69,5; 86,17) o la sua violenza (86,14) sembra essere una potenza demoniaca contro la quale il fedele può solo invocare l'intervento divino. Ma il nemico può essere anche interiore, cioè il peccato che separa il credente dal suo Signore facendogli così sperimentare il silenzio di Dio (Sal 38; 51; 130). Si ha, quindi, una specie di fenomenologia del male in tutte le sue manifestazioni e in tutto il suo mistero che coinvolge spesso anche questioni di teodicea, anche se non nella forma così rigorosa supposta da Giobbe.

Nella tensione drammatica del pericolo sorge l'eterna domanda: «Perché? Fino a quando?» (6,4; 13,2-3; 35,17; 42,10; 43,2; 90,13). Sembra persino di essere in presenza di un ardito atto di accusa contro Dio e la sua indifferenza: «Fino a quando, Signore, starai a guardare?» (Sal 35,17; cf. Gb 3 e Ger 20). L'ultimo atto del dramma, però, è sempre aperto al futuro, che in alcuni salmi è anticipato e già visto in azione (*qatal* precativo). Il Dio 'muto' e lontano ha esaudito la supplica, il suo intervento liberatore si è manifestato, il fedele sta preparando il suo sacrificio di ringraziamento o promette di sciogliere il voto e di testimoniare a tutti l'amore liberatore di Dio,

3. FIDUCIA E RINGRAZIAMENTO - La *fiducia* biblica è ancorata al concetto di fede:, 'credere', è basarsi su una roccia stabile, è costruire sulla certezza e non sulle sabbie del dubbio, è «sperare contro ogni speranza» (Rm 4,18). Tutto il Salterio è quindi permeato da quest'atmosfera, che in alcuni salmi diventa così intensa da costituirne l'unico tema. Proprio perché la fiducia è un atteggiamento, anche il salmo che ne risulta non possiede una struttura costante e precisa, ma è un'esplosione libera e spontanea di idee e di espressioni con contaminazioni di altri generi. Come modelli pensiamo al Sal 16 con una splendida professione di fede 'sacerdotale'; al celebre Sal 23, canto del pastore e dell'ospite; al Sal 27; all'indimenticabile Sal 131, il cantico dell'infanzia spirituale. La base ideologica resta la coscienza della fiducia in Dio che fa impallidire le certezze e gli appoggi umani, ignora il timore dell'assurdo e del fato, esclude la delusione, perché «tu sei la mia salvezza, o Signore, la mia fiducia fin dall'infanzia, in te mi appoggiai fin dal seno, fin dal grembo di mia madre sei tu che mi sollevi» (71,5-6). I salmi di fiducia sono la definizione perfetta del rapporto del credente col suo Dio; essi precisano ciò che il Signore deve realmente significare per chi lo invoca come un Tu in un dialogo interpersonale.

Il *ringraziamento,* che solitamente viene distinto, secondo il soggetto, in 'comunitario' (ad es. 124; 129) e 'personale' (ad es. 30; 41; 52; 116; 138), è un inno che ha alla base un motivo preciso di lode (non per nulla in ebraico

'ringraziare' e 'lodare' si esprimono con lo stesso verbo, *jdh,* e lo stesso sostantivo, *tódah).* E una forma più umana e 'interessata' di lode: si loda Dio per un dono specifico ricevuto. Il ringraziamento, come si è detto, è normalmente la conclusione della supplica. La struttura del ringraziamento si apre con un invitatorio alla riconoscenza nei confronti della bontà divina. Nello sfondo c'è l'assemblea liturgica e quindi, implicitamente, il tempio coi suoi sacrifici e coi suoi canti (Sal 118). Il corpus del salmo si muove lungo tre direttrici. Innanzitutto, dopo le congratulazioni rituali del sacerdote, si dipingono i quadri antitetici del passato tragico da cui si è stati liberati e del presente felice offerto da Dio; questa lode descrittiva è più ampia quando il ringraziamento è nazionale. Il secondo elemento è rappresentato da un'esortazione rivolta agli uditori perché si uniscano alla preghiera del miracolato; talvolta questo appello diventa un sermone appassionato (32; 34; 92). Il terzo dato è più impalpabile ed è l'atmosfera del carme; appare qua e là nelle descrizioni dello stato d'animo festoso che pervade l'orante. La finale del ringraziamento contiene la menzione della preghiera, del sacrificio o del voto che si presentano a Dio.

Un clima di pace, di gioia, di speranza percorre questi due tipi di salmi ai quali possiamo collegare le 'beatitudini' o 'macarismi' che qua e là punteggiano il Salterio (1,1; 32.1-2; 41,2-4; 84,5-8.12-13; 112; 119.1-3; 127,5; 128; 144,12-15).

4. SALMI LITURGICI - Anche se i documenti liturgici espliciti del Salterio sono esigui, non bisogna dimenticare che il *Sitz im Leben* di molte composizioni salmiche è cultuale e che l'intera collezione dei Sai è diventata il fondamento della liturgia ebraica e cristiana. Inoltre il singolo non prega mai prescindendo dalla comunità: egli è sempre un membro del popolo eletto che dialoga con Jhwh, il Dio dell'alleanza. Nell'ambito dei salmi esplicitamente liturgici citiamo i cosiddetti *salmi d'ingresso* (15 e 24), che contengono le condizioni richieste per accedere al culto. Si tratta di elementi non rituali ed estrinseci come nei paralleli mesopotamici bensì etici ed esistenziali, connessi al Decalogo e alla morale dell'alleanza. La struttura è piuttosto elementare ed ha forma dialogica: alla domanda di accesso al tempio formulata dal fedele risponde l'elenco delle condizioni morali e sociali avanzate dal sacerdote. L'ideologia che sta alla base è, quindi, di stampo profetico: il profetismo, infatti, aveva richiamato con insistenza l'esigenza di un collegamento profondo tra preghiera e vita, culto e società, cancellando ogni forma di sacralismo. Dio rifiuta la compensazione di esercizi cultuali se manca un atteggiamento religioso globale e vitale.

In questa linea si possono collocare alcuni testi detti anche *salmi-requisitoria* (in ebraico *rtb,* il processo per le violazioni dell'alleanza) o «liturgie della fedeltà jahwistica» (Castellino). Il più bello e il più solenne è il Sal 50, un capolavoro sia per il suo tessuto letterario sia per la purissima concezione religiosa sottesa (vedi anche l'81). Altre volte la requisitoria ufficiale condotta dal profeta o dal sacerdote si trasforma in un vero e proprio giudizio di Dio, come nel caso del Sai 58, un testo carico di invettive contro gli *'elìm,* cioè le magistrature ingiuste e corrotte (vedi F82).

I *salmi di pellegrinaggio* a Sion non sono necessariamente tutti i "salmi delle ascensioni" (120-134), piuttosto eterogenei anche se usati forse come "libro del pellegrino". Ma molti di essi, ed altri dispersi nel Salterio (ad es. 84; 95), esprimono bene questa costante tensione che la liturgia e la preghiera hanno nei confronti del tempio e di Sion, luoghi della presenza spaziale e storica del Dio dell'alleanza.

5. SALMI SAPIENZIALI - Questa delimitazione è vaga proprio come ampio è l'orizzonte della *hokmah,* che abbraccia quasi tutti i settori della ricerca umana. In essa entrano alcuni testi salmici più spiccatamente sapienziali per temi come i Sal 1; 14 (= 53); 37; 49; 73; 90; 112; 119; 127; 128; 133; 139. Nei Sal 127 e 133 si riesce a intravedere lo stile proverbiale classico; nei Sal 37; 49; 73 emerge l'angoscioso problema della sofferenza innocente e del trionfo del malvagio; gli empi sono sottoposti a dura satira nel Sal 14/53 e in 36,2-5.13; la fraternità comunitaria è celebrata nel 133, mentre il 119, nello spirito dell'acrostico

alfabetico, potrebbe essere chiamato una lode della fedeltà alla legge dall'a alla *z*. All'area sapienziale vengono spesso ricondotti i "salmi alfabetici" come il citato 119, il 37, il 112, mentre di qualità differente, nonostante questa struttura scolastica, sono i Sal 9-10; 34; 111; 145.

Anche se il discorso è strutturalmente diverso, parliamo qui anche dei *salmi storici*: essi, infatti, sono come lezioni o catechesi sulle radici della propria fede. Ora la formula perfetta della fede biblica è la celebrazione delle azioni di Dio verso il suo popolo, e la più alta preghiera è riconoscere, professare, meditare le grandi opere di Dio. Il *credo* d'Israele (creazione, patriarchi, esodo, deserto, terra di Canaan) diviene la base di alcuni salmi cultico-catechetici. Ognuna di queste composizioni ha una sua ottica nella presentazione della teologia della storia. Il movimento del Sal 78 è ampio e contemplativo; la storia sacra è letta lungo due versanti antitetici dai Sal 105 e 106: il primo è ottimista, sicuro della prevalenza della bontà divina sugli ostacoli frapposti dall'uomo; il secondo, invece, è pessimista e vede la storia come una trafila ininterrotta di 'no' dell'uomo all'amore di Dio. Il Sal 136 ("Grande Hallel") è una rielaborazione cultica del *credo* di Dt 26,5-9 e Gs 24,1-13, con l'aggiunta del tema della creazione, mentre l'alfabetico Sai 111 è «una nomenclatura condensata dei grandi benefici di Jhwh» (L. Jacquet). Il 114 è un inno al Dio dell'esodo e il 135 ha al centro (w. 8-14) le azioni storiche di Jhwh in favore d'Israele.

6. SALMI REGALI - La salmografia monarchica era una componente fondamentale della letteratura curiale orientale. Lo è anche nel mondo ebraico, ma con una notevole variante che ne demitizza la concezione immanentistica e sacrale. Cerchiamo, allora, di definire l'ideologia che sta alla base di queste composizioni (Sal 2; 20; 21; 72; 89; 110; il 45 è un po' a sé stante, essendo proba-talmente un epitalamio per la monarchia settentrionale d'Israele).

La prima componente riguarda l'alleanza davidica espressa nell'oracolo di Natan (2Sam 7): «Te il Signore farà grande perché una *casa* farà a te il Signore. Io assicurerò dopo di te la discendenza uscita dalle tue viscere» (vv. 11-12). Nelle pur scialbe figure che si succederanno sul trono di Davide la teologia ebraica vedrà il segno vivo e continuo della presenza di Dio nella storia della salvezza.

Un altro elemento ideologico rilevante in questi carmi, che spesso sono testi liturgici per l'intronizzazione del re ebraico, è rappresentato dal cosiddetto 'protocollo reale', «il decreto del Signore» (2,7), secondo il quale si proclamava il re «figlio di Dio» (2,7; 89,27-28; 2Sam 7,14). In Egitto questa dichiarazione aveva valore immanentistico di vera generazione fisica: da qui nasceva il culto imperiale. Israele con la sua visione trascendente e monoteista di Dio demitizza radicalmente il protocollo reale: esso dichiara solo la filiazione adottiva del sovrano escludendone così la generazione naturale dalla divinità riconosciuta al re anche nel mondo cananeo.

Un terzo dato è suggerito da una modalità a prima vista estrinseca e formale, cioè il tono altamente encomiastico con cui sono stesi questi carmi. Di per sé questa è una qualità normale della poesia cortigiana (il cosiddetto 'Hofstil') ma, soprattutto quando la monarchia davidica crollerà (586 a.C.), questa tensione acquisterà connotati *messianici*. Il messia ('consacrato') concreto davidico, debole e imperfetto, attraverso le lodi iperboliche a lui destinate diventerà allora l'emblema del messia definitivo, perfetto e giusto e, nell'interpretazione neo testamentaria, "figlio di Dio" in senso autentico.

[Messianismo III]

7. I GENERI LETTERARI: STRUMENTO DI ANALISI O SCHEMA COMPRESSIVO? - La teoria dei generi letterari nella storia dell'esegesi si è progressivamente affinata, la catalogazione si è fatta meno rigida e più duttile, si sono moltiplicati i generi identificando sottospecie e variabili. Tuttavia bisogna riconoscere che almeno la metà dei salmi non risponde pienamente a uno dei tanti generi finora catalogati, per cui è necessario ribadire la libertà della poesia e della creatività di ogni singolo autore, il quale, pur obbedendo a leggi abbastanza codificate nella poesia semitica, introduce sempre l'imponderabile della sua

i

fantasia, del suo spirito, della sua personalità. Alcuni testi, poi, risultano talmente complessi e vari da impedire anche quel processo di censimento approssimativo o multiplo adottato dagli esegeti. Esemplare in questo senso è il Sal 115, un testo liturgico dai molteplici trapassi di genere. In questa miscela si riconoscono la lode (v. 1), l'elegia (v. 2), l'ironia (vv. 4-7), la maledizione (v. 8), la professione di fede (vv. 3.9-11), la formula rituale (vv. 12-16), l'atmosfera sapienziale, né si può escludere la tendenza alla composizione libresca riassuntiva ad edificazione privata o comunitaria, come sosteneva E. Lipinski. Il lettore diligente del Salterio deve quindi muoversi nell'interno di questi testi con molta accuratezza, con un dosaggio sapiente dei registri di lettura e con la capacità di saper scoprire l'originalità e la libertà della poesia e della fede.

V - LA TEOLOGIA DEI SALMI — Il Salterio è paragonabile ad un'imponente cattedrale a cui hanno messo mano artisti di epoche e di formazioni diverse: questa immagine di J. Steinmann riesce ad esprimere chiaramente le concrete difficoltà che s'incontrano nel tracciare un panorama sintetico del messaggio racchiuso nei 150 salmi. Considerando la diversità delle coordinate delle singole composizioni, le operazioni di attualizzazione cui queste sono state sottoposte prima di cristallizzarsi nel testo attuale, la fluidità dei generi letterari e dell'uso liturgico, la diversità delle prospettive teologiche delle varie epoche in cui hanno lavorato i singoli autori, si deve riconoscere, al massimo, la possibilità di identificare solo le strutture di pensiero del livello terminale redazionale, quasi ignorando la complessa preistoria di questo libro. Cerchiamo quindi di delineare questi fili di pensiero che raccordano in unità la superficie attuale del Salterio.

1. I DUE POLI DEL DIALOGO - Essendo una teologia della preghiera, i Sai sono soprattutto un'implicita riflessione sull'incontro con Dio. Un incontro che si attua in un luogo, centro di un duplice movimento. Alla "tenda del convegno" del tempio si dirige l'orante, ma vi giunge anche Dio e il dialogo inizia. È per questo che il Salterio è la celebrazione di una relazione, di un *hesed*: vocabolo che ricorre almeno un centinaio di volte e che scandisce antifonalmente il Grande Hallel (Sal 136) e copre un'area semantica molto ricca e personalistica (amore, fedeltà, fiducia, intimità). È per questo che nel Salterio trionfano l'aggettivo possessivo, il pronome personale e i vocaboli di possesso. Il 'mio-nostro' rivolto a Dio ritorna per 75 volte; per una cinquantina di volte Israele è chiamato 'suo' popolo, per dieci volte 'sua eredità', per sette volte 'suo gregge'. Una relazione interpersonale che è espressa anche col 'ricordo' di Dio (una trentina di volte). Il 'ricordarsi' di Dio è l'atteggiamento fondamentale dell'alleanza nei cui confronti egli è costantemente fedele (105,8): un 'ricordarsi' che è sperimentabile nelle sue azioni storiche (78,4-5; 105,1) e cosmiche. Al ricordarsi di Dio deve corrispondere il 'ricordare' dell'uomo che è sinonimo di 'credere'. Infatti il 'ricordo-memoriale' è la professione di fede che rende attuale e contemporaneo l'atto salvifico passato di Dio introducendo nuovamente il fedele nella salvezza. Frequente, allora, è l'invito (come nel Dt) a «ricordare le meraviglie d'un tempo» (77,12), a «ricordarsi di Dio» (77,4), a «ricordarsi del suo nome» (119,55). La relazione con Dio è anche mistica, come insegna una pittoresca simbologia: la tavola del pasto di comunione (36,9), la coppa di vino e il profumo dell'ospitalità (23,5), la sazietà fisica ed interiore (16,11; 22,17; 37,19), la comunione di vita (42,2.9) e di gioia (36,8-10), l'abitazione comune sul santo monte (5,5; 15,1; 23,6; 52,10; 92,13-15), la terra riarsa fecondata dalla pioggia (65,10-14; 118,26; 128,5), l'ombra che ripara dall'ardore bruciante del sole (96,3-6), le ali che proteggono (17,8; 36,8-10), l'intimità del nido (84,4). Una mistica che apre forse una nuova prospettiva, quella immortalistica, anche se su questo punto il dibattito è ancora aperto (16,9-11; 49,16; 73,24).

Ma i due soggetti del dialogo sono presentati, oltre che nella loro relazione, anche in sé. «Dio è conosciuto in Giuda!» (76,2). Di Dio si descrive soprattutto il progetto ch'egli vuole attuare nella storia e nel cosmo (40,6; 92,6); la sua 'via' (67,3; 103,7); il suo 'regno' cosmico-storico (96,10); la sua parola (33,4.69;

107,20; 147,15.18; 148,8): vera, stabile, degna di fiducia (12,7; 18,31; 119,40); il suo giudizio (54,3): trionfale contro l'empio (Sal 7; 9-12; 17; 26; 36; 37; 58; 75; 82; 94; 97; 144; 146) e grazioso per il giusto: questa è appunto la 'giustizia-salvezza' di Dio (5,9; 71,2; 143,1). Un progetto che è *salóni*, 'pace', cioè un nuovo e definitivo ordine di rapporti (72,7; 85,11). L'uomo è l'altro polo del dialogo: per lui il progetto divino è la legge, cantata con una costellazione di sinonimi nel monumentale Sal 119; è «la via da seguire» (17,4-5; 18,22; 50,17; 95,10), sulla quale si dirigono i passi delle scelte quotidiane (26,3); è l'oggetto dei verbi d'adesione (scegliere, amare, desiderare, dilettarsi, nascondere come tesoro prezioso, osservare); è la giustizia divina cantata gioiosamente a livello 'ecclesiale' (40,10), universale (96; 98; 148), cosmico (19,2-4; 89,6).

2. LA TERZA PRESENZA - Tra i due protagonisti, Dio e l'uomo, si incunea un terzo elemento, negativo, che attenta allo splendore della loro relazione cercando di minarla alle radici. È il *male-nemico* che tanta parte ha nella fraseologia delle suppliche, spesso mutuata anche da certi stereotipi simbolici sumerico-accadici. Tuttavia, come scrive É. Beaucamp (*DBS* 9 [1973] col. 181), «i salmisti di Israele tendono, più dei loro colleghi di Babilonia, a drammatizzare il loro caso, a radicalizzare il problema: la difficoltà che essi devono fronteggiare assume l'aspetto di una lotta contro le forze del male». Si passa, cioè, da una visione magico- demoniaca ad un'impostazione teologica.

La descrizione del male è affidata a simboli ormai classici, cioè alla simbologia bellica: guerra (27,3; 35,1), spada (17,13; 22,21), arco e frecce (7,14; 11,2; 37,14-15), scudo (3,4; 7,11; 18,3.31.36), la sconfitta (79; 80; 89,39-46); alla simbologia venatoria: reti e trappole (7,16; 9,16; 10,9), leone (7,3; 10,9; 17,12); alla simbologia cosmica: acque inondanti (18,17; 32,6; 46,4), la fossa infernale (16,10; 28,1; 30,4.10; 40,3), la sterilità agricola (Sal 85); alla simbologia psico-fisica: la malattia (6,3; 30,3; 32; 38; 41; 88; 103,3-4; 107,17-22; 118,17-18), la solitudine totale (31,12-14; 32,12-15; 41,8-10; 69,20-22; 88,9.19; 102,7-9).

Ma i segni teologicamente più elevati di questa crisi della relazione Dio-uomo sono due: il silenzio di Dio e il peccato dell'uomo. Il *silenzio di Dio* è espresso in molte pagine dal sapore quasi giobbico (22; 73; cf. 4,5; 37,1.7-8; 38,2-4; 58; 62,2.6) ed è dipinto con vigorose rappresentazioni simboliche, come T'accendersi' dell'ira di Dio (2,5; 7,7.12; 44,24; 79,5; 89,47), T'allontanarsi' di Dio (10,1; 22,2.12.20), il 'nascondere il volto' da parte di Dio (22 volte nel Salterio; cf. 4,7; 10,11). Il silenzio dell'uomo è espresso, invece, dal suo *peccato* (50,21; 5,5-6), approfondito nelle sue dimensioni morali dai 'salmi d'ingresso' alla liturgia (15; 24; 26) e dai celebri Sal 51 e 131. È solo attraverso la confessione e il ripudio di questo nemico insito nell'uomo stesso (32,5; 38,19; 41,5; 51,6; 106,6) che fiorisce la riconciliazione (51,9) e si restaura il dialogo, sigillato dal perdono di Dio che è la vittoria dell'amore più forte dell'offesa. Anche il lessico del perdono è suggestivo: 'non ricordare' il peccato, 'rivolgere il volto', ' *coprvce-kipper* il peccato', cancellarlo, 'ritornare a Dio da parte dell'uomo e di Dio verso l'uomo misero, 'aver pietà', 'dominare il furore'. «Come il cielo è alto sulla terra, così è grande il suo *hesed* su quanti lo temono. Come dista l'oriente dall'occidente, così allontana da noi le nostre colpe» (103,11-12). Le dimensioni verticale e orizzontale di un nuovo mondo pacificato si incrociano nel cuore dell'uomo convertito e perdonato.

3. LO SPAZIO MISTICO DEL SALTERIO - Attorno al centro costituito da Dio e dall'uomo si articola tutta la realtà in una serie di cerchi concentrici.

Il primo cerchio, il più ristretto, è la città santa, Gerusalemme-Sion, che accoglie nel suo grembo la presenza di Dio nel tempio (i canti di Sion; cf. Sir 24,11) e nel re, figlio di Davide e figlio adottivo di Dio (2Sam 7), idealizzato nella rilettura messianico-escatologica (2; 72; 89; 110). Di questo re si celebrano l'intronizzazione (2; 110), la partenza per la campagna militare (20), le battaglie (18), il ritorno trionfale (21), il matrimonio (45), il governo giusto (72), la politica (101), la caduta (89). Il Signore si incontra con l'uomo nelle due

dimensioni essenziali dell'esistenza: lo spazio (il tempio) e il tempo (la storia davidica). Il secondo cerchio di questo spazio mistico che si allarga dal centro di Sion è il popolo dell'elezione e dell'alleanza con la sua storia. La storia non è un campo neutro in cui si scontrano forze cieche, ma la linea ininterrotta dell'amore e del giudizio di Dio e, d'altra parte, la linea dell'adesione e del rifiuto di Israele (105; 106; cf. 78; 111; 114; 135; 136).

Il terzo cerchio è quello della creazione, prima 'meraviglia' di Dio, aggiunta al *credo* storico nel Sal 136 (cf. 65,9). Il mondo e la sua genesi sono segno della regalità trascendente di Dio: «Tuoi sono i cieli, tua è la terra, tu hai fondato il mondo e quanto contiene» (89,12; cf. 8; 104).
Il Signore abbraccia la verticale cielo e terra (29; 115,3) e la quadridimensionalità dello spazio (139).

Tutto ciò che si integra in questa successione di cerchi imperniati su Dio è valido, prezioso e solido. Tutto ciò che si sottrae è 'il nemico', il male, il peccato, il nulla. Tutto ciò che è alienato rispetto a queste correnti vive è precario, ingannatore e falso. Il Salterio è un corale e continuo invito ad inserirsi in questa dinamica, in questa vita, in questa grazia. «Magnum opus hominum laudare Deum» (Agostino).

4. LIBRO DELLA PREGHIERA CRISTIANA - Il Salterio è divenuto il libro per eccellenza della preghiera cristiana, «summa et compendium» di tutto il messaggio biblico, come diceva il Bellarmino. Ambrogio, descrivendo le ondate sonore di uomini, donne, vergini e bimbi che popolavano la sua chiesa di Milano cantando i salmi, le raffrontava al «maestoso ondeggiare dei flutti dell'oceano» (*Hexaemeron* III,5, *PL* 14,178). Il Salterio, infatti, non è stato solo il libro della preghiera nazionale e della liturgia ufficiale d'Israele (lCr 16; 25; 2Cr 7,3; Esd 3,10-11; Ne 11,17), né è solo un'espressione dei sentimenti dell'umanità intera quando interroga Dio nel dolore, nella gioia, nella vita e nella morte. È divenuto soprattutto il testo della meditazione orante cristiana, come già testimonia la comunità apostolica, che ai salmi riserva una nuova applicazione (Ef 5,19; Col 3,16; Gc 5,13) e una nuova ermeneutica cristiana (At 1,16.20; 4,33-35...). Senza entrare nel merito della complessa questione della riattualizza- zione neotestamentaria dell'AT, ricordiamo solo che alcuni salmi occupano una posizione di prestigio in questo processo di reinterpretazione. Cosi i salmi regali (soprattutto 2 e 110) subiscono un'ermeneutica cristologica di grande rilievo (per il Sal 2,1 vedi Ap 11,18; per Sal 2,1-2 vedi At 4,25ss; per Sal 2,7 vedi Mt 3,17 par. e Mt 17,5 par.; At 13,33; Eb 1,5; 5,5; per Sal 2,8-9 vedi Ap 2,26; 12,5; Eb 1,2; Ap 19,15; per Sal 2,11 vedi Fil 2,12; per Sal 110,1 vedi Mc 12,36; Mt 22,44; Lc 20,42; Mt 26,64 par.; Mc 16,19; At 2,34; Rm 8,34; ICor 15,25; Ef 1,20-23; Col 3,1; Eb 1,3.13; 8,1; 10,12-13; 12,2; per Sal 110,4 vedi Eb 7). Lo stesso fenomeno si è liberamente ripetuto per altri testi come il Sal 8 e il famoso 22. In questo spirito Tommaso d'Aquino nella sua *In Psalmos Davidis Expositio* scriveva che *«a differenza degli altri scritti biblici, il Salterio abbraccia nella sua universalità la materia di tutta la teologia. La ragione per cui questo libro biblico è il più usato nella chiesa è che esso contiene in sé tutta la Scrittura. La sua caratteristica è quella di ridire, sotto forma di lode, tutto quello che gli altri libri espongono secondo i modi della narrazione, dell'esortazione e della discussione. Il suo scopo è quello di far pregare, di elevare l'anima fino a Dio attraverso la contemplazione della sua maestà infinita, attraverso la meditazione dell'eccellenza dell'eterna beatitudine, attraverso la comunione alla santità di Dio e l'imitazione effettiva della sua perfezione».*

SAMUELE

I due libri denominati “dei Re” (1-2 Re così da continuare con 3-4 Re, cioè coi rispettivi 1-2 Re del TM), sono ovviamente un’opera compatta che ha il suo logico approdo nei successivi l-2Re. La loro genesi è collegata, com’è noto, alla *tradizione deuteronomistica* (Dt, Gs, Gdc, l-2Sam, l-2Re) e nel linguaggio del canone ebraico appartengono ai “profeti anteriori”. Non per nulla il *Talmud* considerava l-2Sam come opera di Samuele, Natan e Gad. M. Noth, sulla base dell’uniformità di stile di quei sette libri, della loro cadenza strutturale e della loro organicità storica, ha ipotizzato una vera e propria unità anche cronologica di redazione, dopo la distruzione di Gerusalemme. Ora, invece, si è inclini a pensare che questa redazione omogenea sia avvenuta in due fasi distinte, la prima all’epoca del re Giosia (morto nel 609 a.C.) e la seconda durante l’esilio. La determinazione di questa duplicità può essere fatta solo attraverso complesse e particolareggiate operazioni redazionali.

Da questo punto di vista l-2Sam possono essere letti secondo due grandi sezioni. La prima è quella di ISam 1-15 e descrive la transizione non indolore dalla giudicatura (Samuele) all’istituto monarchico. I materiali antichi sono stati coordinati in un unico filo narrativo nonostante rivelassero in sé evidenti discrepanze (ad es. le due, antitetiche, relazioni sulle origini della monarchia, sulle quali ritorneremo). Le ricostruzioni, operate dagli studiosi, di questa attività redazionale sono molteplici e disparate (M. Noth, H.J. Bòcker, A. Weiser, H. Seebass, T. Veijola, ecc.) e i risultati sono ancora provvisori.

La seconda grande area è quella che ha per protagonista Davide e da ISam 16 approda a IRe 2 con l’accesso al trono di Salomone. Questa “storia di Davide” è articolata nettamente in due settori distinti per contenuto e per forma letteraria: l’ascesa al trono di Davide (ISam 16-2Sam 5) e la successione (2Sam 7-IRe 2). Al centro è incastonato 2Sam 6 col tema dell’arca a Sion.
Contrariamente a L. Rost, che considerava quasi contemporanea agli eventi la narrazione della successione, ora si pensa ad una redazione più recente che ha sviluppato il motivo messianico già presente nel racconto dell’ascesa al trono. Anche qui le analisi per definire la vicenda di questa redazione sono molteplici e variabili (E. Wiirthwein, T. Veijola, F. Langlamet, E. Cortese, ecc.) e i risultati sono ancora provvisori. Data la finalità della nostra presentazione, ci accontentiamo di segnalare la complessità dell’approccio storiografico e letterario. L’omogeneità finale del testo biblico, però, ci permette comunque di tracciare un discorso teologico molto organico.

II - LA MAPPA DEL RACCONTO — A partire da H. Gunkel, sia pure entro i limiti della sua teoria letteraria debitrice dei modelli della critica romantica tedesca, si è sempre più convinti che il racconto, soprattutto in ambiti culturali orali, non è un semplice veicolo espressivo degli eventi ma è una vera e propria ermeneutica storica. Il racconto popolare, con la sua “azione di presentazione”, la sua “reazione”, i suoi protagonisti assistiti da eroi secondari, non costituisce un fenomeno solo narrativo e letterario ma autenticamente storiografico. Lo stesso vale per la “leggenda” (intesa nel senso tecnico di racconto eziologico) che ha lo scopo di rintracciare la genesi storica di una prassi, di un ricordo, di una memoria topografica o cultica (pensiamo alla “leggenda regale”). Noi, considerata la finalità della nostra analisi, ci accontentiamo ora di isolare tre elementi significativi della deliziosa narrazione di l-2Sam. La redazione deuteronomistica sa infatti coordinare in un tessuto letterario omogeneo la complessità delle fonti e dei materiali.

1. SETTE QUADRI - Il primo dato che dobbiamo segnalare è quello strutturale. Senza entrare nel merito delle varie ipotesi e della complessa organizzazione dei dettagli, possiamo però notare, già alla superficie del testo, alcune demarcazioni abbastanza nitide. Ogni area risultante è prevalentemente affidata ad un “eroe”

i

protagonista circondato da una folla di personaggi minori; in qualche caso il protagonista è doppio, trattandosi di un vero e proprio duello o duetto (Saul-Davide).

Il *primo* quadro è raccolto in ISam 1-7 ed ha per attore dominante Samuele che è seguito dalla nascita fisica (c. 1) e spirituale (c. 3) sino alle soglie della grande svolta istituzionale. Lo sfondo è percorso da ombre ed incubi (i filistei, l'arca nel tempio di Dagon). Col c. 8 e sino al c. 15 il *secondo* quadro si apre, si sviluppa e si conclude con la compresenza di due attori, Samuele e Saul. Come vedremo, l'impasto delle due relazioni sulla nascita della monarchia fa sì che, accanto a scene luminose (vittorie di Saul, cc. 10-11), si oppongano pagine negative (c. 15). Col c. 16 di ISam e sino a 2Sam 1 ci incontriamo con un serrato confronto tra Saul e Davide. Il racconto in questo *terzo* quadro è molto ricco, colmo di colpi di scena e di personaggi diversi (Golia, Gionata, Nabal, Abigail, i sacerdoti di Nob, Achis re di Gat, ecc.), ed approda alla tragica scena finale di Saul suicida sui monti di Gelboe.

Col *quarto* quadro entra in campo a tutto tondo la figura di Davide, il protagonista di tutto 2Sam. Nei cc. 2-6 Davide assume ufficialmente il regno con l'insediamento ad Ebron, con la conquista di Gerusalemme, con la traslazione dell'arca nella nuova capitale, mentre all'orizzonte si intravede la fosca presenza di Ioab, l'onnipotente e sanguinario nipote di Davide che tanta parte avrà nella gestione politica del regno. I cc. 7-12 del *quinto* quadro sono i più densi e tesi a livello teologico: la narrazione ruota, infatti, attorno alla promessa divina e al peccato di Davide, agli splendori e alle miserie di questa figura. Ma il racconto precipita ulteriormente nel dramma col *sesto* quadro (2Sam 13-20), consacrato alla rivoluzione di Assalonne che, tra l'altro, svela la fragilità del regno (tradimenti, spie a doppio giuoco, manovre di potere di Ioab, scandali di harem, sangue, la ribellione di Seba). Il testo di 2Sam si chiude nei cc. 21-24 con un *settimo* quadro molto eterogeneo che ha il sapore di un'appendice ed ha lo scopo di raccordare la narrazione della vicenda di Davide con quella di Saio- mone. In questa appendice si riconoscono almeno sei pericopi: una sintesi di dati diversi (carestia e guerre contro i filistei: 21,1-14), una prima lista dei "prodi" di Davide (21,15-22), la citazione del Sal 18 (c. 22), un altro cantico col "testamento" di Davide (23,1-7), una seconda lista di "prodi" (23,8-39), il censimento, la peste, l'altare prefigurazione del tempio salomonico (c. 24).

2. TRE GRANDI ATTORI - All'interno di questo racconto che scorre, opulento eppur agilissimo, si succedono in crescendo tre eroi attorno ai quali tutta la trama letteraria (e teologica) si ordina e si snoda. Il primo è naturalmente *Samuele,* prototipo dei profeti (con Abramo e Mosè), ultimo dei giudici, padrino poco entusiasta della svolta istituzionale della monarchia, sacerdote del santuario di Silo (ma vedi lCr 6,22.28). Tra parentesi, a proposito del culto, notiamo che in l-2Sam assistiamo implicitamente al processo di centralizzazione cultica caro al Dt (12,2-12): Silo, Mizpa (ISam 7,5-12; 10,17), Gaigaia (ISam 11,14; 13,4-14; 15,12) ed Ebron (2Sam 2,4; 5,3; 15,7-9), classici santuari locali, vengono soppiantati con la traslazione dell'arca a Sion (2Sam 6).

Samuele ha un suo "vangelo dell'infanzia" in ISam 1-3 in cui ritroviamo gli elementi tradizionali della madre sterile, dell'annunciazione, del cantico di ringraziamento per la nascita, della vocazione descritta secondo un curioso schema "pedagogico" a tappe progressive (c. 3; cf. IRe 19,9-18 per la seconda vocazione di Elia). Nello spirito della giudicatura è la sua funzione pubblica soprattutto nel periodo confuso delle prime offensive filistee; nello spirito del sacerdozio è la sua missione di consacratore del nuovo re (ISam 10); nello spirito della profezia è la sua critica al potere soprattutto secondo i canoni del *kèrygma* profetico che esigeva coerenza tra culto e vita, tra fede e giustizia: «Jhwh gradisce forse gli olocausti e i sacrifici come obbedire alla sua voce? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è più del grasso degli arieti!» (ISam 15,22). E da quel momento la sua parola sarà solo di giudizio e si trasformerà in silenzio sino alla celebre notte della negromante di Endor quando lo spettro di

Samuele si leverà per pronunziare su Saul e sul suo regno la sentenza definitiva.

Saul è l'altra figura centrale del racconto, tratteggiata con accesi colori e con una buona dose di simpatia umana nonostante la fosca tragedia che lo avvolge. Egli, però, non è l'eroe solitario immaginato nell'omonima tragedia da V. Alfieri. La sua follia lucida, il contrasto non solo maniacale ma politico con Davide, a cui pure è legato da vincoli di simpatia e di parentela, il suo tramonto desolato cercando conforto nella magia, la fine in un abbraccio suicida con la propria spada piantata in terra (ISam 31) non sono, infatti, elementi "patetici" o epici ma prima di tutto teologici, destinati ad illustrare la critica alla monarchia e ad aprire l'orizzonte a Davide.

Ed è proprio in connessione con l'avvento della monarchia, che in lui ha la sua prima e sfortunata attuazione, che Saul riveste un'importanza particolare. Come già si è detto, la nascita della monarchia è rappresentata in ISam secondo due registri opposti e discordanti. Il primo, antimonarchico, è paradossalmente conservatore e nostalgico ed è presente in ISam 8,1-22; 10,17-25; 12; 15. Si tratta di una critica serrata al nuovo istituto, stesa in prospettiva profetica e deuteronomistica ma ancorata al dato storico dell'antica struttura tribale che perdurerà, in forme diverse, anche in epoche successive. La novità monarchica è vista come una velleità del popolo infedele a Dio e stanco del suo regno giusto, è vista come imitazione idolatrica degli altri popoli, retti appunto da regimi monarchici. Samuele ribadisce che Dio è l'unico re d'Israele e l'unico intermediario visibile è il profeta. Rinunziare a questa struttura significa togliere la fiducia a Dio per attribuirla ad un uomo e quindi affidare la garanzia della giustizia ad un individuo dispotico e prepotente. Illuminante in questo senso è la carta dei diritti regali proclamata da Samuele in 8,11-18: in essa risuona continua- mente il pronome personale possessivo di terza persona perché tutto ciò che era della tribù ora è *suo,* del re assoluto, come erano appunto tutti i sovrani d'Oriente. 1 diritti regali in pratica legalizzano ciò che proibivano il nono e il decimo comandamento (Es 20,17): i tre capitoli fondamentali della proprietà tribale, la famiglia, le terre e i prodotti, vengono sottoposti alla depredazione legale del fisco reale e alla fine Israele è descritto come quand'era un popolo schiavo in Egitto e gridava a Dio per essere liberato.

A questa versione si giustappone nel racconto una sequenza di pagine in cui si esalta il nuovo regime come un'innovazione provvidenziale benedetta da Dio (9,1-10,16; 11,1-15; 13; 14). È questo l'orientamento più "laico e progressista" che voleva ridimensionare il potere sacerdotale e religioso e voleva assicurare, attraverso la linea dinastica, una continuità di potere mentre l'unificazione delle tribù sotto un governo centrale rendeva lo stato più solido contro gli assalti ostili soprattutto filistei: «Saul mosse contro tutti i nemici all'intorno e dovunque si volgeva aveva successo. Compì imprese brillanti e liberò Israele dalle mani degli oppressori» (ISam 14,47-48). L'avvento della monarchia segnerebbe, così, un'era di trionfi militari e di libertà (si veda, al riguardo, la salmografia regale: Sal 2; 72; 110). [Politica I]

Al centro del libro c'è naturalmente il terzo "eroe", sulle cui radicali onomastiche *(dwd* si costruiranno preziosismi allegorici già nella Bibbia: pensiamo al *dòdi,* "mio amato", che percorre tutto il Ct e che Is mette in apertura al suo "cantico della vigna" (Is 7,1); pensiamo al numero 14 su cui è distribuita la genealogia di Gesù in Mt, evocazione simbolica del valore numerico delle tre lettere ebraiche di *dwd.* La sua figura dal punto di vista strettamente storico appare in l-2Sam fortemente ridimensionata: pensiamo alle sue miserie morali, sottolineate senza imbarazzo (2Sam 10-12; 24), alle tragedie familiari (Assalonne), allo strapotere di Ioab nei cui confronti il re può solo augurarsi una vendetta postuma (2Sal 19,23; IRe 2,5-6), alla difficile successione e alle faide sanguinose che attraversano tutto il suo regno. Le Cronache sentiranno l'esigenza di purificare questa immagine da tutte queste miserie e ci offriranno un ritratto di Davide molto più agiografico, nello spirito della tradizione successiva.

Infatti, come vedremo, Davide nella teologia entrerà come un "tipo", un

i

modello idealizzato della perfezione e della speranza messianica. Anche la tradizione cristiana lo avvolgerà in una reinterpretazione cristologica (Mt 1,1ss; Lc 1,32-33; 3,31-35; Mc 11,10; 12,35; Gv 13,18-19; At 1,15-20; ecc.). L'arte cristiana lo esalterà in tutti i momenti della sua esistenza: Davide unto da Samuele del Veronese, Davide che suona l'arpa per Saul di Rem- brandt, il Davide perfetto di Michelangelo e di Donatello, il Davide con la testa di Golia del Caravaggio, le infinite miniature sui Salteri... La rilevanza maggiore di questo fondatore della dinastia del regno di Giuda è, perciò, da cercare in sede teologica.

3. TRE GRANDI CANTI - Incastonati nella narrazione di l-2Sam si incontrano tre splendidi carmi che meritano anche per la loro ricchezza spirituale una menzione a parte. Il primo è *il cantico di Anna,* la madre di Samuele (ISam 2,1-10), posto sulle sue labbra a causa del v. 5b («La sterile ha partorito sette volte, la ricca di figli è sfiorita»). In realtà si tratta di un salmo regale di vittoria del re ebraico contro nemici più potenti, da mettere in trittico coi Sal 20 e 21. Il motivo teologico è quello classico del debole vincitore per l'intervento di Dio. Il re, inferiore militarmente ai re idolatri, e la donna sterile riescono a vincere le superpotenze e le rivali feconde, celebrando così la fedeltà di Dio che interviene nella storia umana. Ma la vittoria divina supera anche la storia e si espande oltre il cosmo e lo stesso *seol:* «Jhwh fa morire e fa vivere, scendere allo *seol* e risalire» (v. 6). Che il salmo sia regale è visibilissimo nella finale liturgica quando si aggiunge una giaculatoria per il re-messia (v. 10). Ricordiamo, tra l'altro, che il cantico, opera antologica basata soprattutto sul Salterio, servirà da modello letterario e tematico per il *Magnificat* di Maria.

Sublime è, invece, *Velegia funebre* di Davide *per la morte di Saul e di donata,* «da insegnare ai figli di Giuda» (2Sam 1,19-27; cf. 3,33-34). Sul panorama dei monti di Gelboe, quelli della morte dei due eroi, sull'esultanza frenetica delle "figlie dei filistei" in mezzo alle vie di Gat e di Ascalon, Davide fa scendere il velo delle sue lacrime che tutto annebbia e offusca. Il suo grido angosciato, segnato dal "perché?" delle suppliche, scandisce come un'antifona il carme: «Perché sono caduti gli eroi?» (vv. 19.25.27). Tutta la *ginah* (lamentazione) per il re nemico eppure amato, Saul, è retta da coppie di sostantivi: rugiada e pioggia, sangue e grasso, arco e spada, aquile e leoni. Ma soprattutto risuonano due nomi, Saul e Gionata, spasmodicamente invocati per quattro volte.

C'è, infine, da citare il monumentale e difficile *Sal 18* riedito in *2Sam 22,* vero e proprio *Te Deum* di Davide (l'attribuzione è molto probabile), ode regale di liberazione e di vittoria (una sintesi appare anche in Sal 144,1-11). Basata su una varietà creativa di generi (lamentazione, teofania, professione d'innocenza, ringraziamento, salmo regale), questa lirica contiene squarci poetici e religiosi indimenticabili. Pensiamo a Jhwh rappresentato come il misterioso cavaliere avvolto nel manto nero delle nubi che, cavalcando un cherubino e sprigionando una tempesta, si curva sulle acque oceaniche per raccogliere il suo fedele «facendolo uscire al largo perché gli vuol bene» (vv. 5-20). Pensiamo anche alla simbolica di Dio roccia, roccaforte, rupe, rifugio, scudo, baluardo, forza, liberatore, potenza con cui il salmo si apre (vv. 2-3) o a quella, particolarmente suggestiva, del Dio istruttore militare del suo fedele: «Ha addestrato le mie mani alla battaglia, le mie braccia a tendere l'arco di bronzo» (v. 25). «Questo mirabile canto di vittoria, pur nella sua rudezza, è suscettibile di una trasposizione cristiana. Il sentimento della potenza vittoriosa di cui ci riveste il trionfo del Cristo sul mondo e sulla morte costituisce uno degli elementi essenziali di ogni spiritualità cristiana»

III - LA TEOLOGIA DELLA STORIA - Naturalmente la storiografia deuteronomistica ha una sua precisa prospettiva sotto cui legge ogni evento e ogni documento ricevuto dalla tradizione. Tre sono le guide teologiche che reggono questa ermeneutica della storia: la promessa-alleanza con Davide, l'elezione dell'ultimo, il giudizio sul peccato. Cerchiamo ora di definire questi tre nodi ermeneutici attraverso alcune pagine emblematiche.

1. L'ALLEANZA "MESSIANICA" CON LA "CASA" DAVIDICA - Il testo fonda- mentale è il celebre oracolo di Natan registrato in 2Sam 7 ed elaborato poeticamente anche dal Sal 89 (difficile è deciderne la mutua correlazione o l'eventuale dipendenza da una fonte preesistente). Al desiderio di Davide di possedere un tempio nella capitale appena costituita, Gerusalemme, così da avere come cittadino del suo regno anche Jhwh, Natan oppone l'inattesa scelta di Dio. Il Signore più che essere inquadrato nello spazio sacro della "casa" del tempio *(bajit)* preferisce essere presente nella realtà che più aderisce all'uomo, cioè la storia, espressa nella "casa" dinastica *(bajit)* di Davide:
«Te Jhwh farà grande, poiché una casa farà a te Jhwh» (v. 11). Si ha qui la configurazione di due grandi cardini della teologia biblica.

Il primo ne definisce strutturalmente una delle qualità fondamentali: la rivelazione biblica conosce come campo privilegiato la storia e l'esistenza dell'uomo. Il secondo è, invece, quello messianico. L'oracolo di Natan, che annunzia una presenza speciale di Dio nel casato di Davide, costituisce il testo-base della speranza messianica regale. Nell'interno di quel filo dinastico, spesso contorto e oscuro, si intravede la promessa di un "figlio di Davide" perfetto, che sia veramente "Emmanuele", "Dio con noi", presenza suprema di Dio e della sua parola nella storia.

In questa luce il testo di 2Sam 7 si proietta su molte pagine bibliche a partire proprio dal ritratto davidico di 2Sam. Il motivo appare nel "testamento di Davide" di 2Sam 23: «È stabile la mia *casa* davanti a Dio perché egli ha stabilito con me un'alleanza eterna, in tutto regolata e garantita» (v. 5). È celebrato da tutto "il libro dell'Emmanuele" di Is 7-11, ha una riformulazione in Ger 23,5-6 (= 33,15; cf. Zc 3,8; 6,12) e una ripresa in Ger 33,20-22 ove sono evocate anche le alleanze cosmica (Gen 9) e abramitica (Gen 15,5; 17; 22,17). Il motivo riappare nel Secondo Isaia (55,3) ed è caro anche al Cronista (2Cr 13,5; 21,7) e, come si è detto, al Sal 89. Sarà questa pagina a sostenere Israele anche nei momenti tenebrosi: il "consacrato" di Dio è l'erede della promessa divina, una promessa che non può spegnersi perché nasce da Dio e si può attuare anche attraverso vie inattese (Sal 132). Con la fine della dinastia davidica nel 586 a.C. si apre, allora, un nuovo orizzonte per l'oracolo di Natan: la genealogia del messia Davide non sarà più necessariamente biologica e dinastica ma spirituale e teologica. [Alleanza II, 5; Messianismo IH, 2]

2. L'ELEZIONE DELL'ULTIMO - Le strane scelte di Dio che privilegiano il debole, il minore, la sterile, il povero sono una costante all'interno dell'intera Bibbia naturalmente sino all'approdo neotestamentario: «Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto nel mondo ciò che è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre al nulla le cose che sono» (ICor 1,27-28). Questa impostazione è particolarmente cara alla teologia deuteronomistica che la usa quasi come un sottile filo teologico per l'intera sua opera (Gdc, Gs, l-2Sam, l-2Re). Emblematica in questo senso è la pagina del duello tra Davide e Golia (ISam 17,40-51) che, nella sua vigorosa sceneggiatura, sembra proprio essere la dimostrazione simbolica della tesi.

Guerriero di fronte a pastore, violento di fronte a piccolo (v. 42), ideale umano ed ideale divino si confrontano in questa scena esemplare. Il discorso, contenuto nei vv. 45-47, è una professione di fede che rende Dio alleato invincibile dell'uomo. Alle tre armi del filisteo spada, lancia, asta si contrappone la realtà del Signore espressa attraverso i suoi tre nomi, il Nome per eccellenza (Jhwh) e i suoi due titoli antichi più famosi, "Signore degli eserciti" e "Signore delle schiere d'Israele" (v. 45). Da quel momento dietro Davide si erge il Signore che diventa il vero arbitro della lotta (v. 47).

Ma questo tema è rintracciabile molto spesso. Pensiamo al contrasto iniziale di ISam, quello tra Anna, la sterile, e l'orgogliosa Peninna, la feconda. Pensiamo al citato cantico di Anna (ISam 2) che è retto proprio dal tema della potenza del Signore che nelle sue scelte predilige il debole e l'umile. Ma soprattutto

pensiamo all'opposizione Davide-Saul. Il secondo è «alto e bello; non c'era nessuno più bello di lui tra gli israeliti, superava dalla spalla in su chiunque altro del popolo» (ISam 9,2). Il primo, invece, è piccolo e dimenticato persino da suo padre. Significativo è, infatti, il racconto di ISam 16, 1-13 allorché davanti a Samuele Iesse fa scorrere i suoi figli maggiori. Ma «il Signore disse a Samuele: "Non guardare all'aspetto né all'imponenza della statura. Io l'ho scartato, perché io non guardo ciò che guarda l'uomo; l'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore"» (v. 7). Ed anche nel contrasto bellico tra Davide "partigiano" nel deserto di Giuda e l'armata di Saul l'accento va sempre sulla bontà e sulla magnanimità del primo (ISam 23-24). Anche quando Davide avrà raggiunto il livello supremo della regalità, il narratore sarà sempre attento a sottolinearne la debolezza, persino il peccato per mettere in luce il primato di Dio che può usare anche strumenti imperfetti per la realizzazione del suo progetto.

In questo modo si profila un altro tema teologico che ora svilupperemo. Ma al suo interno ancora una volta appare lo schema dell'elezione del debole: la vittima Uria, colpito dalla prevaricazione del potere di Davide, non cade dimenticata, perché la voce di Dio attraverso il profeta Natan gli rende soddisfazione e giustizia. Ma questo appare più nettamente nella breve analisi che ora faremo di ISam 11-12.

3. IL GIUDIZIO SUL PECCATO - Origene aveva scritto che il volto di Davide era irradiato di luce come quello di Mosè, ma che questa luminosità era attraversata da striature d'ombra, cioè dal peccato. Certo, anche Saul è ben presto posto sotto il segno del peccato (ISam 15). Ma è curioso che la narrazione di l-2Sam insista tanto nel presentare la vita di Davide come percorsa dal peccato. Infatti la sua storia di re è circondata, in inclusione, da due grandi quadri di peccato.

Il primo è quello dei cc. 11-12, costruiti abilmente a livello letterario in nove scenette recitate sempre da due attori (11,1-5: Davide e Betsabea; 11,6-13: Davide e Uria; 11,14-17: Davide e Ioab; 11,18-25: Davide e Ioab; 11,26-27: Davide e Betsabea; 12,1-14: Davide e Natan; 12,15-16: Davide e Dio; 12,17-23: Davide e i ministri; 12,24-25: Davide e Betsabea). Il peccato di adulterio con Betsabea e dell'assassinio di Uria, giustificato dal potere, è sotto il giudizio di Dio che si schiera sempre dalla parte della giustizia violata: «Ciò che Davide aveva fatto era male agli occhi del Signore» (11,27). Nel silenzio complice e adulatorio dei sudditi si leva accusatrice la voce della profezia che adotta il noto metodo del coinvolgimento del peccatore in un caso esterno che, alla fine, si rivela invece strettamente personale: da spettatore che condanna, il peccatore diventa l'autocondannato. È il caso della stupenda parabola del povero e della "pecorella piccina" (12,1-4). Nel forte grido: «Sei tu quell'uomo!» si cela l'implacabile denunzia di Dio sulle ingiustizie dei potenti.

Chi giudica, allora, è Dio stesso che è anche la parte civile, perché non è solo Uria il colpito ma il Signore stesso, difensore dei deboli. La condanna è formulata secondo il canone della giustizia del taglione: «Hai colpito di spada, la spada non si allontanerà mai dalla tua casa. Hai preso in moglie la moglie altrui, prenderò le tue mogli sotto i tuoi occhi per darle a un tuo parente stretto» (12,9-11). Davide, ricondotto alla sincerità della coscienza, si apre a Dio nella confessione: «Ho peccato contro Jhwh» (12,13; cf. Sal 51). Ma Dio, pur perdonando la colpa, dev'essere il garante della giustizia e quindi deve dar corso alla pena: Davide sarà punito come padre perdendo il figlio avuto da Betsabea. La morte del figlio nella visione veterotestamentaria diventa quasi il simbolo della morte del re peccatore proprio nella sua stessa carne. Ma la nascita di Salomone sarà segno della "rinascita" di Davide e del suo ritorno alla comunione con Dio e con la sua giustizia.

SANTITÀ

L'idea di "santità" si trova presente in tutte le religioni, anche se con

accentuazioni e prospettive diverse. Nel mondo semitico, e in particolare in quello cananeo, la santità esprime, anzitutto e fondamentalmente, la nozione di una misteriosa potenza che è connessa con il mondo divino ed è anche inerente a particolari persone, istituzioni ed oggetti. Da questa potenza scaturisce, come secondo elemento caratterizzante, il concetto di separazione: ciò che è santo deve essere separato dal profano perché possa conservare la propria specificità e, al tempo stesso, perché il profano non sia investito dalla pericolosa energia del santo. La santità appare dunque come un valore estremamente complesso che implica le nozioni di "sacro" e di "purità" e si trova connesso special- mente con il mondo del culto.

Israele, pur avendo assunto la terminologia cananea relativa alla santità, ha operato una profonda reinterpretazione di questa concezione, così che i termini "santo", "santità", "santificare" (tutti derivati dalla radice semitica *qds)* sono divenuti tra i più caratteristici e significativi della rivelazione biblica.

I - LA SANTITÀ NELL'AT — Effettivamente in tutto AT "santo" è un termine che può essere applicato in modo assoluto e totale unicamente al Signore (Jhwh), A Dio dell'AT esodo e dell'alleanza, in quanto designa la dimensione ineffabile del suo mistero. L'estensione del termine a Israele, al tempio, a Sion, agli oggetti cultuali, compresa alla luce di questo dato fondamentale della fede di Israele (solo il Signore è il Santo!), permette di cogliere il mistero di Dio come amore che si comunica facendosi continuamente "presenza" di salvezza nella storia del suo popolo.

1. SANTO, SANTO, SANTO IL SIGNORE! - Il significato specifico che il termine "santo" assume nella rivelazione biblica dell'AT appare in modo emblematico in Os 11,9: «Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo, sono il santo in mezzo a te e perciò non verrò nella mia ira». Come risulta dal parallelismo, "santo" indica qui il Signore in quanto Dio e non uomo, dunque nel mistero più intimo della sua essenza (cf. Ab 3,3; in Am 4,2 il Signore giura per la sua "santità", cioè per se stesso). Per Osea la santità di Dio consiste nel suo stesso amore: amore di padre che libera il suo figlio dall'Egitto e gli insegna a camminare (cf. Os 11,1 -4), amore di sposo che perdona e rinnova la sua sposa, perché possa vivere nell'esperienza della sua salvezza e, quindi, nella comunione della sua alleanza (cf. Os 2,16.21-25). In questo contesto la "santità" divina appare come la fonte della perenne misericordia che rinnova e trasforma la vita di Israele quale popolo dell'esodo e dell'alleanza.

Nello stesso orizzonte si situa la singolare esperienza profetica di A Isaia, quale ci è descritta in Is 6,1-11. Il Signore è "santo, santo, santo" (Is 6,3), il che significa che la "santità" costituisce la dimensione tipica e assoluta del suo essere. Questa dimensione intima della sua natura si manifesta sulla terra come "gloria", come potenza d'amore che opera la salvezza. Il Signore santo è, infatti, il re (Is 6,1.5), colui che apre al suo popolo la via che conduce alla comunione di vita con lui. Se l'uomo peccatore incontrando il Dio santo viene a trovarsi in una condizione di morte, Isaia diventa un segno profetico che la santità di Dio si rapporta all'uomo non come energia che distrugge, ma come amore che salva perdonando e chiamando per una missione di salvezza. Questa dimensione salvifica della santità di Dio è sottolineata dall'espressione "santo di Israele" coniata da Isaia stesso e presente solo nel libro che porta il suo nome e nei testi che da esso dipendono (cf. Is 1,4; 10,20; 12,6; 30,11-12; 43,3.14; 49,7; 60,14; 2Re 19,22; Ger 50,29). Se 'santo' indica Dio in quanto Dio, e dunque nella sua radicale distinzione dall'uomo e da ogni realtà creata, l'espressione "santo di Israele" mette in luce, in profonda sintonia con tutta la tradizione dell'esodo e dell'alleanza, il mistero di Jhwh che, proprio in quanto Dio, si comunica e si manifesta all'uomo per renderlo partecipe della sua vita e, in qualche modo, del suo stesso essere. Il Signore, in quanto "santo d'Israele", è fuoco che purifica il suo popolo da ogni impurità, è potenza che realizza il giudizio contro ogni infedeltà (cf. Is 10,16); egli, però, è soprattutto mistero d'amore e di grazia che

i

infonde fiducia e speranza a quanti si aprono a lui (cf. Is 30,15). Questo aspetto troverà uno sviluppo grandioso nel Deutero-Isaia, per il quale il santo d'Israele è l'unico Dio, l'unico salvatore che realizza il nuovo esodo (cf. Is 43,3-5.16-21); è il "creatore" del suo popolo, colui che ama con amore fedele e tenerezza sponsale (cf. Is 54,4-10), colui che con il suo perdono misericordioso dischiude il cammino del vero esodo nella gioia e nella pace (cf. Is 55,5-12a).
Questo significato profondo, che il termine "santo" acquisisce nella fede dell'AT, non è solo testimoniato dai profeti. Essi, anzi, si richiamano, approfondendola, alla tradizione liturgica, dalla quale Israele era guidato ad attualizzare l'evento salvifico dell'esodo in una vita di autentica comunione con il suo Dio. Di questa tradizione abbiamo una preziosa testimonianza nel Sal 99 dove la triplice confessione di Jhwh santo (vv. 3.5.9) viene fondata e illuminata da vari temi tra loro convergenti: la regalità salvifica del Signore, che si manifesta in Sion e sopra tutti i popoli (w. 1-2); la guida di Israele nella via del diritto e della giustizia (v. 4; cf. Is 5,7); la rivelazione, che si esprime particolarmente nel culto, nell'obbedienza alla "parola" e nell'esperienza del perdono divino (vv. 6-8; il v. 8bc viene così tradotto da M. Dahood: «Diventasti per essi il Dio che perdona, colui che li purificava dai loro misfatti»).

Richiamandosi alla tradizione liturgica e a quella profetica a lui anteriore, A Ezechiele, dopo la caduta di Gerusalemme del 586, incoraggia gli esuli annunciando che Jhwh "santificherà" il suo popolo, mostrerà cioè la sua santità prendendo il suo popolo dalle genti e riconducendolo sulla sua terra (Ez 36,23-24). L'opera, con cui Dio rivelerà la "santità" della sua presenza salvifica, raggiunge il culmine nella profonda trasformazione qui annunciata. Richiamandosi, infatti, alla promessa della nuova alleanza di Ger 31,31-34, Ezechiele parla del Signore che purifica il suo popolo dandogli un cuore nuovo e uno spirito nuovo. Si tratta dello stesso Spirito di Dio grazie al quale Israele potrà vivere, in modo "nuovo", nella comunione vitale col Signore, come è attestato dalla cosiddetta formula dell'alleanza: «Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio» (Ez 36,28).

La confessione del Dio santo, dunque, orienta la fede verso la dimensione più intima e ineffabile del mistero divino e al tempo stesso scopre, proprio in questa dimensione "nascosta" dell'essere di Dio, il senso ultimo della rivelazione del Signore e quindi della sua presenza salvifica, che rende la vita del suo popolo un cammino progressivo nell'ambito dell'esodo e dell'alleanza.

2. IL POPOLO SANTO DEL SIGNORE - Il fatto che il termine 'santo', divenuto caratteristico per indicare il mistero di Dio nell'ineffabilità della sua trascendenza, sia applicato a Israele in quanto "popolo del Signore" costituisce forse la testimonianza più suggestiva della grandezza raggiunta dalla fede nell'AT. Ciò avviene precisamente nella riflessione teologico-spirituale della scuola deuteronomica. «Tu sei un popolo santo per il Signore tuo Dio» è la coraggiosa affermazione che incontriamo in alcuni passi nevralgici del Deuteronomio (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). La santità di Israele può essere intesa unicamente come partecipazione alla santità divina, dunque al suo essere, alla sua vita, al suo amore. Ciò risulta in primo luogo dal fatto che la santità del popolo è vista come frutto dell'elezione divina che mirava a rendere Israele "proprietà personale" (*seguitati*) del Signore e, come tale, intimamente unito e vitalmente orientato alla sua persona. A sua volta l'elezione non è dovuta a particolari meriti antecedenti di Israele, al contrario scaturisce unicamente dall'amore di Jhwh e dalla fedeltà perenne alle sue promesse (cf. Dt 7,6-7). Ne segue che Israele non potrebbe mai affermare di essere il popolo santo di Jhwh, se prima il Signore stesso non lo avesse reso tale per pura grazia e non gli avesse quindi rivelato, mediante la sua parola, la nuova identità che gli è stata comunicata (cf. Dt 26,18-19).

In secondo luogo la "santità" di Israele è intimamente connessa al fatto che egli è A "popolo del Signore", cioè alla formula dell'alleanza con la quale la teologia del Deuteronomio vuole riproporre in tutta la sua ricchezza la realtà

della comunione di vita che unisce Israele al suo Dio. Questo dato, che risale alla stessa tradizione patriarcale e perciò è da ritenersi il cuore di tutta la rivelazione, mediante la formula dell'alleanza si trova intimamente connesso con l'immagine filiale e l'immagine sponsale (cf. Os 2,1.21-25). Effettivamente in Dt 14,2 l'affermazione che Israele è "popolo santo per il Signore" è preceduta dalla solenne dichiarazione secondo cui tutti gli israeliti sono "figli" del Signore loro Dio (Dt 14,1). La comunione con il Signore nell'esperienza del suo amore sponsale, implicita forse nel Deuteronomio in virtù dell'appello che il libro rivolge ad Israele perché "si unisca" al suo Dio (cf. Dt 4,4; 10,20; 11,22; 13,5; 30,20; cf. Gs 22,5; 23,8; 2Re 18,6), è presentata esplicitamente da un anonimo profeta postesilico come dono del Signore che rinnova il suo popolo perché sia "verginalmente" santo (Is 62,4-5.12).

In quanto partecipazione alla vita e alla famiglia di Dio, la santità comunicata al popolo assume necessariamente una connotazione esistenziale e, quindi, obbligante. Israele dovrà esprimere in tutte le sue vie la propria identità di popolo santo del Signore. Sotto questo profilo è significativo che l'affermazione della santità del popolo di Dio sia connessa dal Deuteronomio all'impegno che incombe su Israele di camminare "nelle vie del suo Dio" osservando la sua legge (Dt 26,17-19; cf. Dt 7,6.9). La vita morale appare, in questo contesto, come frutto che scaturisce dalla condizione nella quale Israele è stato posto dal Dio dell'esodo e dell'alleanza, in definitiva è espressione della santità stessa di Dio, come viene affermato categoricamente dalla "legge di santità": «Siate santi perché io, Jhwh vostro Dio, sono santo» (Lv 19,2) [A Levitico; Legge I, 4],

In questa prospettiva, dopo l'annuncio che il Dio santo porrà il suo "spirito" nell'intimo del suo popolo (Ez 36,27), il peccato apparirà come una ribellione che contrista il "santo spirito" del Signore (Is 63,10). Analogamente l'esperienza del perdono si configurerà come incontro con l'amore fedele e misericordioso del Signore che, nella sua tenerezza, non priva il peccatore pentito del suo "spirito di santità" (cf. Sal 51,13).

3. I "SEGNI" DELLA SANTITÀ DIVINA - Nella luce della santità divina, partecipata per grazia a Israele, emergono in modo speciale alcuni segni permanenti dai quali il popolo dell'AT è orientato alla fede nel Dio santo.

Tra questi, nell'ambito delle persone, figura in primo luogo il sacerdote, segno della santità del Signore che santifica tutto il popolo e lo chiama al banchetto sacrificale della piena comunione (cf. Lv 21,6-8). Questa funzione simbolica del sacerdozio appare in modo paradigmatico, dopo l'esilio, nel sommo sacerdote che porta sul capo una lamina d'oro con l'incisione "santo per il Signore" e così può invocare efficacemente il perdono e il favore del Dio santo su tutto il popolo (cf. Es 28,36-38). Anche il nazireo, che si impegnava con voto a un tenore rigoroso di vita (un voto che durava tutta la vita nella tradizione antica e reso temporaneo nella legislazione sacerdotale post-esilica), era un dono di Jhwh nel quale rifulgeva la potenza della santità divina a favore del suo popolo (cf. Gen 49,26; Dt 33,16; Gde 13, 5-7.14; 16,17; ISam 1,11; Nm 6,5-8).

Il termine "santo" è ancora attribuito a determinati oggetti attinenti all'ambito cultuale. Se qui appare più evidente l'influsso cananeo, occorre però sottolineare che la "santità" non è predicata come una potenza incontrollabile che risiede in tali oggetti, ma unicamente in quanto essi, destinati al culto di Jhwh, diventano un segno o un memoriale della santità divina operante salvificamente per il suo popolo. Così l'arca è santa perché è il simbolo della presenza di Jhwh che parla a Mosè e, per suo mezzo, a tutto il popolo (Es 25,10-22; ISam 6,20; cf. Sal 99 che suppone la simbologia dell'arca dell'alleanza). Santo è il tempio perché in esso si esprime la presenza salvifica del Signore (Es 25,8; Sal 11,4; Ab 2,20) che dona la sua benedizione (Sal 118,26), la sua parola (Sal 60,8) e il suo aiuto (Sal 20,3), ascoltando ed esaudendo la preghiera del suo popolo (cf. IRe 8,30-40). Sante sono le offerte sacrificali (cf. Lv 6s; 8,3 lss; 14,13) perché il sacrificio, nelle sue molteplici forme, è segno dell'uomo che, accogliendo il dono divino della riconciliazione, giunge alla comunione con il Signore (e in questo modo si situa

nel dinamismo autentico dell'esodo: cf. Es 19,4). Sante, anche se a diverso titolo, sono le suppellettili del tempio, in modo particolare l'altare (cf. Es 29,36ss) e i vari oggetti adibiti per il culto. Benché il tardo giudaismo non abbia sempre evitato il pericolo di una comprensione materializzata (cf. Mt 23,17.19), tuttavia i testi biblici offrono una legislazione e testimoniano una prassi linguistica che colgono nel culto, e in ciò che esso comporta, i segni che orientano la fede di Israele all'esperienza del Dio santo e, al tempo stesso, rammentano al popolo le esigenze vitali che scaturiscono dall'alleanza con il suo Dio (cf. Gs 24,19-20). Tale dimensione simbolica è confermata esemplarmente dal Deutero-Zaccaria, per il quale nei tempi messianici anche le realtà più semplici della vita quotidiana saranno avvolte dalla salvezza divina e perciò potranno insignirsi della scritta riservata al sommo sacerdote: «Santo per il Signore» (Zc 14,20-21).

La santità, infine, è attribuita al tempo della festa in quanto rappresenta l'oggi" nel quale il Signore convoca il suo popolo e questo, nella celebrazione, rinnova il memoriale dell'esodo per attualizzarlo nella propria vita di fede e di fedeltà all'alleanza (cf. Dt 29,3). In modo particolare viene chiamato santo il sabato (cf. Is 58,13) dato che è il giorno in cui Israele sperimenta che il Signore è colui che lo santifica (Ez 20,12.20) e lo rende partecipe del suo stesso "riposo" (Es 20,8-11; 31,8-17).

La dimensione di impegno esistenziale, che la festa presenta in quanto tempo "santo", trova la sua massima espressione ideale nel giubileo, quando la proclamazione dell'anno santo coincide con l'annuncio della "liberazione" per tutti gli abitanti del paese (cf. Lv 25,10). Il tempo santo è, in definitiva, il giorno nel quale si realizza l'esodo salvifico del Signore e si rinnova la comunione con lui, Dio vivente, nell'esperienza del suo amore e della sua misericordia (cf. Is 61,10-11).

Il - LA SANTITÀ NEL NT — Il NT accoglie dalla fede veterotestamentaria la nozione di santità e ad essa conferisce una particolare intensità di significato. Tale intensità ha la sua origine nella fede pasquale della chiesa e nell'esperienza del Dio unico, che in Gesù si rivela nella sua ricchezza ineffabile di Padre, Figlio e Spirito Santo. Di qui il carattere eminentemente personale della santità divina che dal mistero della vita trinitaria si comunica, come salvezza, agli uomini.

1. IL VOLTO DEL DIO TRE VOLTE SANTO - La santità di Dio è continuamente supposta dagli scritti del NT. Ci sono però alcune affermazioni esplicite particolarmente significative. In un inno liturgico dell'Apocalisse [III] si riecheggia il trisagio di Isaia unendo il tema della santità divina a quello dell'onnipotenza salvifica (Ap 4,8). La santità e l'onnipotenza di Dio sono termini che si illuminano reciprocamente (cf. Lc 1,49), per divenire gioiosa esperienza nel popolo che accoglie la rivelazione del Dio dell'esodo, «Colui che era, che è e che viene». Poiché il vero esodo è quello compiuto da Gesù (Lc 9,31), Dio è il "Padre santo" (Gv 17,11) che rivela la sua gloria nella croce e risurrezione del proprio Figlio. In Gv 12 le numerose allusioni ai temi salienti di Is 6 permettono di affermare che per il quarto evangelista la santità di Dio si manifesta pienamente nell'"esaltazione" del Figlio, cioè nella sua morte e risurrezione. La gloria di Dio riempie tutta la terra perché Gesù «esaltato... attira tutti a sé» (Gv 12,32). La santità di Dio è dunque intimamente connessa con il suo immenso amore (Gv 3,16) quale si rivela nell'amore di Gesù (Gv 13,1) che dona la propria vita, perché tutti abbiano la vita in abbondanza (Gv 10,10) [Giovanni, Vangelo].

Sotto questo profilo la santità di Dio si presenta come il fondamento ultimo della vocazione dei cristiani e la motivazione della loro vita rinnovata (cf. lPt 1,15-16). A questa realtà salvifica si riferisce la prima domanda della preghiera insegnata da Gesù: «Sia santificato il tuo nome». Con essa, infatti, si chiede a Dio che manifesti la sua santità, comunicando la salvezza realizzata dal Figlio, rendendo quindi gli uomini partecipi del suo amore, della sua vita, del suo Spirito [Preghiera I, 8].

La santità di Dio, nel NT, appartiene in modo totale a Gesù. Egli è santo

perché è, a un titolo unico, Figlio di Dio (cf. Lc 1,35) e perciò partecipa della vita del Padre. Essendo "il santo di Dio", egli possiede lo Spirito Santo di Dio ed è il datore di questo Spirito che vince le potenze del male (cf. Lc 4,34; Mc 1,24). Nella tradizione giovannea l'espressione "il santo di Dio" mette in evidenza che Gesù riceve gli stessi attributi di Dio (cf. Gv 6,69; Ap 3,7 con 6,10), ha parole di vita eterna in quanto rivela il Padre (Gv 6,68; cf. Gv 1,18; 14,9.20) e dona l'unzione dello Spirito Santo (lGv 2,20). Partecipando in quanto Figlio alla santità del Padre, Gesù si manifesta con la sua vita "il santo servo" (At 3,14; 4,27.30), colui che porta a compimento la missione del "servo di Jhwh", offrendo la propria vita in sacrificio di salvezza e di riconciliazione (cf. Is 53,10; lPt 1,18) a favore di tutti gli uomini (cf. Is 42,1-4; 49,1-6; Rm 3,21-24; At 4,10-12). La santità personale di Gesù si manifesta nella santità della sua redenzione: egli santifica se stesso (accoglie nella sua esistenza umana la santità del Padre) perché tutti i credenti in lui siano resi partecipi della santità e della gloria di Dio (cf. Gv 17,19.22). Quest'opera salvifica di Gesù raggiunge il culmine nella risurrezione quando egli è «costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santificazione» (Rm 1,4). Con la sua risurrezione Gesù è raggiunto, anche nella propria natura umana, dalla pienezza dello Spirito Santo e riceve da Dio la potenza di effondere lo Spirito fonte di ogni santificazione (cf. Gv 7,37-39). Nella sua condizione gloriosa di risorto Gesù può essere definito «colui che santifica», e a loro volta i credenti in lui, in quanto ricevono il suo Spirito, sono i "santificati", coloro che Dio ha introdotto nella propria vita (cf. Eb 2,10-11).

Riferito a Dio, il termine "santo" viene usato dal NT per designare soprattutto lo Spirito Santo. Egli è all'origine della nascita redentrice di Gesù (Mt 1,18; Lc 1,35) e della sua missione di salvezza (Mt 3,13). L'effusione dello Spirito su Gesù, al momento del battesimo, significa che questi è mandato da Dio per formare un'umanità nuova, liberata dalla forza del male. A questo significato è particolarmente attento Luca, nel cui Vangelo il battesimo di Gesù rimanda alla Pentecoste, quando lo Spirito riempie tutti della sua presenza e inaugura la missione della chiesa (cf. At 2,3-4). Promesso nell'AT quale dono caratteristico della nuova alleanza (cf. Ez 36,24-28, da leggere nella luce di Ger 31,31-34), lo Spirito costituisce la grande esperienza di salvezza nella quale vive con gioia e operosità la chiesa del NT. L'aggettivo "santo", applicato allo Spirito, vuole proprio sottolineare che egli è colui che realizza la santità divina nel popolo della nuova alleanza, in quanto comunica la vita del Padre e del Figlio. Effettivamente mediante lo Spirito l'amore di Dio è effuso nel cuore dei credenti (Rm 5,5), che ricevono così il dono della dignità filiale (Rm 8,14) e sono introdotti nella "verità", cioè nella /rivelazione del Padre operata da Gesù (cf. Gv 16,13; 17,3). È ancora lo Spirito che abilita il battezzato a testimoniare la santità di Dio mediante la carità e i diversi carismi che egli distribuisce per l'utilità comune (ICor 12,4-11), così che la chiesa possa edificare se stessa nell'amore (Ef 4,15-16.30). Infine lo Spirito, ricevuto al presente come caparra, è garanzia della risurrezione futura dei redenti, quando saranno resi pienamente conformi al Cristo risorto (cf. Rm 8,11) e la loro dignità di figli di Dio giungerà al suo definitivo compimento (Rm 8,23; Fil 3,20-21; lGv 3,1-2). Nella luce di questa fede del NT si comprende il detto di Gesù circa il peccato contro Io Spirito Santo (Mt 12,31s). Chi dopo la Pentecoste, e quindi nell'economia della nuova alleanza, si chiude responsabilmente al dono dello Spirito, rifiuta l'unica salvezza di Cristo che il Padre offre agli uomini (cf. Eb 10,29). In definitiva anche queste parole testimoniano la fede della chiesa primitiva per la quale il dono dello Spirito era intimamente connesso al perdono dei peccati (cf. At 2,38-39; Gv 20,22-23) e chiunque lo avesse accolto, mediante la fede in Gesù, veniva inserito nella comunità della nuova alleanza, nel popolo di coloro che sono stati santificati dal "sangue dell'alleanza" (Eb 10,29).

2. LA CHIESA "SANTA" DEL SIGNORE - Secondo la fede dell'AT Dio comunicava al suo popolo la propria santità. Questo sublime annuncio pervade di nuova luce sfolgorante tutto il NT. La chiesa, in quanto comunità della

nuova alleanza, è il popolo santo e sacerdotale chiamato a proclamare le meraviglie del suo Dio (cf. lPt 2,9-10, dove si fondono le tradizioni liturgico-profetiche di Es 19,5-6; Is 43,20-21 e Os 2,25); essa è perciò la famiglia di coloro che per vocazione sono santi (Rm 1,7; ICor 1,2) e quindi realizzano in tutta la loro esistenza quella santità che per l'AT si esprimeva in modo emblematico nell'assemblea convocata alla presenza di Jhwh (cf. Es 12,16; Lv 23,2-3). Secondo il testo suggestivo di Ef 5,27 la chiesa è la sposa "santa e immacolata" che Cristo, nel suo amore, libera da ogni macchia (e dunque la rende "vergine", nel senso di Is 62,4-5) e rinnova nella giovinezza della fede e della carità.

La santità della chiesa si manifesta in tutti i suoi membri, anch'essi "santi e immacolati" (Ef 1,4) perché partecipi della risurrezione di Cristo (Rm 6,4) e a questo titolo figli di Dio (Lc 20,36). Qui è possibile cogliere la profondità che la nozione di santità ha raggiunto nel NT. Gesù, con la sua risurrezione, è pienamente partecipe della vita e della santità di Dio; allo stesso modo anche i battezzati sono santi in quanto partecipano della risurrezione di Cristo, hanno lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù (Rm 8,11). La santità dei battezzati, pertanto, è un dono di Dio, «che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del suo Figlio diletto» (Col 1,13). Essa, a questo livello, non designa tanto una meta da raggiungere, quanto piuttosto una condizione di esistenza nella quale i credenti sono posti dalla grazia salvifica di Dio, quale è apparsa nel Signore Gesù e nell'opera dello Spirito Santo (cf. ICor 6,11). Ne segue che il battezzato, pur essendo in questo mondo, non è più di questo mondo (Gv 17,14): egli appartiene alla nuova creazione che ha avuto inizio nella risurrezione del Cristo. Effettivamente lo Spirito Santo unisce il battezzato al Signore risorto, trasfigurandolo nella sua immagine gloriosa (cf. 2Cor 3,18), così che questi può fare propria l'affermazione di s. Paolo: «Cristo vive in me» (Gal 2,20). Partecipi della risurrezione di Gesù, anche i cristiani sono ricolmi della presenza del Dio santo e ad essi può attribuirsi il significato spirituale del tempio dell'AT, proprio nel senso pasquale con cui Gesù lo attribuì a se stesso (cf. Gv 2,19-22). Effettivamente i battezzati sono "tempio santo del Signore" (Ef 2,21), "tempio del Dio vivente" (2Cor 6,16; ICor 3,16-17), "tempio dello Spirito" che dimora in essi (ICor 6,19).

In quanto raggiunto dalla santità di Dio, il discepolo di Gesù vive dello Spirito ed esprime la novità della sua vita lasciandosi guidare dallo stesso Spirito e manifestando il frutto della sua presenza santificatrice (cf. Gal 5,18.22). La santità costituisce, in questa ottica, il fondamento dell'impegno morale del battezzato: la vita nuova della risurrezione si manifesta nell'esistenza quotidiana con tutta la sua energia vivificante e trasforma ì "santificati" a immagine del Creatore (cf. Col 3,1-15). La morale del cristiano è perciò morale della nuova alleanza, della risurrezione, dello Spirito! Solo in questa luce è possibile situare evangelicamente gli imperativi che esigono dall'uomo di essere perfetto come è perfetto il Padre celeste (Mt 5,48), di essere imitatore di Dio quale figlio carissimo (Ef 5.1), di amare con lo stesso amore di Cristo (Gv 13,34-35; 15,12-13; cf. Rm 15,7; Ef 5,2.25; Col 3,13; Fil 2,5). Ciò che è impossibile all'uomo Dio lo compie con la potenza del suo Spirito, avendoci «santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo» (Eb 10,10).

Questo è il motivo per cui i termini sacrificali dell'AT non solo furono spiritualizzati e riferiti all'offerta che Gesù aveva fatto di se stesso, ma vennero anche riferiti all'esistenza santa dei cristiani. Essi infatti mediante la carità sono abilitati dallo Spirito ad offrire se stessi «come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (Rm 12,1). S. Paolo annuncia il vangelo tra i pagani allo scopo che essi, mediante la loro vita nuova, diventino «un'offerta gradita, santificata dallo Spirito» (Rm 15,16). Come per Gesù (cf. Eb 10,1-10), così anche per il cristiano l'amore, che si compie nell'offerta di se stesso per i fratelli, diventa epifania continua della santità salvifica di Dio, testimonianza profetica della risurrezione di Cristo già operante nella chiesa (cf. Gv 13,35; Gal 5,6 e 6,15). [Sacerdozio II]

La chiesa, però, possiede su questa terra solo le primizie dello Spirito e soltanto nella vita futura si attuerà la piena partecipazione alla risurrezione di Cristo. L'esistenza cristiana, perciò, rimane caratterizzata dalla lotta, dalla prova, dall'ascesi.

In questa condizione di "già" (santo) e "non ancora" (totalmente santificato) il credente porta a compimento, nella docilità allo Spirito, la propria "santificazione" (2Cor 7.1) crescendo di fede in fede (Rm 1,17), tendendo alla perfezione (2Cor 13,11), in una parola aprendosi sempre di più all'amore del Santo che lo santifica.

III - LA CITTÀ SANTA DEL FUTURO — Già l'AT, quando giunse alla fede nella risurrezione (cf. Dn 12,1-3), rilesse le pagine della propria fede in una luce nuova. L'uomo, formato dalla sapienza santa di Dio (cf. Sap 9,1-2 e 7,22), è stato creato a immagine della natura divina (cf. Gen 1,26) per l'immortalità (Sap 2,23). La santità divina partecipata è dunque il fondamento della risurrezione: Dio non lascerà che il suo santo veda la corruzione (Sal 16,10).

La fede pasquale del NT porta a cogliere in maniera ancora più forte l'intimo nesso tra santità e risurrezione. Nella risurrezione di Cristo si rivela la santità di Dio; nella partecipazione dei battezzati alla risurrezione del Signore si comunica la santità divina per opera dello Spirito Santo. La chiesa, che ha le primizie dello "Spirito di santificazione", è perciò spinta dalla sua fede a contemplare la Gerusalemme celeste, la città santa del "nuovo cielo" e della "nuova terra" (Ap 21,1-2), quando si sarà compiuto il dono dell'esodo e dell'alleanza e noi «saremo sempre con il Signore» (lTs 5,17), resi "simili a lui" (lGv 3,2). Questa contemplazione non è una realtà indolore e astratta, al contrario diventa ogni giorno, nella vita della chiesa e del cristiano, attesa ardente e vigilanza orante. La chiesa, che mediante il sacramento del battesimo è già raggiunta dalla risurrezione salvifica del Signore (ICor 12,13; Rm 6,4-5), in ogni eucaristia si unisce al Risorto e si disseta al suo Spirito (ICor 12,13). Essa, in questo modo, cresce non solo nel desiderio di conoscere lui, la potenza della sua risurrezione e la partecipazione alle sue sofferenze, ma anche nella speranza di poter giungere alla risurrezione dai morti (Fil 3,10-11), alla pienezza della santità quando Dio sarà tutto in tutti (cf. ICor 15,28).

Com'è noto, quest'attesa ha caratterizzato fortemente gli inizi della chiesa (cf. Mt 25,1-13). Ne abbiamo un'eco nell'Apocalisse dove l'invocazione dello Spirito e della sposa «Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,17.20) illumina le parole: «Il santo sia santificato ancora» (Ap 22,11). Con questo grido si chiede a Dio che comunichi ai credenti, con un continuo crescendo di grazia, la sua santità, perché essi diventino sempre più, tra i fratelli e nel mondo, testimoni della risurrezione nella vita nuova della fraternità e dell'amore. L'attesa del Signore, sotto questo profilo, non è evasione dagli impegni dell'esistenza, ma si manifesta fonte di carità coerente ed operosa (cf. Tt 3,8), che immette già ora, nella storia degli uomini, i segni e l'energia della nuova creazione, fino al giorno in cui non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,4). Allora, nel compimento definitivo della rivelazione e nell'esperienza eterna della santità divina, la chiesa, «moltitudine immensa di ogni nazione, razza, popolo e lingua» (Ap 7,9), intonerà il cantico di Mosè, servo di Dio, e il cantico dell'Agnello: «Tu solo sei santo» (Ap 15,3).

SAPIENZA

INTRODUZIONE - La sapienza è un fenomeno che ritroviamo in tutti i popoli e in tutti i tempi. Eppure, fino a qualche decennio fa, la sapienza biblica è stata poco presa in considerazione. I padri della chiesa ne hanno parlato poco, come pure i grandi teologi del Medioevo, mentre i grandi commentatori del XVI e XVII sec. se ne sono interessati maggiormente, seguiti, nel XIX sec., dai fondatori dell'esegesi storico-critica moderna, pur senza raggiungere la ripresa di interesse della nostra epoca. La ragione di questa scarsa considerazione per la corrente sapienziale biblica si spiega in parte con il fatto che la cultura

occidentale, in cui il cristianesimo si è innanzitutto sviluppato, ha accordato un'attenzione maggiore alla filosofia e alle scienze, mentre la sapienza popolare, che anche in Occidente si esprime in proverbi e altre forme, è rimasta allo stadio di trasmissione puramente orale, cosicché in Occidente i proverbi non hanno altra funzione che di ornare lo stile. La situazione è cambiata con la scoperta, a partire dal XIX sec., delle letterature sapienziali della Mesopotamia e soprattutto dell'Egitto, fino ad allora sconosciute. La loro affinità con la sapienza biblica fu un'autentica rivelazione. Inoltre la scoperta, soprattutto nel XX sec., delle sapienze orali africane, la cui messa per iscritto si rivela sempre più urgente, ha accresciuto ulteriormente l'interesse attuale per la sapienza biblica, di cui esse potrebbero illuminare alcuni aspetti, in particolare l'origine, la funzione e il significato. Anche la figura della Sapienza personificata (sempre con la S maiuscola), che la chiesa non ha mai dimenticato del tutto a motivo del suo legame con la cristologia, ha beneficiato, a partire da ricerche rinnovate dalle scoperte recenti, di spiegazioni sempre più precise, la cui portata teologica e spirituale non è certamente trascurabile.

1 - TERMINOLOGIA — I termini saggezza o sapienza, saggio o sapienziale, derivano, in un modo o in un altro, dai vocaboli latini *sapientia, sapiens* che a loro volta si rifanno al verbo *sàpere*: gustare, percepire, comprendere, assaporare. Nella Vulgata *sapientia* e *sapiens* rendono o traducono di solito i termini greci della versione dei Settanta e del NT *sophia* e *sophós,* la cui radice è di etimologia sconosciuta. Nei Settanta questi termini greci rendono generalmente le parole ebraiche derivanti dalla radice *hkm,* presente nella maggior parte delle lingue semitiche: *hokmah,* sapienza, e *hakam,* saggio. Nella Bibbia ebraica, la radice *hkm* viene usata 318 volte, alle quali bisogna aggiungere un'altra cinquantina di casi nei frammenti ebraici del Sir. Di fatto i vocaboli *hakam* e *hokmah* sono utilizzati soprattutto nei libri sapienziali: Gb, Pr, Qo, Sir. Nei Settanta, comprendendo il libro della Sapienza, avviene lo stesso per i vocaboli greci *sophós* e *sophia.* Nel NT *sophia* viene usato 50 volte e 20 *sophós,* con una concentrazione particolare in ICor 1-3.

Accanto a questi termini fondamentali, l'ebraico e il greco utilizzano anche altri vocaboli, che si avvicinano come significato. Così troviamo ad es. i seguenti binomi: sapienza e sapere (*daat*, *gnòsis*: Pr 2,6; 30,3; Qo 1,16-17; 2,21-26; 9,10; Col 2,3), sapienza e intelligenza (*bìnah* o *tebunah, synesis:* Dt 4,6; Pr 24,3; Sir 14,20; Is 29,14; Ger 51,15; Col 1,9), sapienza e educazione (*musar, paideia*: Pr 1,2.7; 15,33). Il fatto che la traduzione non renda sempre allo stesso modo i termini ebraici denota una certa fluidità nel vocabolario.

Questa osservazione è corroborata da alcuni testi che accumulano termini di cui non è facile stabilire con precisione il senso specifico. Ad es.: «Per conoscere sapienza e disciplina *(musar)* per apprendere destrezza e acutezza *(musar hasekel)* per dare ai giovanetti la prudenza *(ormah),* al giovane scienza *(daat)* e assennatezza *(mezimmah)»* (Pr 1,2-4); «Io, sapienza, abito insieme alla prudenza *(ormah),* ho trovato la scienza dei consigli *(daat mezimmót),* a me il consiglio *(esah)* e l'abilità *(tùsijah),* io sono l'intelligenza *(btnah),* a me la forza (*geburah*)» (Pr 8,12,14); «In lui [Dio] risiede la sapienza e la forza *(geburah),* sue sono la perspicacia *(esah)* e la prudenza *(tebunah)* » (Gb 12,13); «Spirito di sapienza e di discernimento *(binah),* spirito di consiglio *(esah)* e di fortezza *(geburah),* spirito di conoscenza *(daat)* e di timore del Signore» (Is 11,2).

In maniera molto generale si può dire, alla luce di questa terminologia, che la sapienza si acquisisce attraverso un'educazione progressiva, mira ad una comprensione profonda e penetrante del reale, porta ad un 'saper fare', ad un 'saper vivere' da cui i valori morali, come ad es. il coraggio, e religiosi, come il timore di Dio, non sono esclusi. In questo la sapienza biblica non si distingue affatto dalla sapienza di ogni popolo e di ogni tempo.

La sapienza si rivolge agli ingenui, a gente infantile (*petaìnr.* Pr 1, 4.22.32). Si tratta dì persone semplici, che manifestano leggerezza e che sono dunque suscettibli di essere influenzate dal bene o dal male (Pr 9,4.16). Colui che ha poca

sapienza è uno stolto, un ottuso (*keṣil:* Pr 26, 1-12); parla a vanvera; di lui non ci si può fidare e non conclude nulla. È un essere pieno di meschinità, vile, ignobile (*nabal:* Pr 17,7.21; Sir 4,2); agisce senza pensare, sconsideratamente; i suoi modi sono sconvenienti (Pr 30,32); è un insensato, un pazzo (*ewil:* Pr 10,8.14.21) e dal suo parlare lo si capisce. Sir 21,11-22,18 traccia un quadro gustoso dello stolto.
II - LE FORME DI ESPRESSIONE — Anche le forme attraverso le quali la sapienza si esprime sono le stesse dovunque. Nella Bibbia troviamo la forma dell'adagio: «Quale la madre, tale la figlia» (Ez 16,44); «Pelle per pelle» (Gb 2,4); «Medico, cura te stesso» (Lc 4,23); incontriamo dei proverbi: «Dai malvagi esce malvagità!» (ISam 24,14); «Chi indossa le armi non si vanti come chi le depone» (IRe 20,11: quattro parole in ebraico); o ancora: «I padri hanno mangiato l'agresto e i denti dei figli si sono allegati» (Ger 31,29; Ez 18,2). Accanto a queste forme semplici c'è poi l'enigma, come quello proposto da Sansone: «Da colui che mangia è venuto fuori cibo. Dal forte è uscito qualcosa di dolce» (Gdc 14,14); oppure la favola, come quella di Iotam (Gdc 9,7-15) o quella di Ioas: «Il cardo del Libano mandò a dire al cedro del Libano: "Concedi tua figlia in isposa a mio figlio". Ma passarono le bestie selvagge del Libano e calpestarono il cardo» (2Re 14,9). Troviamo ancora il proverbio numerico, soprattutto in Pr 30,15-33, o la parabola, come quella narrata da Natan a Davide (2Sam 12,1-4). Talvolta il testo si sviluppa in forma di racconto, come la narrazione in prosa che apre e chiude Gb [Giobbe II, 1]; lo sviluppo può apparire anche in forma di discorso molto elaborato come ad esempio in Pr 2, o addirittura in forma di dialogo, come il poema di Gb. Tutte queste espressioni sapienziali, brevi o lunghe, sono chiamate dalla Bibbia ebraica *masal.*
III - SAPIENZE DEL MEDIO ORIENTE NON BIBLICO — Contrariamente a quanto si pensava all'inizio del secolo scorso, la sapienza biblica non è la più antica. Essa si inserisce all'interno di una corrente che ha le sue radici in Mesopotamia e in Egitto, dove i saggi, come del resto quelli della Bibbia, misero per iscritto i loro insegnamenti. Questa messa in iscritto costituisce una delle caratteristiche fondamentali della sapienza del medio Oriente.

1. LE LISTE - La prima tappa di questa sapienza scritta è stata probabilmente la composizione di liste dette *onomastica:* allo scopo di comporre un inventario del loro universo, gli autori di queste liste enumeravano, per categorie, gli esseri e le cose che li circondavano e potevano essere loro di utilità. Così fecero i sumeri e gli egiziani. La Bibbia attribuisce a Salomone questa stessa attività che segna l'inizio della ricerca scientifica: «Trattò degli alberi, dal cedro che si trova sul Libano sino all'issopo che spunta dal muro; dissertò anche sul bestiame e sui volatili, sui rettili e sui pesci» (IRe 5,13).

2. LE ANTICHE RACCOLTE DI SENTENZE - La sapienza mesopotamica e quella egiziana sono conosciute soprattutto per le raccolte che l'archeologia moderna ha permesso di scoprire. Vi troviamo innanzitutto delle istruzioni trasmesse solitamente da un re al suo erede o da uno scriba al proprio figlio. Queste istruzioni sono composte ordinariamente da proverbi che indicano il comportamento da tenere per riuscire nella vita o nel lavoro. Il testo più antico proviene dai sumeri e sono le *Istruzioni* di Shuruppak. Questo testo risale probabilmente alla metà del III millennio e se ne può seguire la trasmissione, malgrado i molti cambiamenti, fin verso l'anno 1000 a.C. In Egitto troviamo le *Istruzioni* del vizir Ptah-Hotep al figlio, risalenti ugualmente alla metà del III millennio; del XXII sec. a.C. sono le *Istruzioni* del re al figlio Merikare; quelle dello scriba Ani al figlio risalirebbero alla metà del II millennio. Le *Istruzioni* dello scriba Amenemope al figlio, la cui datazione oscilla tra il 1000 e il 600 a.C., potrebbero aver influenzato l'autore della collezione biblica di Pr 22,17-24,22; infine l'insegnamento di Onkh-Sheshonqqy sarebbe databile al V sec. a.C. Le raccolte di proverbi biblici (Pr 10-31) si inscrivono in questa corrente sumerica ed egiziana di cui abbiamo ricordato i principali testimoni.

3. ALTRI TESTI - a. *Testi anteriori alla Bibbia* - La Mesopotamia e l'Egitto hanno tramandato anche dei testi sapienziali in cui il discorso ha un respiro più

ampio e strutturato e che contengono riflessioni sul senso della vita e della morte, sulla sofferenza e altri problemi umani. In Egitto, la *Disputa sul suicidio* tra un uomo disperato e la sua anima risalirebbe alla fine del III millennio; dell'inizio del II millennio sarebbe invece la *Novella del contadino loquace* che reclama giustizia e la *Satira dei mestieri,* in cui Khety fa al proprio figlio Pepy l'elogio, per contrasto, del mestiere di scriba. Questo contrasto si ritrova, molto più tardi, in Sir 38,24-39,11. Anche in Mesopotamia troviamo delle favole, tra cui quella, in accadico, del Tamarisco e della Palma, risalente al 1700-1600 a.C. Il monologo accadico conosciuto dalle prime parole del testo come *Ludlul bel nemeqi,* "Voglio celebrare il signore della sapienza", presenta un giusto sofferente paragonabile a Giobbe, e risalirebbe agli anni 1500-1200 a.C. Anche il *Dialogo pessimistico* tra un padrone e il suo servo, che approva sempre i progetti più contraddittori del primo, è scritto in accadico e non deve essere di molto anteriore all'anno 1000.

a. *Testi contemporanei all'AT* - Nel I millennio avranno una grande risonanza due opere. La prima viene dalla Grecia: *Le opere e i giorni,* di Esiodo (Vili sec. a.C.), è un poema didattico in cui sono esaltati i valori del lavoro. Molti accostamenti sono possibili tra questa opera e la letteratura sapienziale del medio Oriente antico. La seconda è il romanzo di Achikar, opera probabilmente aramaica (VI-V sec. a.C.), di cui si sono ritrovati lunghi frammenti presso la comunità ebraica di Elefantina in Egitto. Il greco Esopo e Tb (1,21-22; 14,9) vi si ricollegano. Ministro di Sennacherib e di Assarhaddon, Achikar narra come, a causa degli intrighi del nipote che egli aveva formato alla sapienza degli scribi, egli sarebbe morto se l'ufficiale che lo aveva arrestato non avesse accettato di nasconderlo. Tornato nelle grazie del re, ottenne di castigare lui stesso il nipote. L'insegnamento che Achikar trasmette a quest'ultimo è simile a quello di tutte le raccolte antiche del genere: severa educazione dei figli, obbedienza al re, difficoltà nei rapporti umani, prudenza nelle parole e anche qualche favola.

b. *Testi dell'inizio dell'era cristiana* - Al di fuori della Bibbia, all'inizio dell'era cristiana, videro la luce anche altri testi sapienziali. Nel giudaismo ellenistico troviamo le *Sentenze* di Focilide (fine del I sec. a.C. e inizio del I sec. d.C.) e *3Esd* 3,1-5,6 (racconto posteriore a Dn e anteriore a Giuseppe Flavio); nel giudaismo palestinese i *Pirqé 'Abòt,* "Sentenze dei Padri" (nella *Misnah* e quindi anteriori alla fine del II sec. d.C.); nel cristianesimo, le *Due Vie* (questa raccolta di origine giudaica si ritrova nella *Didaché* 2,2-6,1, nella *Lettera di Barnaba* 18-20 e nella *Dottrina dei Dodici Apostoli),* le *Sentenze* di Sesto (di origine pagana e la cui redazione cristiana risale al II sec. d.C.) e gli *Insegnamenti* di Silvano (a cavallo tra il II e il III sec. d.C.). Anche in Egitto, nel I sec. d.C., troviamo una sapienza in demotico, conservata dal Papiro Insinger.

4. COS'È LA SAPIENZA? - Per illuminare il concetto biblico di sapienza possono essere utili due confronti. Nel pantheon egiziano classico la dea Maat, figlia del dio Ra, è raffigurata come una ragazzina accovacciata, ricoperta di una lunga veste, avente in testa un velo sormontato da una lunga piuma e in mano una croce ansata simbolo della vita *(ankh,* in egiziano). Alcuni avori del palazzo reale di Samaria provano che nel IX sec. la dea era conosciuta anche lì. Maat assicura l'ordine cosmico e l'armonia nei rapporti umani attraverso la giustizia e la bontà verso i poveri. Amata da Ra, essa porta alla vita colui che la venera: il suo ruolo presso i responsabili della società è di aprirli alla verità e alla giustizia soprattutto verso i più sprovveduti. La figura della Sapienza in Pr 8 è forse parzialmente ispirata a quella di Maat, ma non senza che una purificazione radicale sia stata operata: la Sapienza non è una dea. Negli ultimi secoli prima dell'era cristiana la dea Iside assunse la maggior parte delle prerogative di Maat e il suo culto si diffuse nel mondo ellenistico. È possibile che Sir 24 e Sap 7-9, parlando nuovamente della Sapienza, a loro volta si ispirino un po' alla figura di Iside, ma senza fare della Sapienza una dea.

Nella Grecia antica, agli occhi dei sette Saggi, la sapienza è un'arte di vivere piena di equilibrio, una capacità a pronunciarsi con avvedutezza sui problemi

tanto della vita quotidiana quanto della politica. Contro i sofisti Socrate affermò più tardi la nobiltà della sapienza, che ai suoi occhi è divina: con la pratica della virtù l'uomo deve diventarne l'amico. Ma Platone ridusse la sapienza all'ambito intellettuale: attraverso la contemplazione essa permette la conoscenza intuitiva delle idee divine, in particolare il bene e il bello. Aristotele invece distinse la sapienza, *sophia,* che è conoscenza delle cause prime e dei princìpi da identificarsi quindi con la filosofia dalla prudenza, *phrónèsis,* sapienza pratica nella linea dei sette Saggi. Più tardi lo stoicismo fece della sapienza «la scienza delle cose divine e umane» (cf. pure *4Mac* 1,16): realtà divina, essa si identifica con la ragione universale ed è l'ideale che l'uomo può raggiungere attraverso la filosofia e la pratica della virtù. Il saggio realizza questa sapienza ideale, unica virtù. Ma a causa della difficoltà a conseguire questa sapienza perfetta gli stoici si applicarono sempre di più alla *phrónSsis,* sapienza pratica, frutto della virtù. Parlando di *phrón&sis* e insistendo sul suo aspetto virtuoso, Sap 3,15; 4,9; 6,15.24; 7,7; 8,6-7 si muove nell'ambito del pensiero greco.

5. LA BIBBIA E LE SAPIENZE PAGANE - Questa serie di contatti, nell'ambito sapienziale, tra la Bibbia e le culture circostanti non fa che continuare una lunga tradizione. Spesso un riferimento alla sapienza pagana serve a dimostrare la superiorità della sapienza biblica. È il caso di
Giuseppe (Gen 41), di Mosè (Es 7,8-9,12), di Salomone (IRe 5,10-11; 10,1-13), di Daniele (Dn 2; 4), che hanno la meglio sui saggi pagani. I profeti a loro volta sottolineano i limiti della sapienza dei popoli pagani (Is 19,3.11-12; 44,25; 47,8-15; Ger 49,7 = Abd 8; Ger 50,35-36; 51,57; Ez 28,1-19): loro bersaglio sono quasi sempre l'Egitto, Babilonia o Edom. In Egitto e a Babilonia i saggi sono spesso considerati come dei maghi, mentre la sapienza di Tiro, secondo Ez 28, sta nella sua abilità ad arricchirsi con il commercio marittimo. Ma la Bibbia non nutre solo disprezzo per la sapienza dei pagani. Si intuisce in IRe 5,9-14 quanto la sapienza salomonica debba a quella delle grandi culture circostanti. Più ancora: Pr 30,1-14 ha conservato i proverbi di Agur e Pr 31,1-9 quelli che Lemuel ha imparato dalla madre; ora questi due sapienti non sono di origine israelita. Il caso di Giobbe è più sottile, perché nemmeno Giobbe è israelita: è del paese di Uz (Gb 1,1, da localizzare probabilmente in Transgiordania. Questa finzione serve a dimostrare il carattere universale della risposta biblica al problema posto dalla sofferenza del giusto. In un caso almeno la sapienza biblica si annetterà la sapienza pagana: Achikar è considerato in Tb 1,21 come nipote del vecchio Tobi, a riprova del grande rispetto che nel giudaismo si nutriva per la sapienza di Achikar. Un rispetto analogo spiega perché Pr 22,17-24,22 dipenda dalle *Istruzioni* di Amenemope. Tutto ciò conduce a pensare che la Bibbia fosse cosciente tanto dell'influenza che la sapienza pagana esercitava sulla propria, quanto della differenza che separava la propria sapienza da quella dei pagani, ed anche dell'universalità tipica di ogni autentica sapienza.

IV - LA SAPIENZA BIBLICA —

1. I LIBRI SAPIENZIALI - Nella Bibbia ebraica i libri propriamente sapienziali si trovano tra gli Agiografi o Scritti *(Ketubim):* si tratta di Pr, Gb, Qo; quest'ultimo fa parte della sottosezione dei Cinque Rotoli *(Megil lót).* Nei Settanta troviamo inoltre l'opera di Ben Sira o Siracide o Ecclesiastico (di cui da circa un secolo è stata ritrovata una parte importante del testo ebraico) e infine Sap. Nel NT possiamo considerare libro sapienziale la lettera di Giacomo.

2. NEGLI ALTRI LIBRI BIBLICI

a. *Nell'AT-* La corrente sapienziale biblica si manifesta anche in altri testi. Prendiamo innanzitutto quelli in cui il fatto è più esplicito. Alcuni salmi [IV, 5] sono detti sapienziali o didattici; i commentatori però non si accordano sulla loro scelta soprattutto a causa della difficoltà di determinarne il genere letterario e il rapporto con il culto. Vengono considerati tali, ad es., i salmi che cantano la bellezza della *tórah* (Sal 1; 19b; 119), quelli che semplicemente formulano un insegnamento (Sal 37; 91; 112; 127), quelli che riflettono sulla sorte dell'essere umano (Sal 49; 73, che viene accostato a Gb; 90). In maniera più esplicita Bar

i

3,9-4,4 è una esortazione a restar fedeli alla Sapienza, identificata con la *tórah* [sotto VIII, 1 d]. Alcuni racconti, le cui apparenze storiche possono ingannare, sono didattici e potrebbero ricollegarsi a quelli che leggiamo in Gb 1-2 e 42 o in Achikar: sono soprattutto Rt, Gi, Tb, Gdt, Est e Susanna (Dn 13). Questi testi hanno pure dei legami con i *midrasìm.* In altri testi o in altre correnti l'influsso sapienziale è riconosciuto o controverso. Il racconto J del giardino dell'Eden (Gen 2-3) ha dei tratti sapienziali. Le opinioni sono divise quanto all'influenza sapienziale su Dt e Am. G. von Rad ha pensato di poter ricollegare 1'apocalittica non già al profetismo bensì alle correnti sapienziali; tuttavia solo Sap integra bene, sia pure tardivamente, sapienza e apocalittica. Alcuni testi brevi denotano una forte tendenza sapienziale: per es. Ct 8,6-11; ISam 25, in cui Abigail pone rimedio alla stupidità del marito; 2Sam 14, dove vediamo la saggia donna di Tekoa perorare la riabilitazione di Assalonne. Possiamo aggiungere i pochi testi citati sopra II. L'importanza dei saggi appare anche nelle critiche che i profeti Isaia e Geremia in particolare hanno formulato nei confronti di alcuni di loro: allora è la saggezza di corte, i consiglieri regali che vengono presi di mira (Is 3,1-3; 5,21; 29,14; 30,1; Ger 8,8-9; 9,11.22-23). Queste critiche riprendono spesso quelle che Pr rivolgeva a coloro che confidano solo nella propria saggezza (Pr 26,12; 28,11) o nelle proprie forze (Pr 21,31). D'altra parte testi come Is 9,1-6; 11,1-5 sul re-messia ricordano per certi aspetti l'insegnamento dei saggi di Pr sull'esercizio della funzione regale (Pr 20,28; 29,14).

b. *Nel NT: Gesù maestro di sapienza* - Nel NT troviamo, accanto a Gc, un certo numero di testi che parlano della sapienza di Dio o che, a proposito di Gesù, ricorrono ad espressioni che l'AT utilizza per parlare della Sapienza; ritorneremo su questi testi sotto IX. Fermiamoci per ora a ciò che, nell'insegnamento di Gesù, prende una forma sapienziale. Non si può infatti negare che molti discorsi di Gesù erano simili a quelli dei saggi. Del resto gli abitanti di Nazareth se ne sono resi conto, arrivando addirittura a considerare Gesù superiore agli scribi (cf. Mt 7,28-29): «Donde viene a costui questa sapienza?» (Mt 13,54).

La cosa si nota nelle parabole. Anche i maestri d'Israele dell'epoca di Gesù, che d'altronde si chiamavano saggi, utilizzavano la parabola soprattutto per spiegare ai discepoli il senso di un testo della Scrittura. Così, per spiegare il banchetto della Sapienza in Pr 9,1-6, si diceva: «È come un re che si costruì un palazzo e che, per inaugurarlo, diede un banchetto» (*Toseftah, Sanhedrin* 8,9). Oppure, per spiegare perché nel deserto gli ebrei non ricevettero solo una volta all'anno la loro razione di manna, si diceva: «Un re diede al proprio figlio il necessario per l'intero anno e il figlio si accontentò di presentarsi davanti al padre una volta all'anno. Allora il padre decise di dargli il necessario giorno per giorno ed è così che il figlio fu costretto a visitare il padre ogni giorno» (*Talmud Bablt, doma* 17a). Talvolta la parabola rabbinica chiarisce un punto dottrinale: «Alla domanda se i morti risuscitano nudi o vestiti, R. Meir rispose: "Se il grano di frumento messo nudo nella terra riappare con una moltitudine di vestiti, i giusti che sono sepolti con i loro abiti non dovrebbero risorgere vestiti?"» (*Talmud Bablt, Sanhedrin* 50b).

Si intuisce facilmente la portata pedagogica delle parabole che prendono spunto dalla vita quotidiana in Palestina: tanto i maestri in Israele quanto Gesù parlano di pastore e di pecore, di vigna, di compera o di vendita, di monetina smarrita, di casa da costruire, di tesoro dato in consegna o in prestito, ecc., e i personaggi abituali sono un re, un padre e un figlio, un padrone e un servo, una massaia, ecc. Quando Gesù parla in parabole, si rivolge alla folla (Mt 13.34), prende spunto dalla vita rurale e campestre e i suoi temi si riferiscono al regno di Dio o alla sua stessa persona, alla sua missione, oppure all'atteggiamento di colui che ascolta l'appello di Dio.

Oltre alle parabole, anche molti discorsi di Gesù hanno un taglio sapienziale. È il caso in particolare del discorso sul monte (Mt 5-7) o del discorso sul pane di vita (Gv 6). Accanto a queste composizioni ampie troviamo pure, attribuite a Gesù, delle formulazioni sapienziali di vario tipo. Sono delle massime come:

«Tutti quelli che mettono mano alla spada, di spada periranno» (Mt 26,52); «Chi vuole salvare la propria vita, la perderà» (Mt 16,25); «C'è più felicità a dare che a ricevere» (At 20.35). Possono assumere una connotazione personale: «Chi non è contro di noi è per noi» (Mc 9,40), o diventare delle esortazioni: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti» (Mt 8,22), oppure: «Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mt 22,21). Alla morte di Davide, che fu il creatore di un autentico impero, il riunificatore delle dodici tribù, il conquistatore, il suo giovane erede Salomone domandò a Dio, fin dall'inizio del suo regno, «un cuore saggio e perspicace» per governare (Ire 3,4-15; 2Cr 1,3-12). La sapienza di Salomone si manifestò nelle sue qualità di giudice (IRe 3,15-28: il famoso giudizio di Salomone), nelle capacità di amministratore (Ire 4,1-5,8), di costruttore del tempio (IRe 5,15-8,66). Organizzò i lavori pubblici (IRe 9,15-24) e il commercio con l'estero (IRe 9,26-10,13: la visita della regina di Saba), accumulando un'enorme fortuna (IRe 10,14-25). Ma il regno di Salomone non fu senza ombre: l'oppressione del popolo in funzione dei suoi progetti, il fasto della corte e soprattutto la sua infedeltà religiosa gli procurarono dei nemici, tanto che alla sua morte il regno si divise. Possiamo supporre che un'attività del genere da parte di Salomone abbia richiesto allo stato l'organizzazione di una specie di scuola superiore di amministrazione, in cui tutti i membri degli organismi statali ricevessero una formazione adeguata, in particolare sul piano culturale. L'accoglienza delle culture straniere fu probabilmente uno dei motivi del successo della politica del re. Aveva sposato in prime nozze la figlia del faraone (IRe 3,1; 9,16; 11,1) e si può pensare che la cultura egiziana abbia fatto il suo ingresso a Gerusalemme coi bagagli della giovane regina. Si può pensare anche che la lingua accadica, e forse anche il sumerico, fossero conosciuti nelle alte sfere dello stato, per necessità diplomatica e formazione culturale. L'attività letteraria fu verosimilmente favorita negli stessi ambienti. L'autore detto correntemente J scrisse probabilmente sotto Salomone la sua storia delle origini [/Pentateuco]; il racconto così profondamente umano della successione a Davide (2Sam 13ss) fu redatto, sembra, da un testimone, familiare alla corte. I proverbi di Pr 10,1-22,16 e il fondo originario di Pr 25-29 sono attribuiti a Salomone: in realtà potrebbe trattarsi piuttosto di raccolte compilate dagli scribi e dai saggi su indicazioni del re. Del resto IRe 5,12-13 attribuisce a Salomone «tremila proverbi e i suoi carmi furono mille e cinque. Trattò degli alberi, dal cedro che si trova sul Libano, sino all'issopo che spunta dal muro; dissertò anche sul bestiame e sui volatili, sui rettili e sui pesci». Dobbiamo probabilmente vedere in questi ultimi riferimenti degli "*onomastica",* specie di lessici realizzati essi pure su indicazioni del re. Il patrocinio di Salomone doveva continuare a lungo dopo di lui, se gli viene attribuito il Ct, se dei suoi panni si riveste Qo, se i Sal 72 e 127 (in rapporto con IRe 3,14-15) portano il suo nome e Sap lo mette ancora in scena. Salomone è dunque diventato una figura ideale (cf. anche Mt 6,29; Lc 12,27; Mt 12,42). Ci si può d'altronde domandare se già IRe 3-11 e 2Cr 1-9 non abbiano risentito di questa tendenza all'idealizzazione. Ad ogni modo, la Bibbia attribuisce alla corte reale un ruolo determinante nello sviluppo della corrente sapienziale in Israele. Questo ruolo si rinnoverà sotto il regno di Ezechia (Pr 25,1).

2. SCRIBI E SCUOLE - Gli scribi del re, ricordati in Pr 25,1 o che IRe 5,13 (citato qui sopra) lascia supporre, non sono da identificarsi puramente e semplicemente con i suoi consiglieri politici. Leggendo i proverbi delle raccolte salomoniche si intuisce che certi scribi avevano un'altra funzione di importanza capitale per l'avvenire dello stato: quella di preparare la gioventù maschile meglio dotata a prendere un domani il cambio nella responsabilità dell'amministrazione, della diplomazia e del governo. Bisognava insegnare a questi giovani ciò che rende l'uomo equilibrato e completo, e innanzitutto il comportamento corretto a corte (Pr 16,10-15; 25,2-7). Che questa formazione fosse impartita a dei giovani, lo si può dedurre dal fatto che troviamo nei proverbi (come in Pr 27,11) il vocativo "figlio mio''.

i

3. ORIGINE POPOLARE DELLA SAPIENZA - La maggior parte dei proverbi antichi non ha niente a che vedere con la vita di corte. Un gran numero di proverbi riuniti nelle raccolte salomoniche proviene sicuramente dalla campagna o dai villaggi e il loro contenuto lo testimonia; ad es.: «Se non ci sono buoi la greppia è vuota; nella forza del giovenco c'è abbondanza di prodotti» (Pr 14,4). In questo l'origine della sapienza in Israele non differisce da quella di tutti gli altri popoli. Le testimonianze antiche, anteriori a Salomone [sopra II], confermano questo dato. In Israele, come dappertutto, la sapienza proverbiale è di origine popolare e si trasmette in famiglia, come avverrà ancora molto più tardi con Tobia (Tb 4,3-21). Salomone e i suoi scribi non hanno fatto altro che raccogliere questa saggezza popolare antica, organizzarla e metterla per iscritto, salvo a modificare qua e là la formulazione originale per farla meglio entrare nei quadri previsti per la raccolta. La sapienza proverbiale non è solo l'opera di artigiani abili nel loro mestiere (cf. Es 31,31; 2Cr 2,12); è più di questo. Un proverbio infatti è una espressione armoniosa piacevole da ascoltare e da dire, concisa al massimo e che richiede riflessione per essere ben compresa di una verità comprensibile a tutti e che sintetizza una lunga esperienza di osservazione degli uomini e delle cose. Un proverbio è il frutto di una lunga maturazione e l'osservazione ne è la base. La ripetizione di uno stesso fenomeno fu osservata da spiriti pazienti e perspicaci, rimasti quasi sempre anonimi, forse perché usciti dal popolino, e ciò ha permesso loro di scoprire il principio generale che regge questa molteplicità. Inoltre questa gente osservatrice è riuscita a condensare la propria scoperta in una formula breve e stringata, trasmessa dapprima oralmente, come avviene ancor oggi nell'Africa nera. È solo a questo punto che è intervenuta l'azione degli scribi di corte o dei circoli intellettuali. E questa messa per iscritto fin dalla più remota antichità è caratteristica delle culture del medio Oriente antico, come abbiamo già detto sopra III. In Israele questa stesura dei proverbi in raccolte organizzate, come si faceva anche in Mesopotamia e in Egitto, conobbe un avvenire ancora migliore, dal momento che queste raccolte furono accettate come tali e trasmesse fedelmente lungo i secoli fino a noi. Così si conservava la tradizione, che alla fine acquistò un carattere religioso, dal momento che Pr fa parte della Bibbia, è parola di Dio.

VI - IL FINE DELLA SAPIENZA — Il fine primo della sapienza è di comprendere, è il sapere. Il mondo in cui vivevano gli antichi sfuggiva loro molto più che a noi, che beneficiamo di secoli di osservazione e di analisi che arrivano fino alle scienze contemporanee in tutti i campi. Il primo scopo dei saggi era, ovviamente, quello di conoscere questo mondo in tutta la sua complessità: il mondo fisico, il mondo degli animali e soprattutto quello dell'uomo con il suo comportamento, le sue tendenze e le sue capacità. Essi erano convinti quanto noi che l'uomo, di fronte alla molteplicità dei fenomeni e alla loro varietà, è capace di mettere il dito su ciò che è permanente, che si verifica sempre: in definitiva su una legge che governa il reale fin nei dettagli. Quindi erano implicitamente convinti quanto noi che il reale è governato da leggi precise e stabili. Intendevano conoscere il senso del reale in cui ammettevano l'esistenza di un ordine. Tale sforzo non era certamente privo di esitazioni, di insuccessi, di contraddizioni; ma un po' alla volta le cose si chiarivano.

Apparentemente l'opera dei saggi era essenzialmente profana. Ma l'uomo antico non pensava, come noi, che bisognasse distinguere o addirittura separare nettamente il mondo profano dal religioso: per loro il reale costituiva un tutt'uno, il profano si mescolava al religioso e viceversa. Per questo nella loro ricerca si interessavano anche al comportamento morale dell'uomo e ai valori religiosi ammessi nella loro società. Ma lo facevano da saggi, da osservatori attenti e imparziali di questa parte del reale, più che da difensori di tradizioni etiche e teologiche di cui i sacerdoti e i profeti avevano, con il re, la responsabilità.

Tuttavia la scoperta e la formulazione delle leggi che reggono il reale non era per loro uno scopo a sé stante. I saggi cercavano ciò che poteva aiutare Tessere umano ad orientarsi in questo mondo, a meglio vivere e a meglio agire.

L'obiettivo della loro sapienza era il 'saper vivere', il 'saper fare'. Una miglior conoscenza del reale poteva certamente aiutare a riuscire nella vita, a equilibrarla e a darle armonia e felicità. E la ricerca di ciò non era né edonismo né egoismo, perché i saggi avevano capito che la felicità dell'uomo passava attraverso l'azione virtuosa e la rinuncia a se stessi. Anche l'agire morale e religioso aveva delle leggi e delle conseguenze.

Trasmessa oralmente o per iscritto, ma soprattutto in quest'ultimo modo, la sapienza antica governava le attività della società e regolava i comportamenti e le controversie che sorgevano tra le persone o i gruppi. Nell'Africa nera i proverbi hanno ancora questa funzione, mentre nel mondo occidentale sono ridotti solitamente a semplici infiorettature stilistiche che ornano il discorso o lo scritto. Proprio perché aveva questa funzione regolatrice della società, la sapienza antica doveva essere trasmessa alla gioventù, nella cui formazione occupava una parte importante. Attraverso di essa i giovani imparavano i princìpi del comportamento e quanto poteva dare pienezza ed equilibrio alla loro vita. E tutto ciò era estremamente importante per quella parte della gioventù che doveva essere preparata ad assumere nella società i posti di responsabilità. Quella dei saggi era dunque un'opera di formazione e di educazione, e questo comportò ben presto il nascere di una scuola o accademia sotto la direzione di un maestro di sapienza.

VII - L'ATTEGGIAMENTO DEI SAGGI —

1. IL CONSIGLIO - Il saggio non è né capo né sacerdote né profeta. Non comanda né in nome dello stato né in nome di Dio. Propone ciò che gli sembra di aver scoperto, espone ciò che sa, indica la via che secondo lui conduce alla pienezza di vita e sconsiglia quella che, in base alla propria esperienza, porta al fallimento. Il suo discorso descrive, indica, consiglia, suggerisce ma non comanda.

2. I LIMITI DELLA SAPIENZA - D'altra parte il saggio percepisce i limiti del proprio sapere e della propria esperienza, dal momento che sa di non essere padrone della realtà e dei cuori cui si rivolge. E poi vuole anche ricordare i limiti di ogni sapere umano, perché essi pure fanno parte della sua conoscenza. Non c'è nulla di peggio di un uomo convinto di sapere tutto: «Vedi uno che si crede di essere saggio? C'è da sperare più dallo stolto che da lui» (Pr 26,12). Molte cose ci sfuggono, ma esse sono nelle mani di colui che tutto governa; l'uomo propone e Dio dispone, dice il nostro proverbio: «All'uomo i progetti del cuore, ma dal Signore la risposta della lingua» (Pr 16,1). Ecco ancora due esempi più concreti: «La casa e la ricchezza si ereditano dagli avi: ma dono del Signore è una moglie intelligente» (Pr 19,14); «Si equipaggia il cavallo per il giorno della lotta; ma al Signore appartiene la salvezza» (Pr 21,31). L'uomo non è nemmeno sicuro che il suo agire sia giusto: «Tutte le vie dell'uomo sono pure ai suoi occhi, ma chi esamina gli spiriti è il Signore» (Pr 16,2; 21,2). Il saggio sa infatti che in definitiva noi siamo nelle mani di Dio: «Dal Signore sono ordinati i passi dell'uomo: come può dunque l'uomo conoscere la sua via?» (Pr 20,24). La nostra sapienza, al limite, sta nel negare se stessa: «Non c'è sapienza né intelligenza né consiglio di fronte al Signore» (Pr 21,30).

3. LA SAPIENZA DI DIO - Di qui ad affermare la sapienza stessa di Dio il passo era breve. Tuttavia, al contrario della Mesopotamia e dell'Egitto,
Israele esitò a lungo prima di attribuire a Jhwh la sapienza. La ragione va cercata probabilmente nel fatto che la sapienza appariva come una qualità profondamente umana. Eppure la donna di Tekoa, che andò a perorare davanti a Davide la causa di Assalonne, riconobbe che il re aveva la sapienza dell'angelo di Dio (2Sam 14,20). È da Dio che Salomone ricevette la sapienza (IRe 3,12), come un tempo gli artigiani dell'esodo (Es 31,3) tutta la loro abilità, e la stessa sapienza di Salomone venne percepita come una sapienza divina (IRe 3,28; 10,24). Ma probabilmente i testi che esaltano l'erede di Davide sono meno antichi di una frase di Isaia a proposito di Jhwh, quando il profeta criticava i consiglieri regali: «Anch'egli [il Signore] è saggio e causerà il disastro, non ritira le sue parole» (ls 31,2). Già prima dell'esilio si affermava che il re-messia

i

sarebbe stato rivestito dello Spirito di Jhwh, «spirito di sapienza e di discernimento» (Is 11,2). Probabilmente però è solo dopo la distruzione di Gerusalemme (586), durante e dopo l'esilio (586-539), che alcuni rari testi affermarono esplicitamente la sapienza di Dio: «Egli ha fatto la terra con la sua potenza, ha stabilito il mondo con la sua sapienza e con la sua intelligenza ha steso i cieli» (Ger 10,12; 51,15; cf. Pr 3,19); «Quanto sono numerose le tue opere, o Signore! Tutte le hai fatte con sapienza» (Sal 104,24); e soprattutto: «In lui risiede la sapienza e la forza, sue sono la perspicacia e la prudenza» (Gb 12,13). Questa corrente andrà via via sviluppandosi, come vedremo sotto VIII-IX.

4. IL PROBLEMA DELLA RETRIBUZIONE - È in definitiva in rapporto a Dio che i saggi affronteranno i grandi enigmi dell'esistenza umana. Senza dubbio alcuni proverbi antichi presentano delle allusioni a una vita religiosa e morale in rapporto con Jhwh: «Chi cammina nella sua rettitudine ha il timor di Dio, chi perverte la sua strada lo disprezza» (Pr 14,2); «Chi opprime il povero disonora il suo creatore, lo glorifica chi ha pietà dell'umile» (Pr 14,31); «Molti cercano i favori del capo, ma viene dal Signore la sorte di ciascuno» (Pr 29,26). L'introduzione al libro dei Proverbi (Pr 1-9), che risale probabilmente al ritorno dall'esilio, si fa più religiosa ed è lì che troviamo messo in evidenza il principio ben conosciuto: «L'inizio della sapienza è il timore del Signore» (Pr 9,10; cf. Pr 1,7; Sal 111,10; Sir 1,14). Ma questa introduzione, come del resto gli antichi proverbi, non mette in dubbio l'idea che Dio favorisce l'uomo giusto: «Il Signore non fa morire di fame un giusto, ma reprime l'ingordigia degli empi» (Pr 10,3) e «Maledizione del Signore sulla casa dell'empio, mentre benedice la dimora dei giusti» (Pr 3,33). L'evidenza di ciò che avviene sulla terra doveva far insorgere Gb e Qo contro questa dottrina classica. Fu la grande crisi della sapienza biblica: non è vero, dicono Gb e Qo, che quaggiù la felicità ricompensa la virtù e il vizio produce sventure durante questa vita. Questo problema della retribuzione individuale non trova soluzione nemmeno nel Sir, per il quale tutto si conclude con la morte. Eppure scrive: «Chi teme il Signore si troverà bene alla fine, nel giorno della sua morte sarà benedetto» (Sir 1,11). Ma non possiamo dedurre da questo testo, conosciuto solo nella sua versione greca, che Ben Sira attendesse una retribuzione dopo la morte. Nei libri sapienziali della Bibbia questa soluzione appare solo in Sap: «Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio e nessun tormento le toccherà» (Sap 3,1; cf. anche 3,13.15; 5,15), la loro sofferenza durante questa vita è una prova (Sap 3,5-6), la loro sterilità accettata virtuosamente avrà il suo frutto nell'aldilà (Sap 3,13-15). Solo questa fede in una retribuzione dopo la morte ridà serenità alla sapienza biblica.

5. UNA RIFLESSIONE SULLA STORIA DELLA SALVEZZA - Per giungere a questa dottrina l'autore di Sap integra nella sua riflessione l'esperienza storica di Israele. Già la riflessione di Pr 1-9 faceva eco all'insegnamento di Dt e Ger. Qohelet si identificava a Salomone, giudicando la sua opera alla fine di una vita fastosa. Più esplicitamente Sir 16,24-17,14 e soprattutto Sir 44-49 rileggevano tutta la storia della salvezza al modo di un saggio. Sap 7-9 riproponeva ai giovani l'esempio di Salomone; Sap 10-19 rileggeva gli eventi centrali di Israele cominciando dagli eroi di Gen e soffermandosi a lungo sugli eventi dell'esodo. In tutti i casi, il patrimonio spirituale di Israele era fonte di insegnamento per il saggio. Per Sap, in particolare, l'esodo testimoniava come Dio protegge il giusto contro gli empi, servendosi delle forze del cosmo. Ciò che Dio fece un tempo, lo farà ancora in futuro. Rileggendo in questo modo la storia santa i saggi inauguravano modestamente quella che potremmo chiamare già una filosofia della storia [Sapienza, Libro della II, 3].

VIII - LA PERSONIFICAZIONE DELLA SAPIENZA NELL'AT —

1. I TESTI - Alcuni testi sapienziali dell'AT emergono in modo speciale per il fatto che non parlano semplicemente della sapienza umana, e neppure della sapienza di Dio nel senso che Dio sarebbe un saggio ma perché danno alla Sapienza una configurazione, una personificazione il cui significato è controverso. Questi testi hanno un'importanza teologica tale da richiamare la

nostra attenzione.

a. *Gb 28* - Considerata da molti esegeti come un'aggiunta del IV o III sec., questa pagina si inserisce tra il dialogo dei tre amici con Giobbe (Gb 4-27) e l'apologia finale di quest'ultimo (Gb 29-31). Poema sapienziale di un afflato evidente, Gb 28 pone la questione radicale: «Ma la sapienza donde viene?» (Gb 28,12.20). Gli sforzi dell'uomo per scavare la terra e la roccia alla ricerca dei metalli non permettono di scoprirne la strada, Così pure la ricchezza non può servire da moneta di scambio per acquistarla. È che la Sapienza «è nascosta agli occhi di ogni vivente» (Gb 28,21). «Dio solo ne ha conosciuto la via» (Gb 28,23) quando organizzò l'universo; fu allora che egli la vide, la scrutò (Gb 28,27). Un ultimo versetto, probabilmente ancora più tardivo, aggiunge: «Dicendo all'uomo: "Ecco, temere Dio, questa è sapienza"» (Gb 28,28). Così l'attività industriale o commerciale non conduce di per sé alla Sapienza. Di tutto ciò gli scambi tra Giobbe e i suoi amici non avevano detto nulla, eppure tutti i loro sforzi erano tesi a spiegare il perché della sofferenza di Giobbe. La loro ricerca di sapienza umana assomigliava in un certo modo allo sforzo industriale e commerciale, ma senza successo, poiché il mistero restava intatto: quello della sofferenza dell'uomo e quello della giustizia di Dio. Nella sua forma originale, il poema intendeva ricordare tanto al lettore quanto ai partecipanti ai dialoghi precedenti che l'uomo è incapace di risolvere da solo il problema sollevato. La soluzione non è alla sua portata, resta di esclusivo dominio divino. Ma è qui che la Sapienza acquista rilievo, perché appare distinta da Dio e distinta dal mondo, ed è in funzione di essa che Dio ha fatto ordine nel mondo. Dobbiamo allora pensare che la Sapienza fosse intesa come un'astrazione dell'ordine cosmico, come il piano concepito da Dio e da lui messo in opera nell'organizzazione dell'universo? La cosa è ben possibile. Più tardi, tuttavia, l'ultimo versetto orientò verso un atteggiamento complementare da parte dell'uomo: a quest'ultimo non resta che venerare Dio, senza conoscere altra sapienza, senza capire nulla oltre a questo. Il mistero di Dio e della Sapienza rimaneva intatto, ma l'uomo si sottomette attraverso una sapienza più umile.

b. *Pr 8-9* - Pr 1-9 introduce, probabilmente dopo l'esilio, le raccolte di antichi proverbi. Per tre volte la Sapienza entra in scena. Come Pr 1,20-33, ma in modo positivo, Pr 8 fa parlare la Sapienza alle porte della città, là dove la gente si riunisce per gli affari o semplicemente per incontrarsi (Pr 8,1-3). Il suo discorso è teso a giustificare l'ascolto che essa richiede a tutti. Innanzitutto ciò che ha da dire darà loro la chiave del di- scernimento e del 'saper fare', perché essa è portatrice della verità e della giustizia; esalta dunque le qualità del proprio messaggio, senza tuttavia esplicitarlo (Pr 8,4-11). D'altra parte è la Sapienza che assicura l'armonia nelle relazioni umane, accordando ai responsabili di governare saggiamente (Pr 8,12-21). Anche quando Jhwh organizzò il cosmo, essa era accanto a lui come figlia primogenita, generata prima di ogni altra opera (Pr 8,22-31). Ecco perché la Sapienza rinnova l'invito a prestarle ascolto per poter conoscere la beatitudine e la vita (Pr 8,32-36). Come la dea egiziana Maat [sopra III, 4], la Sapienza assicura l'ordine nella società, senza di essa non ci sarebbe nemmeno l'ordine nel cosmo, essa è verità e giustizia. Ma, a differenza di Maat, la Sapienza non è dea: essa viene da Jhwh, la sua felicità sta nel vivere alla presenza di lui, trova la sua delizia nello stare con gli uomini. Simboleggia l'ordine sociale, l'ordine cosmico e l'equilibrio personale di ciascuno. Tuttavia Pr 8 non fa che spiegare le ragioni fondamentali per cui la Sapienza domanda di essere ascoltata. Infatti Pr 8 fa parte dell'introduzione a Pr 10-31: è lì, in quelle raccolte di proverbi, che si trova il contenuto del suo messaggio. Quindi Pr 8 lascia intendere che i proverbi riuniti nelle raccolte provengono da lei e che accoglierli è accogliere lei stessa: è il primo tentativo che la Bibbia fa per spiegare perché Pr 10-31 sono, come noi diciamo, ispirati.

Pr 9,1-6 riprende, con l'immagine del banchetto, lo stesso messaggio. Avendo costruito il suo palazzo la Sapienza, come un re che inaugura il proprio regno, invita tutti, e soprattutto quelli che ne hanno bisogno, a partecipare alla festa

i

preparata nel suo palazzo dalle sette colonne. Anche questa finale dell'introduzione alle sette raccolte di proverbi antichi vuol dire che è la Sapienza stessa ad avere in qualche modo costruito la raccolta di Pr. Tutti sono invitati a consumare questo cibo, questa sapienza tradizionale, a farla propria, per trovarvi la vita e la comprensione del reale.

c. *Sir* - Già nella prima pagina della sua opera Ben Sira, verso il 200 a.C., pone la Sapienza: «Tutta la sapienza viene dal Signore, e con lui rimane per sempre» (Sir 1,1). La sapienza umana viene da Dio, di cui la Sapienza condivide resistenza. Questa Sapienza di Dio è sua creatura (Sir 1,4); lui, «il solo sapiente» (Sir 1,6[8]; cf. Rm 16,27), «l'ha riversata in tutte le sue opere, su ogni carne» (Sir l,7-8[9-10] che completa Gb 28,27 attraverso Gioele 3,1). La Sapienza non è alla portata degli sforzi dell'uomo (Sir 1,5[6]), è dono dì Dio che «l'ha dispensata a quanti lo amano» (Sir 1,8[10)). In4,11-19 Ben Sira sottolinea il ruolo educatore della Sapienza; questa, secondo il testo ebraico, tiene addirittura un discorso: farà passare il discepolo attraverso la prova, ma, così dice, «chi mi presta orecchio fisserà la sua dimora all'interno del mio padiglione» (Sir 4,15). Sir 6,24-31 riprende il tema dell'educazione: il discepolo si sottometta al giogo della Sapienza o, meglio, la insegua come si caccia la selvaggina: «Una volta afferrata, non la abbandonare. Alla fine otterrai il suo riposo, si muterà per te in godimento» (Sir 6,27-28): Ben Sira parla dunque di rapporti di amore tra la Sapienza e il discepolo. Ma Sir 15,1 dà la chiave di lettura che Sir 24 svilupperà: «Chi prende in mano la *tórah,* raggiunge la Sapienza». Infatti Sir 24, di cui manca il testo ebraico, propone un grande discorso della Sapienza, pronunciato probabilmente durante un'assemblea liturgica. La Sapienza ricorda che, uscita dalla bocca di Dio come sua parola creatrice e regnante su tutto l'universo, ha cercato dove stabilirsi. Il Signore le ha detto di stabilirsi in Giacobbe. A partire dal tempio di Sion essa si è progressivamente sviluppata, come un albero di vita, fino a coprire tutta la terra santa; ha messo rami, dato fiori e profumo ed infine invita i suoi ascoltatori a gustare i suoi frutti.
Ben Sira dà immediatamente la chiave di questo discorso: «Tutto ciò è la legge» (Sir 24,23), cioè la rivelazione, più che i codici di leggi o lo stesso Pentateuco. Questa rivelazione di Dio è stata fatta ad Israele, al suo interno si è sviluppata ed ogni figlio d'Israele deve nutrirsene, secondo l'invito di Dt 8,3 a nutrirsi della parola di Dio. In questo caso, più che in Pr 9,1-6, è tutto il patrimonio religioso e spirituale, che Israele ha ricevuto da Dio, ad essere visto come Sapienza venuta da Dio (cf. Dt 4,6; Esd 7,14.25).

d. *Bar 3,9-4,4* - Un'esortazione rivolta alla diaspora giudaica e di poco posteriore a Ben Sira riprende insieme i temi di Gb 28 e di Sir 24: la via della Sapienza è sconosciuta all'uomo, solo Dio può rivelargliela. L'esortazione (3,9-14; 4,2-4) inquadra una domanda e la sua risposta. La domanda riprende quella di Gb 28: «Chi ha scoperto il suo luogo [della Sapienza]?» (Bar 3,15). La risposta è dapprima negativa (Bar 3,16-31): né i potenti né gli artisti né i loro discendenti né i saggi del medio Oriente pagano e nemmeno i giganti antidiluviani hanno conosciuto la via che conduce alla Sapienza. Viene quindi la risposta positiva: Dio solo, Signore supremo del cosmo, l'ha conosciuta e l'ha anche indicata ad Israele (Bar 3,31-38). L'autore chiude la sua risposta, come Sir 24,23, fornendo la chiave: la Sapienza è la *tórah,* rivelata ad Israele.

e. *Sap 6-9* - Rileggendo IRe
3,4- 15, il racconto della preghiera di Salomone a Gabaon, l'autore, sulla soglia dell'era cristiana, inquadra la sua riflessione sulla Sapienza (Sap 7,22-8,1) con una evocazione della figura di Salomone idealizzata al punto da poter essere identificata con ogni giovane lettore in ricerca della Sapienza: essa non può essere ottenuta da Dio che con la preghiera (Sap 7,7; 8,21; 9). Questo comporta che la si preferisca a tutti i beni (Sap 7,8-10) e la si ami come un uomo ama la propria moglie (Sap 8,2-18), e sarà essa a colmare il saggio di tutti i beni di cui è madre (Sap 7,11-12.21; 8,5-6). L'autore chiarisce tre aspetti della Sapienza: la sua natura è di una purezza tale da penetrare ogni cosa fino al più profondo, in

vista del bene (Sap 7,22-24); la sua origine è in Dio di cui è l'esaltazione, l'effluvio, l'irradiazione, lo specchio, l'immagine, e questo indica quanto la Sapienza dipenda da Dio da cui è inseparabile (Sap 7,25-26); la sua attività è tanto di ordine cosmico quanto di ordine morale e spirituale: essa governa l'universo in maniera benevola animandolo con la sua presenza e forma i santi (Sap 7,27-8,1). Un messaggio del genere va oltre i testi precedenti, completandone il senso. La Sapienza non è più inaccessibile, poiché la preghiera permette di ottenerla; non è più solo la *tórah,* la rivelazione storica, ma è vista come una presenza interiore al cuore di chi l'accoglie; non è una semplice immagine dell'ordine del mondo, dal momento che l'autore, riferendosi ad una dottrina degli stoici, vede in essa la presenza stessa di Dio nel mondo.

2. INTERPRETAZIONE - In questi testi, soprattutto Pr 8-9; Sir 24; Sap 7-8, la Sapienza appare personificata. Come intendere questa personificazione? Il problema fondamentale è quello del rapporto di Dio con il mondo e gli uomini. Può la fede d'Israele concepire degli esseri intermediari? Parlando del *Lògos*, Filone lo pensava. Possiamo anche noi fare della Sapienza un intermediario o addirittura una persona? Attualmente sono sempre più rari gli autori che propendono per questa soluzione. Ugualmente non convince più la soluzione che fa della Sapienza un'ipostasi, perché in un modo o in un altro un'ipostasi esige rispetto a Dio un'autonomia che i nostri testi non accordano alla Sapienza. Altri hanno preferito parlare di personificazione poetica di un attributo o di una virtù di Dio. Ma i nostri testi dicono di più, perché la Sapienza è generata da Dio (Pr 8,22), è sua creatura (Sir 24,8-9), si distingue da lui ma non può esistere senza di lui né separata da lui (Sap 7,25-26). Il problema di fondo è di sapere come esprimere trascendenza e immanenza divina. La Sapienza esprime, soprattutto in Sap 7-9, questa immanenza o presenza di Dio nel mondo e nelle anime dei giusti e, in quest'ultimo caso, non si è molto lontani dal concetto cristiano di grazia. Ma questa presenza divina dà anche al mondo la sua coerenza (Sap 1,7), il suo senso, il suo significato. È a questa idea che potremmo ricondurre il concetto di ordine del mondo, utilizzato a proposito di Pr 8,22-31, a meno di vedervi il progetto creatore e anche salvatore di Dio, progetto considerato anteriore alla sua messa in opera. Dio si rende presente alla storia e particolarmente alla storia di Israele; e questa presenza noi la chiamiamo rivelazione, secondo il disegno originale di Dio. Così bisogna intendere, nel senso più pieno, il termine *tórah* usato da Sir 24,23 e Bar 4,1.

IX - GESÙ E LA SAPIENZA NEL NT —

1. NEI VANGELI SINOTTICI - Abbiamo visto sopra IV, 2,*b* che, nel suo insegnamento, Gesù si esprimeva spesso come i saggi. Ma alcuni testi del NT, a cominciare dai vangeli sinottici, vanno oltre, attribuendo a Gesù ciò che l'AT attribuisce alla Sapienza. Leggiamo in Mt 11,28-30: «Venite a me, voi tutti che siete affaticati e stanchi, ed io vi darò sollievo. Portate su di voi il mio giogo e imparate da me che sono mite ed umile di cuore e troverete ristoro per le vostre anime. Poiché il mio giogo è soave e leggero è il mio peso». Gesù parla come il saggio di Sir 51,23-26: «Avvicinatevi a me, o ignoranti, fermatevi nella mia casa per istruirvi, sottomettete il collo al suo giogo [della Sapienza]»; ma in Sir 6,24-25.28 la medesima immagine del giogo è più esplicitamente applicata all'insegnamento della Sapienza stessa: «Introduci i piedi nei suoi ceppi ed il collo nei suoi lacci. Abbassa le tue spalle per caricartela, non infastidirti per i suoi legami... Alla fine otterrai il suo riposo, si muterà per te in godimento». In Mt 12,42 (e Lc 11,31) leggiamo: «La regina del sud risorgerà nel giudizio con questa generazione e la condannerà; poiché venne dall'estremità della terra ad ascoltare la sapienza di Salomone; eppure c'è qui qualcosa di più di Salomone». Ora, Salomone esprimeva una Sapienza ricevuta da Dio; possiamo dunque pensare che in Gesù si esprime una Sapienza più grande, la Sapienza stessa di Dio. Prevedendo la persecuzione dei suoi Gesù dice, secondo Mt 23,34: «Ecco che io mando a voi profeti, sapienti e scribi», mentre Lc 11,49 scrive: «La Sapienza di Dio ha detto: "Manderò loro"». Per Mt, Gesù ha autorità sui saggi, mentre in Le

i

la Sapienza di Dio sembra essere Gesù stesso che, in conclusione, fa proprie le parole della Sapienza di Dio: «Sì, ve lo ripeto» (Lc 11,51). In Mt 11,19 leggiamo infine: «Alla Sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere»; ora queste opere della Sapienza sono probabilmente le «opere del Cristo» (Mt 11,2). Questi testi, che dipendono probabilmente dalla stessa fonte comune a Mt e Le (la fonte *Q),* sono molto discussi. Non affermano in modo esplicito che Gesù è la Sapienza, lo suggeriscono solamente.

2. IN S. PAOLO - Sono da prendere in considerazione soprattutto due testi che nuovamente assimilano Gesù alla Sapienza dell'AT.

a. *ICor 1-3*. - Di fronte alle divisioni di una comunità avida dì bei discorsi, Paolo proclama il Cristo crocifisso, scandalo per gli uni e follia per gli altri ma potenza di Dio e sapienza di Dio (ICor 1,23-24); Dio infatti ha scelto ciò che è follia nel mondo per confondere i sapienti (ICor 1,27). La Sapienza di Dio è di andare al contrario delle pretese umane: salvandoci per mezzo di un messia crocifisso, Dio ha manifestato la profondità della sua Sapienza. Paolo dunque non identifica Gesù con la Sapienza, ma vede nel mistero della croce la manifestazione della Sapienza di Dio: per i discepoli di Gesù, il Crocifisso diventa autentica Sapienza di Dio; la croce fa parte integrante delia Sapienza salvifica di Dio (ICor 1,30; 2,7).

b. *Col 1,15-20* - La prima parte di questo inno (1,15-18a) ricorre, per parlare del Cristo Gesù il Figlio prediletto del Padre, che ci salva (Col 1,13), ad alcune espressioni che nell'AT sono attribuite alla Sapienza: «Egli è l'immagine del Dio invisibile» (cf. Sap 7,26; Eb 1,3); «primogenito» (cf. Pr 8,22); «in lui sono stati creati tutti gli esseri» (cf. Pr 3,19; 8,30-31 [TM]; Sal 104,24; Ger 10,12; Sap 7,21; 8,4-5; 9,2); «egli esiste prima di tutti» (cf. Pr 8,22-25; Sir 1,4; 24,9; Sap 9,9); «tutti in lui hanno consistenza» (cf. Sap 1,7).

3. IN S. GIOVANNI - Gv 1 propone una dottrina simile: «Il Verbo era in principio presso Dio. Tutto per mezzo di lui fu fatto e senza di lui non fu fatto assolutamente nulla di ciò che è stato fatto. In lui era la vita» (Gv 1,2-4). Anche i testi dell'AT (cf. Pr 8,22ss; Sir 24,3.9; Sap 9,1-2) parlavano della preesistenza della Sapienza: ma ancora una volta non vi è nessuna identificazione esplicita tra Gesù e la Sapienza. Così pure il discorso sul pane di vita (Gv 6,26-58) può essere compreso correttamente solo alla luce dei testi che paragonano il discorso della Sapienza ad un banchetto imbandito (Pr 9,1-6; Sir 24,19-21); questo vale soprattutto per Gv 6,35-50: il messaggio di Gesù viene dall'alto e nutre come la Sapienza, come la parola di Dio (Dt 8,3; Sap 16,26), e questo vale anche per Gv 4,13-14 (cf. Sir 24,21); 7,37-38.

4. INTERPRETAZIONE –
Perché questa discrezione del NT che mai identifica in modo esplicito Gesù con la Sapienza, pur attribuendogli molto di quello che i testi dell'AT attribuivano alla Sapienza? La ragione è probabilmente questa: Gesù supera infinitamente la Sapienza quale potevano conoscerla i saggi dell'AT; la rivelazione del NT è allo stesso tempo in continuità e in rottura con quella dell'AT; se il NT avesse semplicemente identificato Gesù con la Sapienza, avrebbe potuto mascherare la rottura.

È solo in epoca successiva al NT che Gesù sarà esplicitamente detto Sapienza di Dio. Questo titolo cristologico è rimasto lungo tutto il corso della storia cristiana. Citiamo alcuni dei testimoni più significativi: nel III sec. Origene, nel suo trattato *Sui princìpi* (1,2, *PG* 11, 130-145), sviluppa il suo discorso su Cristo fondandosi principalmente su Sap 26. Il beato Enrico Suso (1295-1366) redasse verso il 1335 il suo *Libro della Sapienza eterna* in cui medita principalmente sulla croce di Cristo. Verso il 1700, Louis-Marie Grignion de Montfort scrisse un breve trattato su *La Sapienza eterna*, in cui, sulla base di quasi tutti i testi scritturistici che abbiamo ricordato, «spiega semplicemente ciò che è la Sapienza, prima della sua incarnazione, durante l'incarnazione e dopo l'incarnazione e i mezzi per ottenerla e conservarla» (n. 7). La liturgia romana, fin dall'alto Medioevo, rilegge Pr 8,22ss e Sir 24,3-12 per le feste della Vergine Maria, ma è

per vedere nella madre di Dio, inseparabile dal suo Figlio, non la Sapienza, bensì il luogo in cui la Sapienza si stabilì al momento della sua incarnazione.

D'altra parte, continuando il movimento già avviato esplicitamente da Sir 24,23 e Bar 4,1, il giudaismo riconosce nella *tòrah* la Sapienza di Dio. 11 cristiano per parte sua proclama, nella fede, che Dio si è rivelato pienamente in Gesù, presenza di Dio tra gli uomini, Emmanuele, ed è per questo che Gesù è detto Sapienza di Dio [Gesù Cristo III, 1 d].

SAPIENZA

I - UN'OPERA MULTIFORME ED 'ECUMENICA' — Piccolo gioiello della letteratura giudaica alessandrina, prodotto tra il II e il I sec. a.C., forse l'ultimo scritto deuterocanonico dell'AT, il libro della Sapienza (=Sap) posto come al solito sotto il patronato fittizio di Salomone perfetto sapiente e perfetto statista è difficilmente catalogabile secondo un unico schema letterario e secondo un'unica definizione. A capitoli di fine poesia subentrano pagine di prosa ritmata in uno stile antologico colmo di allusioni, di motivi inediti e noti, di leziosismi e di eruditismi preziosi, che non intaccano però la sostanziale linearità dell'opera. L'autore resta anonimo nonostante gli sforzi di chi ha voluto vedervi la mano del traduttore greco del Sir [Siracide II]; la sua lingua è un greco ben posseduto anche se non alieno da infiltrazioni ebraizzanti. Un libro profondamente fedele alla tradizione genuina della spiritualità biblica ma anche autenticamente 'progressista', nella sua apertura, nel suo afflato ecumenico, nel suo ottimismo sul destino dell'uomo, nelle sue felicissime intuizioni per il futuro della rivelazione biblica. In un certo senso questo libro è il saluto che l'antica alleanza indirizza alla nuova inaugurata dal Cristo.

Un libro multiforme anche a livello di genere letterario, ferma restando la sua qualità *sapienziale* generale [Sapienza IV, 1]. Esso è, però, anche un embrionale *trattato teologico* solidamente strutturato ma ancor giovane, non trionfale e lussureggiante come il sistema del posteriore filosofo giudeo alessandrino Filone. Di questo trattato i temi più originali, come è stato messo in luce da C. Larcher, sono quelli antropologici. Sap è pure un *protrettico,* cioè un libretto esortatorio indirizzato ai giudei vittime delle prime persecuzioni ed emarginazioni nell'ambito ellenistico-romano (2,10-20; 3,1-9; significativa sarà, in seguito, la *Legatio ad Gaium* di Filone, un libello apologetico infaustamente destinato all'imperatore Caligola). Il nostro autore da un lato vuole mostrare l'apertura di spirito del giudeo della diaspora, dall'altro vuole esortare i suoi correligionari alla fedeltà, nella fiducia ottimistica che «il Signore ha tutto disposto con misura, calcolo e peso» (11,20; cf. 12,15-18). Il libro si rivela, allora, anche uno scritto *catechetico* desideroso di arricchire la proposta culturale ebraica con elementi assunti dal mondo in cui la diaspora vive, ma anche attento a correggere le deviazioni di quei giudei che, affascinati dalla proposta greca, avevano in pratica apostatato dall'ebraismo.

Sap è, di conseguenza, anche una opera *kerygmatico-missionaria.* L'osmosi con alcuni elementi dell'ellenismo e il tentativo di dialogo 'ecumenico' sono visibili nello sforzo di filtrare l'antropologia ebraica alla luce della terminologia e della mentalità greca; nella conoscenza critica del materialismo eracliteo-epicureo (2,2-3); nell'applicazione di alcuni dati della filosofia stoica (7,22.24; 14,3; 17,2); in una reticenza quasi platonica nei confronti della materia (9,15); nella consistenza attribuita alla *psyché* ('anima' in senso greco o *nefeS* ebraica, cioè l'"essere vitale' nella sua globalità?), tale da far sospettare l'idea di preesistenza (8,19-20); nel proporre una riedizione della critica 'evemeristica' (spiegazione razionalistica della religione idolatrica: 14,15-21); nei non rari collegamenti col platonismo popolare e in particolare col *Timeo* (6,19; 11,17; 12,1; 13,lss), noto forse attraverso qualche florilegio platonico; nella celebrazione del metabolismo degli elementi secondo i canoni di alcune cosmologie ellenistiche (19,6ss); nella calibratura del concetto di risurrezione, mai esplicitato onde evitare reazioni di rigetto da parte greca (cf. At 17).

i

II - UN ABILE INTRECCIO TRA STRUTTURA E MESSAGGIO — È interessante notare che il volume ruota attorno a tre componenti che ne definiscono globalmente la struttura, anche se, nel suo interno, esso è raffinatamente costruito fin nei dettagli, come è stato dimostrato da molti studi quali quelli di M. Gilbert,
J.M. Reese, A.G. Wright e C. Larcher. Noi non possiamo entrare in questi dettagli e, ai fini della nostra presentazione, ci accontentiamo di seguire le tre grandi aree strutturali dei cc. 1-5; 6-9; 10-19, che contengono nel loro interno anche i tre principali nodi ideologici dell'opera.

1. «LA LORO SPERANZA È PIENA DI IMMORTALITÀ» (cc. 1-5) - Con la prima sezione dell'opera (ma con spunti disseminati anche altrove) giunge ad una chiara formulazione la dottrina dell'*immortalità (athanasia/aphtharsia),* emersa attraverso un lento processo di formazione nella fede secolare di Israele ('assunzione' di Enoc e di Elia; Sal 16; 49; 73; Dn 12; 2Mac 7; una certa simbolica) ed aiutata dall'atmosfera platonica respirata dall'autore, sullo sfondo delle credenze popolari del Delta. Si tratta, però, di un'immortalità 'beata'; non è frutto di deduzione metafisica dalla spiritualità dell'anima sulla base delle speculazioni platoniche codificate soprattutto nel *Fedone* (che pure l'autore sembra conoscere), bensì puro dono divino. Infatti implica una comunione piena con Dio, efflorescenza di quell'intimità che il fedele gode già durante l'esistenza terrena attraverso la sua giustizia (1,15). Questo dono viene definitivamente offerto con una solenne *episkopé,* una 'visita-giudizio' di Dio nell'interno della storia (1,9; 3,7; 4,20). Gli empi, invece, vengono abbandonati all'Ade (lo *Seol* biblico), che non è più la dimora indifferenziata dei defunti, come nella visione classica ebraica, ma diventa sempre più identificabile con l'inferno (4,18ss).

2. Questo destino immortalistico positivo e negativo è presentato soprattutto nei cc. 3-4 (il c. 5 è una grandiosa scena di giudizio o meglio di 'autogiudizio' delle anime) con una sequenza di dittici antitetici, in cui a una scena rappresentante il destino glorioso e beato del giusto (3,1-9; 3,13-15; 4,1-2; 4,7-16) si oppone una scena oscura col destino dell'empio (3,10-12; 3,16-19; 4,3-6; 4,17-20). È significativo che il giusto venga esemplificato con casi sorprendenti e 'progressisti' rispetto al tradizionale retroterra biblico (Dt 23,2; Gen 25,21; Is 47,9): la donna sterile e l'eunuco, nonostante fossero considerati come un 'ramo secco' dall'antico Israele, se fedeli e giusti riceveranno un posto qualificato nel tempio celeste avvenire (3,13-15); il giusto morto prematuramente, considerato come un maledetto nella teoria della retribuzione, è invece esaltato da Sap come un amato da Dio (4,7-16). Sempre nella linea della finezza e dell'originalità dello scrittore è da considerare anche l'affresco del giudizio del c. 5. L'accusa agli empi non è estrinseca e giudiziaria ma psicologica, scaturisce dalla loro stessa autocoscienza, da una loro amara autocritica (5,3-13). Il rimorso di coscienza permane nell'aldilà come lancinante strumento di punizione e si trasforma in un verdetto di autocondanna. Nell'oltre vita l'incamminarsi verso il castigo o il premio è spontaneo, nasce da una sorta di affinità elettiva. Si svela, così, lo sforzo di ermeneutica che l'autore compie sui dati realistici, 'oggettivi' e simbolici del giudizio secondo lo schema tradizionale biblico.

«LA SAPIENZA, IRRADIAZIONE DELLA LUCE ETERNA» (CC. 6—9)
- Come è noto, il concetto di 'sapienza' costituisce il risultato di un'accurata riflessione condotta dalla letteratura sapienziale per tentare di esprimere in modo teologicamente nuovo il rapporto Dio-creatura [Sapienza VIII]. Pur rimanendo in contatto con le tradizionali analisi fatte su questo *theologoumenon* da parte di Pr 1; 8; Gb 28; Sir 24; Bar 3,9-4,4, ecc., la sapienza celebrata in questo libro non è identificabile con la *tòrah* né riducibile ad una funzione cosmologica di Dio, né vuole risolvere direttamente il costante dilemma trascendenza-immanenza. Senza accettare la nozione ipostatica platonica (pericolosa per il monoteismo ebraico), la sapienza acquista però ora una più consistente funzione di mediazione tra Dio e l'ambito cosmo-soteriologico. In questo Sap è aiutata dalla filosofia stoica e platonica: esemplari in questo senso sono i 21 attributi che in 7,22ss definiscono la sapienza: molti di essi hanno una genesi legata alla filosofia greca, anche se la trama ideologica

di base resta biblica. Prevalgono, infatti, le immagini legate alla luce (Gv 1 e lGv 1,5): la sapienza è emanazione limpidissima della gloria divina, senza offuscamento, è irradiazione di luce inestinguibile, specchio tersissimo, più brillante del sole, superiore agli astri, più luminosa di ogni luce, trionfatrice della tenebra del caos. La riflessione sulla sapienza offerta da questo libro pone in pratica le basi della teologia neotestamentaria sul Verbo. Paolo e Giovanni attingeranno appunto a queste pagine, come è possibile testimoniare attraverso queste concordanze:
Sap 7,26 la sapienza è immagine dell'eccellenza divina
Col 1,15: Cristo è immagine del Dio invisibile
Sap 7,26: la sapienza è riflesso della luce eterna
Eb 1,3: il Figlio è riflesso della gloria del Padre
Sap 8,3; 9,4: intimità della sapienza con Dio
Gv 1,1.8: intimità del Verbo col Padre
Sap 7,21; 8,6; 9,1.9: funzione creatrice della sapienza
Gv *1,3.10:* funzione creatrice del Verbo
Sap 8,4; 9,9; 10,11.17: onniscienza della sapienza
Gv *5,20:* onniscienza del Verbo
Sap 7,23; 11,24.26: amore di Dio per gli uomini
Gv *3,16-17:* amore di Dio per gli uomini
Sap 7,28: amore di Dio per chi ama la sapienza
Gv *14,23; 16,27:* amore del Padre per chi ama il Figlio.
Questa seconda sezione dell'opera si chiude con una splendida preghiera messa in bocca a Salomone per ottenere la sapienza (c. 9). L'invocazione è costruita a schema concentrico sul v. 10, ma, a loro volta, le tre strofe che la compongono sono distribuite concentricamente sui vv. 4.10.17.

3. IL GRANDE "MIDRAS" SULL'ESODO (cc. 10-19) - Questi capitoli finali di Sap offrono una rielaborazione midraSica, cioè omiletica e allegorica (una prassi ermeneutica biblica ben nota nel giudaismo), del testo esodi- co con particolare attenzione ai cc. 10-19 di Es. Siamo in presenza di una rilettura teologica e morale del grande articolo di fede della liberazione dalla schiavitù egiziana. Già il Secondo Isaia aveva iniziato questo processo interpretativo applicando lo schema esodico al ritorno dall'esilio di Babilonia [Risaia III, 3]. Nel NT Giovanni applicherà al Cristo molte categorie esodiche continuando liberamente la via aperta da Sap, però, riassume gli antefatti dell'esodo presentando attraverso sette figure patriarcali la storia biblica arcaica: Adamo, Noè, Abramo, Lot, Giacobbe, Giuseppe, Mosè. Essi incarnano altrettanti esemplari di giusti guidati dalla sapienza. Ogni mini scena, infatti, è aperta dal solenne pronome personale femminile indicante la sapienza ed ha come parola-chiave l'aggettivo sostantivato "giusto". Si ha, quindi, una rilettura 'tipica' ed etica della storia della salvezza.

a. *Il settenario dei dittici antitetici* - In un continuo contrappunto di scene antitetiche (ebrei-egiziani = giusti-empi) la storia dell'esodo è trasposta in questa meditazione sapienziale dal piano contingente a quello metastorico del destino escatologico dell'umanità. In pratica si assiste allo scontro costante tra bene e male, il cui sbocco finale è il trionfo della giustizia. Ecco le sette antitesi: sono rette da elementi simbolici cosmici e in finale si allargano in un inno corale dei salvati, libera rielaborazione escatologica del cantico di Mosè di Es 15 (19,5-21):
1) *11,5-14:* acque del Nilo e acqua dalla roccia
2) 16,1-4: quaglie per i giusti e rane per gli empi
3) 16,5-14: serpente di bronzo e cavallette e mosche
4) 16,15-29: piogge e uragani per gli empi, la manna per i giusti
5) 17,1-18,4: tenebre e luce
6) 18,5-25: lo sterminatore dei primogeniti egiziani si arresta davanti ad Israele
7) 19,1-9: il Mar Rosso che copre i peccatori e si trasforma in tappeto erboso per i giusti.

Non mancano nell'interno di questo contrappunto pagine deliziose, osservazioni felici e digressioni come quella, molto innovatrice, sulla tolleranza

i

divina, sulla moderazione misericordiosa del Creatore che ama tutte le sue creature («amante della vita», 11,15). Altre pagine hanno ricevuto un'interpretazione nuova e libera nell'interno della tradizione cristiana: così è avvenuto per il serpente di bronzo del deserto (16,7), che l'autore presenta già come "simbolo di salvezza" e che diverrà per Gv 3,13-17 il Cristo innalzato in croce, segno della salvezza definitiva; così si è fatto a proposito della manna, che Sap chiama «pane degli angeli» e presenta già come simbolo della parola di Dio (16,20-21; cf. Sal 78,25) e che la tradizione cristiana applicherà all'eucaristia; la vigorosa personificazione della parola di Dio come guerriero inesorabile che brandisce come spada acuminata l'irrevocabile decreto divino (18,14-16) si è trasformata, nella celebrazione liturgica cristiana, nell'ingresso del Verbo nel mondo con la nascita.

Il settenario delle idolatrie - La sequenza delle sette antitesi esodiche è spezzata nei cc. 13-15 da un trattateli polemico anti-idolatrico che raccoglie, in crescendo, sette forme di degenerazione della religione: aberrazione religiosa: la divinizzazione delle forze naturali (13,1-9), che è la meno grave, considerato lo splendore del cosmo e il fascino 'divino' che da esso si sprigiona; il culto di idoli antropomorfici (13,10-15,13); la zoolatria, la forma più grave agli occhi dell'autore perché testimoniata dalla prassi del mondo egiziano in cui egli vive. Lo schema sostanzialmente è quello dell'apologetica giudeo-ellenistica che ha in Filone il massimo rappresentante. Tuttavia la polemica di Sap ha una differenziazione rispetto a tale apologetica e a quella greco-romana di stampo filosofico: ciò che per i pensatori 'laici' non è che un volgare e grossolano errore ideologico, per Sap è un crimine religioso. In questo senso il nostro testo si connette alla satira teologica di Is 44 e di Ger 10. È da notare che in 13,6-9 si formula per la prima volta la possibilità della conoscenza naturale di Dio attraverso le realtà create, possibilità affermata anche da Rm 1,19-32 e formalizzata dal concilio Vaticano I.

Un libro, quindi, di grande linearità e di grande ricchezza, posto alle soglie dell'era cristiana (Larcher pensa alla stessa epoca di Augusto, quella della nascita di Cristo, anche se è difficile essere precisi al riguardo); un libro di grande fiducia e di grande ottimismo, come attestano le sue ultime righe legate ad una metafora musicale (19,18) e a questa antifona laudativa: «In tutto, Signore, hai reso grande il tuo popolo e lo hai glorificato e non l'hai trascurato, assistendolo in ogni tempo e in ogni luogo» (19,22). E ormai questo "tuo popolo" non è solo l'Israele dell'antica alleanza, ma tutti i giusti che amano la verità e la giustizia.

SCRITTURA

I - CANONICITÀ E CANONE DELLA BIBBIA —

1. LA BIBBIA COME LIBRO E COME PROBLEMA TEOLOGICO

a. *Il canone e la canonicità* - L'entità teologico-letteraria che chiamiamo Bibbia, come è riconosciuta nella chiesa cattolica romana, consta di 73 scritti, distinti in due gruppi maggiori: AT (46) e NT (27).

II numero degli scritti recepiti nel *v* giudaismo è di 24. Si tratta, ovviamente, solo delle Scritture che noi chiamiamo AT; ad eccezione però di 7 libri (Tb, Gdt, 1 e 2Mac, Sap, Sir, Bar) e di alcune sezioni di Est e Dn. Il conteggio risulta non ovvio a motivo di alcuni raggruppamenti o viceversa suddivisioni di libri. L'uso delle chiese protestanti coincide con quello giudaico per l'AT; con quello delle altre confessioni cristiane per il NT.

L'elenco delle Scritture riconosciute (e, per metonimia, il loro insieme, il libro) è detto canone, cioè regola, norma. L'elenco è norma ecclesiastica per

l'accoglienza delle Scritture; queste a loro volta sono norma divina per la chiesa e per la sua fede. Canonicità è così anzitutto la normatività della Bibbia per la fede e per la chiesa; derivatamente, e più formalisticamente, l'appartenenza di uno scritto al canone biblico.

b. *Il libro e i libri* - Norma ed elenco: da un lato, e anzitutto, il libro, la Bibbia, è percepito dalla fede come realtà unitaria; però dal punto di vista della struttura letteraria, della collocazione storica, dei contenuti teologici, esso si presenta vario, molteplice, disuguale. "Il libro" è insieme "i libri" (*bibita*, da cui Bibbia, è un plurale); senza dire che all'interno di gran parte di questi scritti si ripropone il problema di questa unità composita. Il problema teologico del canone, dunque, da un lato è quello del riconoscimento della canonicità degli scritti, e così della determinazione del loro elenco; dall'altro è il problema dell'unità della Bibbia nella molteplicità delle Scritture. Esso condiziona intrinsecamente la possibilità stessa della Bibbia di fungere da norma autorevole della nostra fede. Norma non saprebbe essere se non a parole, sia qualora non fosse possibile individuare quali scritti ne facciano parte, sia qualora per mancanza di ogni logica interna essa risultasse un insensato e magari contraddittorio zibaldone.

Accomuna gli scritti biblici in primo luogo precisamente il carattere formale stesso della loro canonicità, o autorità canonica: da non intendere solo nel senso positivo, e al limite estrinseco e non fondato, di un riconoscimento di ordine ecclesiastico. La chiesa sa di non poter decidere i termini della Bibbia e la sua autorità liberamente, ma di poterli solo riconoscere, senza dubbio con sicurezza. La canonicità della Bibbia, in altre parole la sua stessa biblicità, è un fatto obiettivo, che precede la nostra fede anche se è orientato ad essa. È per definizione questo aspetto, in quanto formale, quello per cui la Bibbia è se stessa ed è una. Dal punto di vista, per così dire, materiale, questa unità della Bibbia prende corpo però su e in una tradizione di fede, le cui complesse pieghe storiche essa appunto, la Bibbia, esprime. Qualora si prescinda da questo riferimento al concreto, storico, materiale, la formalità canonica degli scritti biblici si presenterebbe con il volto degenerato del formalismo.

c. *Il dogma del canone come atto di fede nell'unità della Bibbia* - L'affermazione della canonicità della Bibbia significa allora in concreto un atto di fede nella capacità di questo criterio formale di fungere da coagulo attorno al quale quella storia, quella tradizione, con questi scritti che la esprimono e che compongono il canone biblico, possa risultare correttamente interpretata. Un atto di fede, in altri termini, nel fatto che la Bibbia è l'autorevole parola che interpreta con un giudizio ultimo e secondo Dio la storia della tradizione in cui è nata, anzi la nostra stessa storia in quanto è in continuità con quella. La Bibbia dice il senso che hanno secondo Dio la storia di Israele e la storia di Gesù, la storia della chiesa delle origini e, a partire di lì, la nostra storia. In questa funzione e sotto questa prospettiva il dogma del canone scommette nella capacità delle molte parole e testimonianze bibliche di essere una parola ed una testimonianza.

Il riferimento alla nostra storia è necessario. La Bibbia non esiste per se stessa ma per noi. Se anche ciascuno degli scritti che la compongono ha avuto un'origine determinata e destinatari primitivi ben distinti da noi, per un altro verso essi sono aperti ad una ripresa ulteriore da parte nostra; ed in particolare è orientata a tale ripresa la loro collezione, che li configura come canone. Anche l'appello alla fede in senso
stretto è necessario. La Bibbia non si propone solo come un'ipotesi storiograficamente e teologicamente plausibile di interpretazione della tradizione in cui nacque ed in cui è letta, ma come sua autentica e propriamente divina lettura. Solo così può rappresentare per la fede una norma nel suo genere assoluta: è quanto viene espresso con la dottrina dell'ispirazione (sotto II).

d. *Tradizione e canone* - In rapporto sia alla tradizione delle origini, sia al momento attuale, l'opposizione Bibbia-tradizione, che ha costituito un capitolo maggiore della controversia tra cattolicesimo e protestantesimo, si rivela dunque in radice insostenibile. Se è insostenibile una opposizione (prospettiva tendenziale classica del protestantesimo), per ragioni del tutto analoghe è

insostenibile una giustapposizione (prospettiva tendenziale classica del cattolicesimo post-tridentino). Il problema reale (perché un problema reale v'è; difficilmente sorgono e si perpetuano controversie di queste dimensioni senza un problema reale) è quello di stabilire i termini di un rapporto in ogni caso necessario. La Bibbia esiste nella tradizione e non avrebbe senso se non in essa e in vista di essa. Anche le tradizioni religiose diverse da quella ebraico-cristiana hanno loro libri sacri. Anche le tradizioni di ordine profano hanno spesso testi fondanti, che ne definiscono non solo gli sviluppi accidentali ma l'identità profonda (cf. le costituzioni degli stati moderni). La tradizione vivente, non come alternativa alla Bibbia ma come storia del popolo dei credenti (cf. *DV* 8), è l'unico luogo dove la Bibbia possa essere conservata e riproposta la sua parola.

La Bibbia però è affermata come canonica non solo dalla tradizione e nella tradizione, ma anche per la tradizione della fede. Questo significa che la tradizione rende testimonianza alla Bibbia come a norma che la trascende. Il giudizio con cui è enunciata la canonicità della Bibbia e ne è identificato il canone esprime l'indole non immanentistica della fede e della tradizione della fede. Il giudizio sulla canonicità e sul canone è momento intrinseco dell'autocoscienza del popolo di Dio precisamente come popolo che appartiene a Dio e non a se stesso. Per questo lo sviluppo della coscienza della fede riguardo al canone, nell'AT e nel NT, fa parte in modo decisivo dello sviluppo della coscienza dell'alleanza nel popolo dell'antica e della nuova alleanza, sviluppo stimolato dalla rivelazione di Dio prima che dalla meditazione dei credenti, la quale in ogni caso non è autonoma. Quanto alla chiesa postapostolica, si deve condividere l'affermazione di Cullmann secondo il quale la posizione del canone da parte della chiesa è un atto di umiltà. Da un punto di vista cattolico non si può tuttavia accettare che questa umiltà abbia il volto dialettico della negazione del valore della tradizione in opposizione all'affermazione della sola Scrittura. La tradizione invece, riconoscendo il canone biblico (la Bibbia come canone), mentre afferma l'autenticità della propria fede confessa la necessità della Bibbia per il mantenimento di questa fedeltà. In quali termini sia da pensare questa necessità della Bibbia, e quali conseguenze ne derivino per l'/ermeneutica biblica, è precisamente la domanda che è giusto e fruttuoso che la riflessione teologica si proponga.

Per rispondere a questa domanda non sovvengono solo i termini astratti nei quali la teologia e il dogma ecclesiastico enunciano l'indole "sacra e canonica" (concilio Tridentino: *DS* 1504; Vaticano I: *DS* 3006; 3029) della Bibbia. Testimonianza significativa ed importante della fede riguardo alla Bibbia è la prassi della chiesa e della teologia stessa. Si constata il ritorno, costante nei secoli, alle Scritture come a punto di riferimento autorevole ed autentificante per la predicazione e la preghiera, liturgica ed individuale, per la riflessione teologica, per l'orientamento spirituale, per il discernimento e la riforma ecclesiali. Nella Bibbia stessa troviamo enunciato questo panorama di funzioni: «Ogni Scrittura, infatti, è ispirata da Dio e utile a insegnare, a riprendere, a correggere, a educare nella giustizia, affinché l'uomo di Dio sia ben formato, perfettamente attrezzato per ogni opera buona» (2Tm 3,16-17; cf. 2Pt 1,19; Qo 12,11). E il Vaticano II detta: «La chiesa ha considerato sempre e considera (le Scritture) insieme con la sacra tradizione come regola suprema della sua fede... Bisogna dunque che ogni predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana, sia alimentata e diretta dalla sacra Scrittura» *(DV* 21). «La sacra teologia poggia sulla parola di Dio scritta, insieme alla sacra tradizione, come su perenne fondamento; ed in esso vigorosamente si consolida e sempre ringiovanisce. Grazie alla medesima parola della Scrittura anche il ministero della parola, cioè la predicazione pastorale, la catechesi e ogni istruzione cristiana, nella quale l'omelia liturgica deve avere un posto privilegiato, si alimenta con profitto e santamente vigoreggia» *(DV* 24).

2. STORIA DEL CANONE BIBLICO - Il canone biblico è nato in una tradizione di fede, o comunque nel plesso storico di una pluralità di tradizioni. Esse alla fine (e certo già durante il loro svilupparsi, nonostante le dispersioni e le tensioni)

sono state comprese come storia unica; ed a questa comprensione unitaria si deve la possibilità di intendere la Bibbia come canone. Per la comprensione teologica del canone della Bibbia non possiamo riferirci semplicemente ad un concetto astratto di storicità, ma dobbiamo considerare la storia concreta di quell'irripetibile vicenda che ha originato la Bibbia. Perciò la storia del canone ha un interesse teologico non accidentale.

a. *Periodizzazione* - Una periodizzazione maggiore di questa storia, legata alle strutture teologiche più caratterizzanti del canone stesso, deve prevedere tre tempi, che in qualche misura si allacciano. Anzitutto il tempo dell'AT, e del sorgere del canone anticotestamentario entro la storia della/e tradizione/i di Israele. Poi il tempo di Gesù e della chiesa delle origini, sia in quanto interpreta l'AT rileggendone il senso, la struttura, il canone, sia in quanto genera il NT. Esso è un tempo all'insegna della definitività, conforme al carattere escatologico della figura di Gesù; e perciò in rapporto al canone ha carattere essenzialmente conclusivo. II terzo tempo, che ad esso segue, è pertanto tempo di riflessione teologica sul canone come dato autorevole ormai concluso, sul senso e sulla responsabilità della recezione del quale peraltro rimane molto da meditare e da comprendere.

b. *Il corpo delle Scritture di Israele* - La storia del canone delle Scritture di Israele si presenta insieme come la storia della loro collezione in un corpo di scritti, e come la storia della coscienza della loro autorità. Questa coscienza è fede, come si è detto, e quindi implica rivelazione. La storia della coscienza della fede ci aiuta, qui in particolare, a capire le vie della vicenda rivelativa che essa suppone, e che non ci è indipendentemente notificata se non per piccoli accenni. La storia della coscienza dell'autorità delle Scritture non suppone compiuta la loro collezione, sul senso della quale poi ci si interroghi. Anzi, le due vicende si intrecciano e mutuamente si condizionano sino a formare un'unica storia. In effetti la fede nell'autorità di questi testi precede e causa non solo la loro collezione, ma spesso anche la loro stessa redazione; e ciò è tanto più vero quanto più questa suppone forme testuali, scritte od orali, già precedentemente compaginate (fonti), già autorevoli per la tradizione della fede, dalle quali poi derivi il documento letterario definitivo e canonico.

Così l'autorità degli scritti è legata all'autorità dei loro contenuti e della forma del loro proporsi alla fede di Israele: i testi legali come legge di Dio, i testi storici come memoriale, per la fede del popolo, degli interventi di Dio alle origini e lungo la storia dell'alleanza, i testi profetici come divina interpretazione della storia, quelli liturgici come linguaggio tipo della preghiera della fede, e così via per quelli sapienziali, apocalittici, edificanti, ecc. La storia del riconoscimento dei propri scritti sacri e fondanti, cioè canonici, viene così a coincidere con la storia della consapevolezza teologica del popolo di Dio, con i suoi sviluppi e le sue involuzioni, con le sue maturazioni e le sue crisi, la sua continuità e le sue periodizzazioni, il riferimento memoriale agli eventi fondatori e la proiezione escatologica verso l'avvenire di Dio diversamente prefigurato.

In questa storia vengono prendendo forma un primo gruppo di Scritture *(tòrah),* libro dell'alleanza e della legge come fondamento del popolo; un secondo gruppo (profeti, anteriori e posteriori), libro dell'interpretazione della storia di Israele alla luce dell'alleanza grazie al perdurare in esso del dono della parola di Dio; un terzo gruppo più eterogeneo ('scritti'), libro degli sviluppi che espandono il messaggio della legge e dei profeti in direzioni varie, potremmo dire, come varie sono le vie della vita, in cui la fede tende ad esprimersi.

Il primo corpo di scritti diviene chiuso e canonico dopo l'esilio; il secondo è noto nella sua forma definitiva al tempo del Siracide (inizio del sec. II a.C.). II nipote del Siracide, che ne traduce in greco l'opera (fine del sec. II a.C.), già conosce una terza serie di scritti; ma nel giudaismo una parola conclusiva su questo terzo corpo non fu detta se non attorno alla fine del sec. I d.C. Al tempo di Gesù, che la fede cristiana confessa tempo conclusivo, escatologico, il canone delle Scritture di Israele è dunque in gran parte definito, ma non sancito sino agli ultimi particolari. Si è parlato di forme diverse di canone (più esteso,

alessandrino; più ridotto, palestinese) nel giudaismo dei tempi attorno a Gesù. Probabilmente è più corretto non parlare di canoni diversi, ma piuttosto di usi parzialmente non identici, ancora non assurti a definitiva rigidità canonica in nessuna delle aree del giudaismo.

c. *Le Scritture antiche nella chiesa delle origini* - Il tempo delle origini cristiane (Gesù, chiesa apostolica) comporta per la storia della Bibbia la ripresa cristiana del corpo dei libri sacri di Israele e la formazione del NT. Le Scritture di Israele vengono ricomprese da Gesù ed alla luce del mistero di Gesù come Scritture che in Gesù trovano compimento. In questo senso possono essere accettate come Scritture cristiane, e non solo ricordate come parola di Dio per il popolo di Israele. Con ciò esse diventano 'AT' (la formula, riferita alle Scritture, in 2Cor 3,14). La loro struttura normativa viene ricompaginata e quasi capovolta, polarizzata ora, definitivamente, a Cristo e non alla *tórah;* il che non va senza porre problemi interpretativi di vasto rilievo, giacché la loro struttura storico-letteraria non può che rimanere quella anticotestamentaria. All'origine di questo fenomeno sta il modo stesso in cui Gesù ha accolto sinceramente le Scritture di Israele e la loro autorità, affermando peraltro l'autorità della propria persona come più originaria della loro, e come chiave per l'intelligenza della loro ultima verità.

Anche la determinazione del canone cristiano dell'AT deve essere avvenuta in questo orizzonte. Un'accettazione materiale del canone giudaico non sarebbe stata possibile per quella frangia ancora indeterminata che questo presentava al tempo di Gesù. Criterio decisivo, più ancora che quello delle Scritture accolte ed usate personalmente da Gesù, sembra essere quello delle Scritture compiute in lui, cioè di fatto di quelle accolte e richiamate dalla chiesa sin dalle origini in vista dell'annuncio del mistero di Cristo. Questa recezione e questo uso non sembrano essere stati determinati, per le parti non ancora stabilizzate nel canone delle Scritture giudaiche, a partire da una verifica condotta analiticamente sui singoli scritti e sul loro compimento in Gesù. È presumibile che invece in un primo tempo le Scritture siano state usate per l'annuncio evangelico come un tutto, senza particolare premura di determinare i criteri di canonicità e di riconoscimento; e che a questo tutto, misurato sull'uso più generale delle chiese delle origini e non sull'uso delle scuole e delle sinagoghe giudaiche, si sia riferita la chiesa man mano che le si è posto più esplicitamente il problema del canone.

d. *Le nuove Scritture cristiane* - All'interno dell'annuncio apostolico del mistero di Cristo e come momento di esso nasce inoltre il NT. Gli scritti che lo compongono, sorti nelle e dalle tradizioni delle chiese attraverso itinerari più rapidi ma non meno complessi di quelli che avevano dato origine all'AT, vengono compaginandosi in una collezione di lettere paoline (nota già a 2Pt, non sappiamo se nella forma attuale), in un gruppo di quattro scritti appartenenti al nuovo genere 'vangelo' (alla fine del sec. Il la quaterna è già così compatta che si può allegorizzare sul numero), e in altri scritti, tra i quali At per ragioni letterarie e storico-teologiche più legato al corpo dei vangeli, gli altri diversamente collocabili.

Il processo di canonizzazione degli scritti neotestamentari, analogamente a quanto era avvenuto per l'AT, ha comportato discernimento tra scritti genuini e meno genuini, tradizioni fedeli e meno fedeli o addirittura fuorvianti. Criterio di questo di- scernimento è stata la memoria di Gesù trasmessa autenticamente nelle chiese; mentre a loro volta gli scritti canonici sono stati riconosciuti nelle chiese come la garanzia oggettiva dell'autenticità della tradizione e della fede. Le chiese non conobbero mai un canone solo neotestamentario; hanno invece collocato i nuovi scritti accanto alle Scritture di Israele che in Cristo si erano compiute, come coessenziali, gli uni e le altre a proprio modo, per l'annuncio dell'evangelo di Gesù, per l'apologia, per la liturgia, per la catechesi, per l'edificazione. Precisamente attorno alla questione del rapporto tra AT e NT e tra le rispettive Scritture si apre il terzo momento della storia della fede riguardo al canone ed alla canonicità della Bibbia.

e. *Il discernimento patristico del canone* - Il dibattito ecclesiastico e

teologico sul canone e la canonicità della Bibbia ormai conclusa ed affidata alla tradizione postapostolica può essere periodizzato in tre grandi momenti: quello patristico dalla controversia marcionita agli inizi del sec. V; il momento di Lutero e della definizione tridentina del canone; il dibattito ermeneutico moderno e contemporaneo.

L'eretico Marcione (metà del sec. II) non riconosceva TAT (alleanza e libri), che attribuiva ad un Dio malvagio, opposto a quello del NT. Anche del NT riteneva un canone speciale (il 'vangelo': Le, più l'apostolo': 10 lettere paoline, il tutto epurato delle citazioni veterotestamentarie). Di fronte a questa posizione le chiese formalizzarono la propria recezione delle Scritture dei due testamenti, e almeno da allora ebbero un canone ufficiale. Per TAT però la configurazione in canone non era una novità; per il NT è difficile andar oltre la congettura a proposito del grado di esplicitazione del canone e dei suoi estremi precedentemente alla controversia marcionita.

Circa i confini del canone sia dell'AT sia del NT risultano ancora incertezze tra i padri sostanzialmente sino al sec. V (sporadici gli accenni successivi). Esse riguardano quegli scritti dell'AT che il giudaismo non accoglie, ed anche, per ragioni diverse, 7 scritti del NT (Eb, Gc, 2Pt, 2Gv, 3Gv, Gd, Ap). Nel frattempo si chiarì definitivamente il rifiuto degli apocrifi. La concordia sul canone si andò infine formando attorno ad un complesso criterio di apostolicità delle Scritture. Al senso di questo criterio in rapporto all'AT si è già accennato: su di esso la riflessione teologica risulta assai complessa, e la testimonianza patristica non formale. Per il NT apostolicità implicava, in un nesso di difficile analisi, origine apostolica dei documenti, autorità apostolica del loro affidamento alle chiese, fedeltà del loro contenuto alla dottrina degli apostoli.

In base al primo aspetto furono sollevati già in epoca patristica problemi di autenticità letteraria, in particolare sulla paternità paolina di Eb (che Eb peraltro a rigore non esige) e giovannea di Ap. Del resto punto di forza della letteratura apocrifa era in genere precisamente l'attribuzione degli scritti a figure apostoliche, o comunque della prima generazione cristiana. Per comprendere il problema dobbiamo far attenzione a non affrontarlo a partire da una concezione moderna della figura dell'autore e della paternità letteraria. L'uso, che per noi sarebbe in ogni caso inammissibile, della pseudepigrafia (intestazione fittizia), nella mentalità degli antichi veniva giudicato secondo criteri più elastici e polivalenti. Non che ogni pseudepigrafia fosse ammessa; ma si riteneva appropriata l'attribuzione ad un autorevole (anche lontano) caposcuola di scritti prodotti nella tradizione che ne fosse legittimamente erede. Di qui già nell'AT la paternità mosaica di ogni legge, davidica in genere dei salmi, salomonica di più scritti sapienziali. Se si prescinde da buona parte delle lettere paoline, non vi è forse scritto del NT che sfugga ad una più o meno fondata ipotesi di pseudepigrafia. Del resto di alcuni scritti l'attribuzione è tradizionale, proviene cioè da testimonianze esterne, non risale allo scritto stesso (tutti i vangeli, per es.).

Va notato che i padri, nel valutare gli scritti del NT sul metro dell'apostolicità, non ritengono estensibile all'infinito questo diritto a servirsi del nome degli apostoli. Non dubitano infatti di essere essi stessi eredi legittimi della tradizione apostolica (per lo più sono vescovi, tra l'altro); e tuttavia sanno di appartenere ad un'epoca non più in grado di produrre Scritture. In questo modo raggiungiamo il secondo aspetto dell'apostolicità degli scritti neotestamentari: essi sono ritenuti testi delle origini, e come tali sono accolti. Così già il frammento di Muratori (fine del sec. II) esclude dal canone biblico il *Pastore* di Erma, che pure riconosce come buono ed edificante, perché scritto di recente. Va così iniziando (almeno per quanto a noi risulta) la distinzione tra documenti biblici e documenti buoni della tradizione cristiana successiva: per la formazione del canone essa è quasi altrettanto necessaria quanto quella tra scritti conformi e difformi rispetto alla tradizione della fede.

Anche questo terzo criterio, cioè l'ortodossia, è stato usato in età patristica, soprattutto per rifiutare quelle opere di gruppi eretici che si attribuivano origine

ed autorità apostolica (apocrifi). Questo genere di valutazione suppone nella tradizione delle chiese e nei vescovi dei sec. II-V una forte consapevolezza e sicurezza della propria capacità di rimanere (per un dono dello Spirito) fedeli alla dottrina degli apostoli; talché è legittimo chiederci quale garanzia, sostegno, norma trovi (e soprattutto cerchi) negli scritti una tradizione già così sicura di sé da ritenersi in grado di discernere gli scritti stessi in base al contenuto. In realtà questa descrizione del riconoscimento del canone da parte dei padri e delle chiese sembra semplificante. Un primato *tout court* delle chiese e del loro magistero nei confronti degli scritti neotestamentari non è mai esistito; e la tanto ripetuta formula agostiniana *«Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas»* nella sua paradossalità esprime soltanto metà (e non la metà più importante) dell'atteggiamento della tradizione. Il discernimento della canonicità degli scritti neotestamentari da parte della comunione delle chiese nei primi secoli è stato un fatto progressivo; e il riconoscimento, o il rifiuto, anche sul metro dell'ortodossia, degli scritti più controversi è avvenuto ad opera di chiese saldamente riferite agli scritti di più tranquilla apostolicità, e continua- mente formate e normate da essi. Anche se non è facile indicare la misura del fenomeno, certo la coerenza interna è stata un fattore importante della crescente chiarificazione del canone.

f. *Il dibattito moderno sul canone e sulla canonicità* - La problematizzazione del canone tradizionale all'inizio dell'epoca moderna da parte di Lutero è stata all'insegna della questione della purezza dell'evangelo, cioè della capacità delle Scritture di comunicare ('urgere') Cristo come unica parola di salvezza di Dio per noi. Assumendo come criterio di canonicità, evidentemente secondo la propria comprensione, la dottrina della giustificazione per mezzo della sola fede, nella quale vedeva espressa la confessione di Cristo come solo salvatore e la negazione di ogni presunzione di autosalvezza, Lutero accantonava come di minor valore Gc, Gd, Eb, Ap. Per l'AT segui invece il canone giudaico.

Di fronte a questa problematizzazione, come di fronte a critiche sollevate da Erasmo per ragioni di ordine letterario alla canonicità di Mc 16,9-20; Lc 22,43-44; Gv 7,53-8,11, il concilio di Trento (sessione IV, 8.4.1546, *DS* 1501ss) definì il canone degli scritti biblici, offrendone l'elenco e prescrivendo di accoglierli «integralmente, con tutte le loro parti, come si è stati soliti leggerli nella chiesa cattolica e si trovano nella vecchia edizione latina Volgata». Da parte sua la cosiddetta "ortodossia protestante" (filone dottrinalistico e dogmatico della teologia protestante più antica, il cui massimo rappresentante fu J. Gerhard; formule confessionali; uso delle chiese), abbandonato l'evangelismo di Lutero si attestò piuttosto su una posizione biblicista, tornando al canone neotestamentario dei 27 scritti e rimanendo per l'AT sulle posizioni più strette del canone giudaico.

La teologia cattolica, impegnata a difendere il dogma tridentino e l'integrità del canone, ha lungamente insistito sull'identica autorità di tutti gli scritti biblici, ed in particolare di protocanonici e deuterocanonici. La distinzione di scuola tra scritti protocanonici e deuterocanonici si deve alle elaborazioni scolastiche del sec. XVI. Protocanonici sono detti quegli scritti la cui canonicità risulta storicamente indiscussa (vicenda marcionita esclusa); deuterocanonici quegli scritti e frammenti dell'AT e del NT la cui appartenenza al canone, come via via si è ricordato, è stata oggetto di disputa. L'affermazione dell'identica canonicità di tutte le Scritture è valida e necessaria, nella misura in cui, come la teologia cattolica post-tridentina faceva, si assume un concetto formale di canonicità, e ci si pone dal punto di vista dell'indole divina dell'autorità della Bibbia. Nella misura in cui, invece, si faccia attenzione specifica alla mediazione umana (linguistica) di questa autorità, riconoscendo la portata contenutistica e non solo formale della canonicità della Bibbia, il problema dell'identico valore di tutti gli scritti deve essere riaperto. Non si tratta di rivangare la questione marcionita, né di riesumare il dibattito antico sui deuterocanonici. Si tratta piuttosto di rinnovare nell'insieme i termini della questione, mettendone in evidenza il significato proprio, che è ermeneutico (la canonicità come premessa

caratterizzante il rapporto tra la Bibbia e la fede di chi la legge), e subordinando, come è gerarchicamente giusto, l'affermazione del canone a quella della canonicità da cui essa assume senso. Anche questo è tradizionale.

Il Vaticano II si è fatto eco di ambedue le anime della tradizione, in particolare riconoscendo gli scritti dell'AT come vera parola di Dio che ha per noi valore perenne *(DV* 14), benché «contengano anche cose imperfette e temporanee» *(DV* 15) e trovino «il loro completo significato nel NT» *(DV* 16). Quanto poi al NT, in esso «la parola di Dio si presenta in modo eminente» *(DV* 17). In specie, poi, «a nessuno sfugge che tra tutte le Scritture, anche del NT, i vangeli meritatamente eccellono» *(DV* 18).

La riflessione teologica più recente ha una preistoria proprio nella sollecitazione luterana ad andare oltre il testo della Scrittura per cogliere ciò a cui esso è relativo: la Scrittura infatti è canonica non per affermare se stessa come libro, ma in vista della parola che essa media. In questo senso, come si è detto, tale riflessione (direttamente sulla canonicità, solo in obliquo sul canone) ha carattere precisamente ermeneutico. Essa ha assunto forme varie secondo il modo in cui è stato concepito il nostro rapporto con il contenuto della Scrittura. Così la concezione pietistica della fede ha portato ad interpretare la canonicità della Scrittura secondo il criterio dell'edificante. La teologia illuminìstica viceversa ha privilegiato l'universalità della religione naturale, o per altra via la genuinità storico-critica della documentazione. La teologia dialettica ha interpretato il problema di Lutero in senso esistenzialistico, sino alla divaricazione bultmanniana tra il NT come fonte per l'accesso critico al Gesù della storia e come parola che mi interpella alla decisione per Dio nel Cristo della fede. Più complesse ed articolate le posizioni postbultmanniane (Kummel, Kàsemann, Aland, Marxsen, Ebeling).

In riferimento preciso alla questione del canone, questa teologia si è presentata spesso all'insegna del problema "canone nel canone" (in senso evidenziativo-inverativo o in senso selettivo), o come questione di articolazione e disarticolazione interna del canone in vista dell'elaborazione eventuale di una teologia biblica. Non ha invece mai portato (dopo Lutero) ad alcun tentativo di modificazione reale del canone recepito nelle chiese. Da parte sua la teologia cattolica, tenuta dal dogma tridentino al riparo da questioni sull'estensione del canone, ha lasciato anche le questioni attinenti alla canonicità piuttosto nell'ombra. Essa ha piuttosto continuato a riproporre anche la tradizione, accanto alla riflessione sulla Bibbia stessa (e talora in contrapposizione polemica con essa), come criterio per il riconoscimento del canone e la comprensione corretta ed approfondita del suo contenuto e della sua autorità. In questo senso cf. *DV* 8: «La stessa tradizione fa conoscere alla chiesa il canone integrale dei libri sacri, e in essa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre lettere».

3. IL PROBLEMA TEOLOGICO ATTUALE - Il problema teologico attuale riguardo al canone biblico potrebbe essere impostato così: quale senso hanno oggi i criteri di canonicità usati dalle chiese dei primi secoli? Quali itinerari teologici ed ermeneutici ci suggeriscono? La distanza dall'epoca delle origini (nel senso di meno immediata contiguità), il fatto della prescrizione tradizionale sancita dal dogma tridentino (ma anche, nella pratica, dall'uso delle chiese acattoliche), la teologia della rivelazione maturata oltre l'epoca illuministica, la dimensione ecumenica invece che controversistica assunta dal dibattito sono altrettanti fattori che inducono a sperare che le domande indicate non siano oziose.

a. *Valore dei criteri dì canonicità* - Il criterio dell'originalità letteraria può mediare un'importante dinamica della trasmissione della rivelazione, e garantirle proprio attraverso il documento biblico una efficacia perenne. L'annuncio del vangelo, ora e già agli inizi, nella predicazione orale e nella parola scritta, per un verso è assolutamente adeguato per risvegliare la fede (cf. Gv 20,29); per un altro verso è irriducibilmente diverso dall'esperienza originaria dell'incontro di Gesù fatta dai primi testimoni, a partire dalla quale

nella chiesa si fa memoria del Signore (cf. Lc 1,1-4; lGv 1,1-3). La Scrittura ed in particolare il NT, permettendo attraverso la forma del documento scritto di accedere ad una formulazione di prima mano di questa esperienza, offrirebbe non tanto la più profonda o completa o utile o interessante formulazione della fede, quanto quella con cui è necessario che si confronti ogni formulazione che non voglia sostituire arbitrio ed invenzione all'oggettività e definitività della parola detta a noi da Dio in Gesù Cristo.

L'elaborazione teologica di questo spunto richiede anzitutto un'apologia appropriata di ciò che a questo proposito a noi fa più problema, cioè del metodo pseudo-epigrafico. Tale riflessione dovrebbe collegare una disamina storico-teologica sui fatti e sui testi, che tenga conto puntualmente dei recenti risultati dei metodi storico-formale, storico-tradizionale, storico-redazionale, con un approfondimento filosofico-antropologico sull'esperienza di fede, la sua traduzione linguistica e i temi connessi. Già a questo punto si dovrebbe tener conto della differenziata concezione dell'autorità apostolica e dell'apostolicità che le tradizioni neotestamentarie presentano; il che diventa tanto più necessario quando si mettano a confronto con questi gli spunti derivanti dalla ripresa degli altri parametri di apostolicità usati dagli antichi.

Il parametro giuridico-cronologico secondo il quale apostolici sono gli scritti dell'epoca degli apostoli e garantiti dalla loro autorità, evidenzia e sviluppa, proprio in forza della sua indole positivistica, la trascendenza, l'inevidenza, il carattere non manipolabile della rivelazione mediata dalle Scritture. Perché il significato di questa prospettiva non sia soltanto negativo, cioè non si riduca ad una presa di distanza da ciò che la rivelazione non è (valore in ogni caso pur prezioso), senza aiutare a delineare ciò che essa è, forse la teologia fondamentale dovrebbe impegnarsi soprattutto nella disamina, e nell'applicazione a questo tema, dei rapporti tra mistero e storia, tra memoria e tradizione.

Difficilmente queste vie potranno essere percorse senza richiamare precisamente il parametro ricordato per primo, e l'altro che fa appello al contenuto apostolico degli scritti del NT. Attraverso questa considerazione del contenuto, il criterio dell'apostolicità tende a trasformarsi in quello dell'evangelicità, nelle sue diverse sfumature (dottrina evangelica, energia evangelizzatrice). Risulta evidenziata in tal modo la relatività del documento in rapporto a ciò che esso è nato a comunicare; e così la teologia si trova impegnata a considerare come un fatto unitario, e a comprendere proprio come tale, il discernimento dell'identità della Scrittura e il discernimento dell'identità di Gesù.

b. *Indole del giudizio di canonicità* - Un giudizio definitivo, che si impossessi in una sintesi teologica dei termini oggettivi di ciò che questi ed eventualmente altri parametri esprimono, non sembra possibile. La sintesi emerge entro l'atto ermeneutico nel quale si è realmente alle prese con la Bibbia; e pertanto può essere oggettivata solo limitatamente, e a condizione di assumere appunto la prassi ermeneutica concreta come punto di partenza corretto. Questa indole limitata e questa correttezza di impostazione vogliono essere riconosciute in specie alla definizione tridentina del canone. Essa infatti prende come punto di riferimento la prassi più che millenaria della chiesa, e la fotografa sotto il preciso e limitato profilo dell'elencazione degli scritti canonici. Come per ogni problema teologico, il fatto che i risultati della riflessione abbiano sempre carattere non esaustivo non significa, infine, che siano privi di verità e che non possano manifestare un progresso nell'intelligenza del mistero; anzi, precisamente il contrario.

c. *Circa il senso dell'AT come Scrittura cristiana* - In particolare un'analisi che si volesse più completa non potrebbe trascurare quanto qui ha ricevuto solo un accenno: cioè la più che difficile problematica dell'elaborazione teologica dell'apostolicità dell'AT. I suoi libri, «integralmente assunti nella predicazione evangelica», appunto così per la fede cristiana «acquistano e manifestano il loro completo significato» *(DV* 16). Anche a questo proposito punto di partenza praticamente obbligato è la tradizione ermeneutica delle chiese. Reinterpretando

la tradizione allegorica affermatasi a partire da Origene, e purificandola non solo dalle ingenuità tecniche dell'esegesi patristica e medievale ma soprattutto dalla concezione nonostante tutto insufficientemente storica della verità delle Scritture comune nella teologia del passato, dovrebbe essere possibile integrare in modo teologicamente corretto e fecondo la concezione formalistica e quindi grigia e senza rilievo del canone e della canonicità, ereditata, per quel che riguarda il rapporto AT-NT, dalla teologia della controversia antimarcionita.

d. *Canone ed ecumenismo* - Non sarà infine da sottovalutare la valenza ecumenica di questo interrogarsi integrando e problematizzando ciascuno dei parametri a partire dagli altri (sullo sfondo, evidentemente, dei dati della storia). Non è difficile ricondurre emblematicamente, almeno in linea di massima e con il giusto senso delle doverose sfumature storiografiche, le posizioni sul senso della Bibbia tenute dalle grandi confessioni dell'Occidente e dalle grandi scuole teologiche dell'età contemporanea (illuministico-liberale, esistenzialistico-dialettica) ai principali parametri dell'apostolicità, o almeno al modo di rapportarli tra loro. La forma (pacifica, dialettica, relativistica, sincretistica, escatologica) e i termini concreti di ogni sintesi teologica riguardo alla canonicità ed al canone delle Scritture sono contemporaneamente già per se stessi una proposta metodologica e contenutistica per l'ecumenismo. Corrispondono ad altrettante maniere di concepire la comunione ecclesiale, e le vie per svilupparla e dove necessario ricucirla.

Su questa via in particolare si è mosso E. Kàsemann, sostenendo che le fratture ecclesiali non potrebbero essere sanate a partire dal canone, e che quindi il NT non è piattaforma sufficiente per il cammino ecumenico come molti sostengono, poiché esso stesso è, nel suo interno, insanabilmente conflittuale. Una proposta ecumenica cattolicamente ispirata dovrà invece affermare reali possibilità di comunione ecclesiale già nell'alveo della storia, e corrispondentemente possibilità di sintesi sul piano della teologia biblica. Per ciò stesso, pur nella consapevolezza dei limiti inevitabili di qualsiasi progetto, sarà impegnata a formulare ipotesi di itinerario in questa direzione.

II - ISPIRAZIONE —

1. IL PROBLEMA - Con 'ispirazione' della Bibbia, e con le dizioni sostanzialmente equivalenti, di cui la più tradizionale è quella per cui la Bibbia è confessata come "parola di Dio", la fede e la teologia indicano il fondamento della canonicità della Scrittura nella trascendenza del mistero di Dio. Questo rapporto della Bibbia con il mistero può essere prospettato in diverse maniere. La più usuale è quella che segnala Dio come origine trascendente delle Scritture. Non è peraltro da escludere che lo stesso concetto di ispirazione valga a indicare utilmente anche l'attuale presenza del mistero nella parola della Scrittura e la trasparenza della Scrittura in rapporto al mistero. Trascendente è inoltre la finalità delle Scritture: esse offrono «la sapienza che conduce alla salvezza per mezzo della fede in Cristo Gesù» (2Tm 3,15) e sostengono nell'itinerario della speranza (cf. Rm 15,4): sono dunque strumento per l'adesione a Dio che ci è offerta come salvezza.

In forza dell'ispirazione, rapportate immediatamente a Dio, le Scritture sono 'sacre'. Sacralità e canonicità delle Scritture sono inseparabili, perché l'autorità che viene loro da Dio le rende normative, necessarie, cioè appunto quanto si intende indicandole come canoniche. Esse peraltro non potrebbero rivendicare una simile autorità sulla chiesa e sulla sua fede (virtù teologica, che ha come oggetto precisamente Dio) se non in forza di un'immediatezza al mistero che è appunto quanto viene espresso con la dottrina dell'ispirazione.

Può anche essere detto che la dottrina dell'ispirazione riguarda la Bibbia in sé; quella della canonicità la Bibbia in rapporto a noi. Meno opportunamente, peraltro; soprattutto qualora la considerazione della Bibbia in sé lasci intendere che si possa sensatamente pensare la Bibbia per sé. Essa invece sarebbe del tutto priva di senso a prescindere dal suo essere *propter nos*: Dio infatti certo non dà origine ad un libro 'suo' per soddisfare proprie esigenze espressive.

L'osservazione, sulla cui apparente ovvietà certo si potrebbero intessere osservazioni sottili, nell'insieme non deve sembrare superflua. La riflessione teologica sull'ispirazione della Bibbia è rimasta talora realmente vittima di astrattezza precisamente per aver considerato il mistero divino della Scrittura sganciato dal suo riferimento intrinseco a quel dialogo della salvezza in cui essa è inserita e per cui essa è pensata.

2. IL DATO –

a. *La testimonianza biblica* - Una riflessione sulla parola di Dio scritta è solo preannunciata nell'AT. La formazione di un canone, o almeno di sue parti ben definite, precede l'esplicitazione del senso teologico degli scritti di Israele. Non sarebbe corretto peraltro attendersi che sin dall'inizio, mentre ancora i documenti biblici e il loro corpo andavano prendendo forma, la dottrina dell'ispirazione emergesse nei termini e secondo gli interrogativi espliciti della teologia postbiblica. II tema della parola di Dio, connesso con l'esperienza del Dio che parla, certo ha illuminato la recezione delle Scritture di Israele assai prima che si pensasse ad interrogarsi sul preciso senso della forma scritta di questa parola. Così la parola della *tórah,* per es., è stata venerata ed amata anzitutto nella sua realtà complessiva di legge- sapienza-parola e di scritto. Qualcosa di analogo può essere detto del tema dello Spirito di Dio, la cui azione per mezzo dei profeti e dei sapienti di Israele (poi degli apostoli e dei discepoli dell'età apostolica) è stata riconosciuta nei documenti provenienti da loro e dalle loro scuole prima che si sentisse il bisogno di porre esplicitamente la domanda circa gli scritti in quanto tali.

Il passaggio, in termini generali di storia della cultura, da una tradizione prevalentemente orale e consuetudinaria ad una in cui lo scritto avrebbe giocato un ruolo più decisivo, deve aver costituito il sottofondo appropriato all'emergere della questione teologica circa la sacralità delle Scritture. Esse sono risultate strumento normale di memoria degli eventi originari da cui l'antica e poi la nuova alleanza sono state generate, e in cui hanno trovato (e la seconda trova ancora) il proprio sostegno ed il proprio orientamento. Per la dottrina cattolica, che rifiuta l'esclusività del principio "sola Scrittura", questa funzione non è intesa come alternativa alla tradizione vivente, che rimane forma più vasta e, nell'insieme, che comprende anche la Bibbia, la sola forma adeguata della 'memoria' dell'alleanza.

Se non ci si deve aspettare dall'AT una dottrina formale sul tema dell'ispirazione, va però rilevato che i temi dell'esperienza dell'antica alleanza aiutano a leggere i testi più recenti e più espliciti sulla Scrittura e la sua sacralità: principalmente quello di 2Pt 1,20-21 e quello di 2Tm 3,15-16. 2Pt si riferisce alla *graphé* come luogo di parola profetica autentica. All'origine di questa parola profetica (di essa formalmente si parla, non della *graphé* in quanto documento) è non iniziativa di uomo ma lo Spirito Santo; talché essa è parola da parte di Dio. Gli stessi temi (Dio, lo Spirito) si trovano in 2Tm nell'aggettivo *theópneustos,* "ispirata da Dio", attribuito a (o predicato di) "ogni Scrittura". 11 senso dell'aggettivo, poi divenuto tecnico, vuol dunque essere stabilito a partire dal tema dello Spirito che viene da Dio, o per mezzo del quale Dio opera. Vuol anche essere inteso a partire dal contesto, le cui grandi direttrici teologiche sono l'impegno alla fedeltà alla dottrina (questo anche in 2Pt), la «salvezza per mezzo della fede in Cristo Gesù» (v. 15), 1''attrezzatura' dell'uomo di Dio per il ministero ecclesiastico, che non sarà senza prove. Un altro tema fondamentale emerge dal contesto del passo di 2Pt, ed è quello dell'attesa della "stella del mattino" (palesemente Cristo), finché spunti la quale la parola profetica della Scrittura ci è preziosa «come una lucerna che brilla in un luogo tenebroso» (v. 19).

Si tratta in ambedue i testi direttamente delle Scritture anticotestamentarie, cui si accosta però essenzialmente, ed anzi primariamente, la dottrina e la testimonianza apostolica (anche questo in ambedue i contesti). Ci si avvia dunque a poter parlare di ispirazione per l'intero corpo delle Scritture cristiane, AT e NT: queste notazioni sull'indole sacra delle Scritture sono in effetti

formulate in un momento in cui il loro canone comincia ad apparire articolato nelle sue due grandi sezioni. lTm 5,18 cita infatti Lc 10,7 come ‘Scrittura’ (e l’unità interna del corpo delle pastorali è solida); mentre la stessa 2Pt non esita ad accostare le lettere paoline alle “altre Scritture” (3,16).

Nell’insieme dunque il quadro teologico offerto dai due testi presenta spunti significativi per la comprensione della Bibbia precisamente come parola di Dio scritta. L’assenza di Cristo, cui si deve essere fedeli e che è atteso, rende infatti prezioso il riferimento precisamente al documento. Il tema pneumatologico da parte sua, mentre è senz’altro atto a dar rilievo all’efficacia della parola della Scrittura ed alla sua finalità di salvezza, in una teologia neotestamentaria non può risultare disgiungibile precisamente dalla memoria, dalla confessione nella fede e dall’attesa di Gesù Cristo. Lo Spirito Santo (2Pt 1,21) che è colto all’origine delle Scritture profetiche non è altro da quello la cui effusione è all’origine della chiesa e della sua testimonianza di fede: è lo Spirito di cui il simbolo di Costantinopoli dichiarerà che «ha parlato per mezzo dei profeti», confessando così la continuità di AT e NT.

b. *L’identificazione moderna del tema e il dogma cattolico* - Quello del rapporto tra sacralità della parola e sacralità della Scrittura (in termini più tecnici: tra rivelazione ed ispirazione) è in realtà un problema moderno. Alla ricerca del pensiero di s. Tommaso al riguardo, la teologia neoscolastica non ha scovato più che le questioni sulla profezia (*S.Th.* II-II, qq. 171-174). Perché il problema si ponesse era necessario passare attraverso la crisi di sfiducia nel linguaggio propria della teologia nominalista, e la connessa posizione drammatica del problema ermeneutico con Lutero, e attraverso il biblicismo della teologia dell’ortodossia protestante. Nella teologia cattolica la distinzione tra rivelazione ed ispirazione, e conseguentemente l’interrogazione su questa come tema separato, è emersa con L. Lessio e il dibattito (1587-1588) sulle sue tesi. Il contesto era quello della problematica conoscenza naturale - conoscenza soprannaturale. Ed a suo tempo, precisamente in nome della conoscenza razionale, nella teologia illuminista non ci si potrà non chiedere che senso abbia, e se abbia un senso, ritenere la Bibbia qualcosa di più e di diverso da un libro come tutti gli altri.

Questo contesto permette di capire perché, a differenza del concilio di Trento che aveva solo il problema del canone biblico, il concilio Vaticano I, venuto dopo la crisi della fiducia nella Bibbia esplosa con l’illuminismo, abbia avuto quello più radicale dell’ispirazione. Riprovando due teorie forse non tra le più importanti, e raccogliendo in positivo le più tradizionali formulazioni della fede, il concilio insegna che i libri dell’AT e del NT «la chiesa li considera sacri e canonici non perché, composti per sola opera umana, siano poi stati approvati dalla propria autorità; e neppure solamente perché contengono la rivelazione senza errore; bensì perché, composti per ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore, e come tali [cioè come sacri e canonici, *n.d.r.*.] sono stati consegnati alla chiesa » (*DS* 3006).

Oltre a ribadire l’insegnamento dogmatico del Vaticano I, il Vaticano II si servirà anche dell’altra più classica formula, puntualizzando in questo modo l’unità differenziata di Scrittura e tradizione: «La sacra Scrittura è parola di Dio...; la sacra tradizione trasmette integralmente la parola di Dio» (*DV* 9). L’affermazione che la Scrittura senz’altro “è parola di Dio” non impedisce al concilio di non confondere rivelazione ed ispirazione: la dottrina sulla Scrittura e la sua ispirazione è infatti collocata all’interno del discorso sulla trasmissione della divina rivelazione. Quanto al mistero dell’origine divina e umana della Scrittura, il Vaticano II, echeggiando anche l’insegnamento dei papi dell’ultimo secolo, insiste sul rispetto che Dio ha avuto per gli autori umani, che sono “veri autori” (*DV* 11). La Bibbia così manifesta la divina ‘condiscendenza’: «Le parole di Dio, infatti, espresse in lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell’eterno Padre, assunta una debole carne umana, si è fatto simile agli uomini» *(DV* 13).

c. *L’umanità del libro sacro e il carisma agiografico* - Proprio attorno alla

questione della vera e piena umanità della Scrittura si sono giocati i capitoli più significativi della storia della dottrina sull'ispirazione: e non è strano, poiché precisamente il corretto rapporto con l'umano segnala a noi la correttezza dell'immagine teologica del Dio che è all'origine della Bibbia e dell'origine della Bibbia da Dio. È una dinamica necessaria di ogni conoscenza di Dio. In particolare è teologicamente necessario che Dio non sia pensato come concorrente dell'uomo, ma come colui che lo accoglie e lo salva: l'affermazione della vera e piena umanità della Bibbia e la precisazione dei suoi termini vogliono esprimere ultimamente questo.

I principali capitoli su cui questa chiarificazione sino ad oggi si è giocata sono tre: quello della piena intenzionalità umana, della culturalità e della storicità dell'opera degli autori sacri. La prima precisazione si oppone ad una concezione estatica o comunque passiva degli autori ispirati; la seconda ad una sorta di "naturalità universale" della loro parola; la terza impone di comprendere ogni scritto biblico come situato nella cronologia, nella sociologia ed in ogni altra coordinata storica, cosicché ne risulti quanto puntualmente l'ascolto della parola della Bibbia comporti l'impegno ermeneutico a valicare la distanza tra il testo ed il lettore.

Questa serie di precisazioni, che lo sforzo di intelligenza della Bibbia e del suo mistero è andato via via esigendo, permette alla dottrina dell'ispirazione di rendere giustizia alla reale origine e fisionomia del libro sacro. In particolare il concetto di agiografo (autore sacro, ispirato), fondamentale per la riflessione teologica sull'ispirazione, vuol essere inteso oggi alla luce delle più recenti acquisizioni della scienza biblica. Sappiamo in effetti che solo raramente le pagine della Scrittura ebbero alla loro origine un autore che le scrisse nel modo in cui sogliono scrivere gli autori moderni. In grandissima parte gli scritti biblici hanno alle spalle uria complessa elaborazione di tradizioni orali e scritte, di riletture, ricomprensioni, ritocchi ed altre attività redazionali; non ultima l'attività di chi, inserendo gli scritti in un corpo più vasto (canone), ne fece realmente evolvere se non il significato verbale il senso d'insieme, e il messaggio per noi [Pentateuco; Parola; Rivelazione],

La Scrittura nacque dunque nel popolo di Dio e nella sua tradizione; e l'ispirazione è dono che vuol essere inteso nel quadro dell'azione dello Spirito che plasmò la tradizione di Israele e della chiesa delle origini nel concreto dell'alleanza, antica prima e poi nuova. In questa tradizione del popolo di Dio e della sua fede, l'ispirazione è carisma che investì in diversa misura e secondo diverse modalità tutti coloro che in qualche modo contribuirono intrinsecamente a dare origine alla Bibbia. Da questo punto di vista il carisma dell'ispirazione presenta una fenomenologia tutt'altro che uniforme. La riflessione neoscolastica ha sviluppato complesse analisi attorno alla psicologia degli autori ispirati: questi sforzi, pur veicolando la necessaria premura perché in nulla l'origine della Bibbia sembri sottratta all'influsso movente ed illuminante dello Spirito, si rivelano nel complesso astratti. Il primato nella riflessione deve essere attribuito non a questo o quel personaggio (autore, redattore, ecc.), ma al documento: esso è ispirato, e coloro che lo generarono furono ispirati nella misura in cui contribuirono alla sua costituzione. Il primato, ad essere precisi, vuol essere riconosciuto alla Bibbia nella sua fisionomia definitiva, cioè all'intera compagine del canone composta di AT e NT; cosicché si deve dar ragione a N. Lohfink quando afferma che ultimo autore ispirato dell'AT fu la chiesa apostolica che lo assunse nella propria predicazione del mistero di Gesù Cristo.

È peraltro evidente anche l'astrazione sottostante a questo modo di intendere l'ispirazione, ed alla rigorizzazione di questo primato del documento (né del resto sapremmo realmente pensare questa o qualsivoglia altra realtà se non astraendo, perché tale è la condizione del nostro pensare umano). Se l'attività delle varie persone che sono all'origine della Bibbia, nella sua formalità di attività che origina la Bibbia sotto l'influsso dell'ispirazione, è attività passeggera, non vi è motivo per credere che non sia inserita in linea di massima in modo coerente nella vicenda personale ed ecclesiale di queste stesse persone.

Definito in riferimento alla Scrittura ispirata che giunge a noi ed alla quale la nostra fede si riferisce, il carisma dell'ispirazione risulta stralciato in maniera presumibilmente piuttosto artificiale da quella che nell'insieme deve essere stata l'opera dello Spirito in e attraverso questi credenti, nelle loro comunità, nell'alveo delle tradizioni del popolo di Dio. L'artificiosità, inevitabile, esprime il nostro punto prospettico, storico e teologico, dal quale consideriamo a posteriori quel documento, senz'altro inconfondibile nel suo mistero e nella sua funzione, che è la sacra Scrittura. Nulla però spinge a ritenere che in linea di massima lo Spirito abbia donato il carisma che chiamiamo ispirazione in maniera arbitraria. Perciò non ci possiamo ritenere esonerati dal cercare la logica di questo dono nella storia della salvezza; per le stesse ragioni per cui non ci possiamo accontentare di accogliere il canone biblico come un dato meramente positivo, ma dobbiamo affrontare il problema teologico del suo senso articolato e della sua criteriologia. Non si tratta, in fondo, di due problemi diversi, ma di due modi di enunciare il medesimo problema.

3. L'INTERPRETAZIONE TEOLOGICA - Diverse sono le vie tradizionali lungo le quali è stata tentata l'interpretazione teologica del rapporto ispirativo tra Dio e l'agiografo in vista del libro sacro. Ciascuna è degna di attenzione e di ripensamento, sia in connessione con l'attuale identificazione della figura dell'agiografo, di cui si è detto, sia in se stessa. Potremmo catalogare queste vie in due grandi gruppi: le vie dell'interpretazione per schemi concettuali, secondo diverse analogie, e le vie dell'interpretazione economica, e in concreto trinitaria, storica, salvifica.

a. L'interpretazione per schemi concettuali - Le principali immagini offerte dalla patristica per l'intelligenza del mistero dell'ispirazione sono quelle della *dictatio,* dell'autore e dell'autorità, e dello strumento (organo). Esse conoscono, ciascuna a suo modo, un irrigidimento nella elaborazione scolastica. Perdono, in questo processo, un po' della fluidità e del carattere approssimativo dell'antropomorfismo, ma anche un po' della sua ricca capacità evocativa. Acquistano rigore, e così capacità di prestarsi ad uno scavo acutamente critico nel dato; ma anche una rigidità che le rende meno disponibili a servire, secondo l'analogia, le vie del mistero.

Dictare è un dire intenso: l'uomo dice la parola della Scrittura, Dio la *dictat.* La Scrittura è parola autorevole, nitida, profonda, suggestiva: tutto questo è espresso nell'immagine della *dictatio.* Destinatario di questa *dictatio* è in prima istanza l'agiografo, ma attraverso di lui lo è anche e soprattutto ogni credente. L'irrigidimento della *dictatio* in "dettatura verbale'' (Banez, 1584) esprime incisivamente la puntuale sacralità del documento nella sua realtà testuale, il che in sé è pertinente. Ma perde molte sfumature riguardanti la parola come mistero di comunicazione, a favore di quest'unica sottolineatura. Fa regredire l'attenzione al lettore, quasi risolvendo tutto in un rapporto tra Dio, l'agiografo e il testo. E necessita di precisazioni non indifferenti, da un lato perché l'agiografo non venga pensato quasi come un passivo copista, dall'altro perché non venga sfocato in una sacralità indiscriminata quel rapporto intrinseco che in ogni scritto (ed anche in quello biblico) vige tra il tenore verbale del testo, il suo contenuto, la sua dinamica comunicativa, ecc. La sacralità del testo biblico infatti non lo rende fine a se stesso (sarebbe un'assurdità), ma è caratteristica che gli compete entro il suo esistere come forma della divina comunicazione.

La confessione di Dio come autore delle Scritture, fatta propria, come si è visto, anche dal testo dogmatico del Vaticano I, in un senso più generale non indica più che la loro divina origine, che le copre di divina 'autorità' (nelle molte sfumature di cui è capace questo termine polivalente, che deriva appunto da 'autore'). Inoltre l'uso dell'immagine in riferimento alla Scrittura è derivato; più originario in teologia è il suo uso in riferimento all'economia della salvezza di cui la Scrittura è espressione particolarmente significativa ed autentica. Dio è autore degli scritti dell'AT e del NT in quanto più alla radice è l'unico autore (come diceva l'antica formula antimarcionita, antidualista) dell'antica e della nuova alleanza. Gli scritti biblici dunque sono frutto di divina iniziativa, di

divina autorità. Trattandosi di libri, era più che semplice intendere il concetto di autore in termini strettamente letterari (Franzelin, 1870ss; e più ancora la teologia neoscolastica dipendente dall'enciclica *Providentissimus Deus),* così indicando che della Bibbia Dio è origine prossima, non solo remota. Autore in senso letterario non sarebbe per es. chi semplicemente ne suggerisse l'idea o ne incoraggiasse la composizione, o ne finanziasse l'edizione, o accogliesse un libro con plauso. E Dio riguardo alla Bibbia certo non è solo questo. Quando però si badi alla complessità del fenomeno letterario Bibbia, ed al fatto che la sua comunicazione non è semplicemente assertiva, non si può non notare che Dio non può essere pensato in prima persona come soggetto del dubitare, dell'implorare, dell'interrogare, dell'imprecare degli agiografi e dei loro testi, come può esserlo dell'asserire dottrinalmente o narrativamente. E questo suggerisce di non trascurare le sfumature di cui l'immagine da sempre è realmente capace.

L'immagine dello strumento indica direttamente non il rapporto di Dio con il libro o con il lettore, ma quello dell'agiografo con Dio. Di esso evidenzia diverse sfumature secondo il modo in cui l'immagine è intesa (organo rispetto al corpo, penna per lo scrivente, strumento musicale, sono le principali declinazioni patristiche del tema). La sua rigorizzazione neoscolastica nei termini di causalità efficiente strumentale è servita a puntualizzare risvolti significativi dell'attività ispirante di Dio: doppia genuina causalità nei confronti del libro, totale dipendenza dell'agiografo, e così del libro, da Dio, rispetto dell'agire proprio di ciascuna causa, divina e umana, e conseguente possibilità di identificare nella Bibbia segni rispettivamente della sua origine da Dio e della sua piena verità umana, ecc. I limiti dell'elaborazione concettuale dell'immagine dello strumento in termini di causalità efficiente strumentale sono dovuti all'inadeguatezza del concetto di causalità efficiente a definire in genere la comunicazione interpersonale attraverso la parola. La Bibbia rischia di essere considerata come un prodotto di Dio e dell'uomo, non come una parola: un prodotto però è estrinseco rispetto alla sua causalità efficiente, mentre nella parola si esprime, e così si comunica, la persona stessa che parla. Più o meno nitidamente questo non sfuggiva invece nell'uso patristico dell'immagine. E non si tratta di una sfumatura di poco conto: la Bibbia è parola di salvezza precisamente perché attraverso di essa è fatta memoria dell'alleanza e Dio personalmente ci interpella. Inoltre l'appello alla causalità efficiente è rigidamente solidale con una concezione della salvezza (e della Bibbia quindi in essa) in cui Dio è inteso come operante propriamente secondo l'unità della natura e non la trinità delle Persone. E questo, sullo sfondo delle vie aperte dalla più recente teologia della grazia (e più aderenti, d'altronde, al dato biblico e patristico), crea difficoltà, soprattutto in vista dell'interpretazione dell'immagine *princeps* della "ispirazione" (che evoca il mistero dello Spirito) e di quella della "parola di Dio" (che evoca il mistero del Verbo e della sua incarnazione).

b. L'interpretazione economica - Fondazione trinitaria e comprensione entro le coordinate della storia della salvezza sono le vie più promettenti per una lettura attuale, 'economica', dell'indole sacra della Scrittura. Il dato biblico, sopra rapidamente raccolto, non manca di suggerire spunti in questa direzione. In primo luogo è necessario dare evidenza all'indole allusiva, immaginifica, non cartesiana del concetto stesso di ispirazione: per il fatto di essere diventato la sigla tecnica per indicare la sacralità della Bibbia esso non viene sottratto alla sua nativa logica, che è quella di rimandare ad una particolare misteriosa azione dello Spirito Santo, ad un 'soffio' da parte di Dio. Anche l'indicazione della Scrittura come parola di Dio rimanda al mistero del *Lògos.* Tutto questo vuol essere compreso entro le linee portanti della storia della salvezza.

Lo Spirito che presiedette all'incarnazione del *Lògos*, e che unse Gesù per la sua missione, ora fa memoria di Gesù nella chiesa e ne tiene desta l'attesa; e ha suscitato e continuamente anima questo specialissimo strumento della memoria e dell'attesa di Gesù che è la parola della
Scrittura. Così la Scrittura è parola di Dio in riferimento a Gesù e come eco di lui;

né potrebbe del resto esserlo diversamente. È parola di Dio «come in uno specchio, in immagine» (ICor 13,12), perché tale è oggi la condizione di ogni parola che ci è data perché la accogliamo nella fede. Ma è realmente efficace per la salvezza, come 2Tm 3,15-17 ci ricorda. Lo Spirito anche in essa, in essa anzi in modo particolare, si rivela dono e benedizione suprema di Dio.

Non può essere eluso peraltro, in questa prospettiva così illuminante, l'interrogativo teologico circa la singolarità ed originalità della Scrittura. Poiché senza lo Spirito Santo neppure si potrebbe dire "Gesù Signore" (ICor 12,3), ogni parola che evangelizza il mistero di Gesù suscitando la fede e chiamando alla speranza è detta nello Spirito. In che cosa consiste dunque l'inconfondibile specificità della Bibbia per cui essa *è* parola di Dio, ispirata da lui; quella specificità che la dottrina dell'ispirazione appunto si sforza per diverse vie di enunciare? Il rinnovamento profondo dell'impostazione generale della problematica ci lascia di fronte a questo interrogativo sguarniti di soluzioni teologiche già collaudate. Ripetere semplicemente la teologia della *dictatio,* dell'autore, dello strumento non sarebbe dire cose false, ma sarebbe dare risposte che non combaciano con la domanda.

Sembra piuttosto necessario rimanere aderenti alle vie della storia della salvezza e alla centralità in essa del mistero di Gesù. Poiché lo Spirito, suscitando la Bibbia come animando ogni predicazione del vangelo, non ci dà una parola di Dio ulteriore o alternativa rispetto a Gesù (sarebbe mostruoso!), ma totalmente relativa a lui ed a servizio del suo mistero, non dovremo cercare un significato teologico indipendente del mistero dell'ispirazione, distinto da questa relazione della Scrittura a Gesù Cristo. La singolarità della sua indole ispirata non sarà altro, come si diceva sin dall'inizio, che il fondamento della necessità e normatività (canoni- cita) della Scrittura per la memoria di Gesù e per la fede in lui. Ogni buona spiegazione teologica dell'ispirazione dovrebbe rendere conto anzitutto di questo rapporto, cioè di questa funzione memoriale, nella quale è essenzialmente inclusa la rilettura dell'AT come profezia di Gesù Cristo.

c. Ispirazione e rivelazione - La *DV* lascia aperto precisamente a questo punto il problema teologico dell'ispirazione della Scrittura. Alla col- locazione della dottrina circa la Scrittura nel contesto della trasmissione della divina rivelazione non corrisponde in effetti una particolare elaborazione del tema; piuttosto (cosa più che comprensibile in un documento conciliare) vengono ribaditi, non senza opportuni rinfreschi, gli sviluppi dottrinali dei documenti papali dell'ultimo secolo, già sostanzialmente recepiti dalla teologia manualistica. A partire però dalla collocazione della Bibbia nel contesto della trasmissione della rivelazione, il problema di definire la Bibbia in rapporto a Gesù si pone come problema di definire la Bibbia in rapporto alla rivelazione. La *DV* infatti insegna precisamente che Gesù è la pienezza della rivelazione. A partire da Lessio, come si è detto, il rapporto ispirazione-rivelazione non può essere semplicemente pensato in termini di sostanziale identità.

Il problema propriamente è questo: che senso ha che la Bibbia sia parola di Dio come trasmissione di una parola più originaria, pur essendo essa stessa così originaria da dover essere detta precisamente parola di Dio? Sembra necessario rispondere pensando l'ispirazione della Scrittura come componente del momento stesso originario della rivelazione, pur rendendo ragione del fatto che la Bibbia è documento, cioè forma scritta perché la rivelazione sia trasmessa. Se la tradizione ecclesiastica appartiene alla trasmissione della rivelazione e non alla rivelazione stessa, la Scrittura appartiene invece indissolubilmente ad ambedue i momenti. Proprio questo suo modo di essere entro un processo (la storia della salvezza) che è sostenuto ed animato dallo Spirito dall'inizio alla fine, caratterizza la sua ispirazione. Per sé, a ben vedere, il problema è ancora quello di come Dio sia all'origine del libro, ma con queste precisazioni: che il libro non è pensato come entità letteraria in sé consistente, ma come espressione e documentazione di quell'evento personale e storico che è la rivelazione; e che Dio non è identificato come causalità efficiente assoluta, bensì come il Dio che si è rivelato: in concreto come il Padre che manda lo Spirito per fare memoria del

i

suo Verbo Gesù Cristo.

Perché documento, dunque, la Bibbia appartiene alla trasmissione della rivelazione, e travalica i tempi; essa però è momento intrinseco dell'esprimersi originario senza il quale la rivelazione non sarebbe reale. Il linguaggio umano infatti non è involucro casuale della rivelazione: in essa Dio si rivolge a noi precisamente assumendo le forme del nostro esprimerci. Tra esse la forma verbale, riproducibile nel documento scritto, anche se non è l'unica, ha funzione esplicitante decisiva ed insostituibile. La parola, parlata e scritta, è dunque momento essenziale dell'essere e non solo del successivo riformularsi della rivelazione; questa però non è riducibile a parola verbale.

Spesso la parola confluita nella Scrittura è la prima enunciazione del momento della storia della rivelazione che in quella determinata pagina si esprime; altre volte è rienunciazione di una rivelazione già chiarita a se stessa, già formulata. Anche in questo secondo caso il passaggio da una formulazione ad un'altra, per ipotesi più adatta alla trasmissione canonica, o la stessa ripresa redazionale di una formulazione già stabilizzata, non possono non comportare una chiarificazione, una precisazione, magari una selezione di senso, guidate dal carisma ispirativo. Nel primo caso ancora più chiaramente il carisma ispirativo interviene attivamente nel progresso della rivelazione originaria.

Una comprensione teologicamente soddisfacente dell'ispirazione non può prescindere dunque da una comprensione corrispondentemente attenta della rivelazione. La concezione della rivelazione divina come comunicazione in forma concettuale ed assertiva di verità perenni portava quasi inevitabilmente la teologia dell'ispirazione ad ondeggiare tra il pensarla come notificazione di nuove verità o come semplice impulso a trasmettere per iscritto verità precedentemente rivelate. Ma se la rivelazione, come insegna la *DV,* avviene in una storia tramite «parole ed eventi intrinsecamente connessi » (*DV* 2), poiché la parola è essenzialmente ripetibile mentre l'evento è di sua natura unico (salvo riprodursi nel /'simbolo, e magari nel sacramento), non sarà impossibile pensare l'ispirazione come carisma che, generando una parola in connessione necessaria con l'evento delle origini, offre attraverso il documento che la ripresenta la possibilità di essere interpellati direttamente da quelle origini stesse, ed in concreto da Cristo, pienezza della rivelazione.

Rimarrà da determinare ulteriormente tale connessione necessaria: cioè propriamente la profeticità ed apostolicità della parola biblica. In specie l'AT è parola che, accompagnando la preparazione di Cristo, già lo è andata formulando nella speranza, fornendo così l'*humus* teologico e linguistico necessario per la sua rivelazione (per continuità o per contrasto). Così è ispirato in vista di lui e in riferimento a lui. Il NT raccoglie la testimonianza originaria su di lui, memoria e annuncio: senza tale parola Cristo non risulterebbe per noi pienamente rivelazione perché la pienezza dell'evento rivelativo che egli è rimarrebbe prigioniera della sua singolarità storica. Senza questa parola anche la pienezza di presenza offerta dal sacramento non riuscirebbe a risultare nella continuità visibile della memoria e sarebbe priva di una delle sue dimensioni essenziali. Per questo «la chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore» (*DV* 21): esse in qualche modo sono corpo del Signore, sua voce: «È lui che parla quando nella chiesa si legge la sacra Scrittura» (SC7). Attraverso di esse, rese efficaci nella chiesa, «Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto» (*DV* 8); attraverso la loro parola e la celebrazione della memoria eucaristica veniamo radunati nella chiesa, ad essere noi stessi corpo di Cristo.

III - TESTO — La considerazione del testo biblico e dei suoi problemi completa quell'attenzione alla materialità della Bibbia per la quale già è risultato necessario mettere a fuoco la questione del canone. E dei significati e dei limiti da cui la questione del canone è segnata, il problema del testo è quasi l'estremo veicolo. Problemi evidentemente non verrebbero sollevati qualora la materialità del testo fosse assolutamente pacifica, e con indiscutibile sicurezza conforme

all'originale. L'accesso ad ogni opera antica pone però problemi testuali, in misura rilevante; certo assai più rilevante di quella che qualsiasi *errata corrige* è in grado di segnalare, offrendone una soluzione sostanzialmente adeguata, per le opere contemporanee, e più in genere per quelle posteriori all'invenzione della stampa. La Bibbia non sfugge alla condizione di qualsiasi opera ormai antica; certo non vi sfugge in nome della sua sacralità.

Per sé la maggior parte dei problemi riguardanti il testo biblico è di ordine critico, non immediatamente teologico. Tuttavia all'origine di ogni grande orientamento della stessa critica testuale della Bibbia stanno opzioni teologiche non eludibili. Esse, se non comandano immediatamente i metodi, determinano però gli obiettivi della critica, e così non possono non orientarne le vie. In effetti non è indifferente il modo in cui si precisa quale valore canonico riconoscere ai diversi momenti ed alle diverse forme della trasmissione del testo stesso; sempre che da un punto di vista critico si riesca a stabilire effettivamente una stratificazione di tal fatta. Per altro verso non potrebbe essere che astratta una considerazione teologica della problematica del testo biblico che non prestasse stretta attenzione alla concreta condizione dei testi stessi: se la riflessione teologica non può risolversi nell'empiria, non le è però lecito ignorarla o tenerla in non cale. Pertanto è qui opportuno ricordare, almeno per linee sommarie, la condizione effettiva della trasmissione del testo biblico; e poi, in un secondo momento, indicare le linee fondamentali dei suggerimenti teologici che essa pone e dei problemi teologici che solleva.

1. I FATTI - Dal punto di vista della ricerca sul senso teologico del problema del testo biblico, i fatti di maggiore rilievo, e quindi più stimolanti la ricerca, sono da un lato la quantità dei manoscritti e delle forme testuali, dall'altro il panorama offerto dal fenomeno delle traduzioni. La quantità deve essere misurata sullo sfondo della condizione generale della trasmissione dei testi antichi. L'imponenza della tradizione manoscritta dell'AT e del NT è senza confronto rispetto a qualsiasi altra opera dell'antichità; anche per il più che comprensibile motivo che la cultura medievale dell'Occidente fu cristiana, ed in particolare monastica. Non della sola premura della chiesa peraltro dobbiamo tenere conto, ma anche di quella delle comunità ebraiche: fuori di esse sarebbe stata se non impossibile del tutto improbabile la trasmissione del testo ebraico dell'AT. Se dunque il canone dell'AT, nella sua ultima determinazione, non ci viene dal giudaismo posteriore a Gesù ma da Gesù stesso e dalla chiesa apostolica, al giudaismo posteriore siamo senz'altro debitori del testo. Certo in linea di principio le stesse chiese avrebbero potuto conservarlo, ma di fatto esso è giunto a noi attraverso manoscritti sinagogali.

Rispetto a quella cristiana, la tradizione ebraica si rivela più specificamente "religione del libro" anche già dalla fenomenologia dei manoscritti biblici: antichissima, ed in qualche misura già precristiana, è la fissazione di un testo standard (testo masoretico, TM), e molteplici gli artifizi per assicurarne una copiatura minuziosamente fedele. I manoscritti cristiani, ed in particolare quelli del NT, presentano una maggiore varietà di forme e di famiglie testuali, segno di una più complessa genealogia di errori, ma anche di un più ritornante impegno di recensione, cioè di revisione programmata, più o meno critica. L'una e l'altra condizione del testo hanno i loro vantaggi: la maggiore fissazione rende più fedele la trasmissione del testo esatto, ma rende anche più difficile emendare eventuali errori che in,esso si introducano. L'uno e l'altro metodo rivelano anche una diversa teologia. Il più minuzioso attaccamento giudaico alla lettera non deve essere senz'altro interpretato attraverso le categorie paoline di lettera e spirito (cf. 2Cor 3,6), il cui significato non è attinente al problema testuale. Piuttosto deve essere tenuta presente l'importanza dei libri sacri per l'identità stessa del popolo ebreo dopo che fu privato della terra, del tempio e di tutte le istituzioni connesse.

Accanto a questa minuziosa fedeltà testuale, il giudaismo (e il giudeo-cristianesimo, finché esistette) conobbe il fenomeno targumico, cioè di traduzioni parafrastiche, destinate soprattutto ad uso liturgico. Esso appartiene

all'area delle traduzioni, ma rivela una libertà che la nostra mentalità moderna trova sconcertante più che la molteplicità stessa delle varianti che rendono incerto il testo sacro. Eppure questa libertà probabilmente corrisponde alla minuziosità di cui si è detto: proprio la sacralità della lingua classica del popolo di Dio genera quell'attaccamento alla fisicità del testo che la fede giudaica non ritiene di dover coltivare altrettanto nelle traduzioni. Viceversa la fede cristiana sembra stabilire una maggiore scioltezza, senza assumere una disinvoltura incompatibile con la venerazione del documento sacro;
ma anche trasferisce questa venerazione con maggiore spontaneità a qualsiasi traduzione nelle lingue delle genti, che tutte riconosce chiamate ad esprimere la fede secondo che lo Spirito dona (cf. At 2,11).

Il valore delle traduzioni del testo biblico è in linea di principio relativo alla loro fedeltà all'originale; e questo è sempre stato sottinteso anche qualora nella chiesa fu stabilita una condizione giuridica privilegiata per qualche versione ufficiale (in particolare per la volgata latina: *DS* 1506; 3825). Da questo punto di vista alla critica testuale non giova servirsi delle traduzioni se non nella misura in cui permettono di andare oltre se stesse; e magari oltre l'attuale condizione testuale offerta dai manoscritti più antichi in lingua più primitiva. (Evidentemente in direzione diametralmente opposta si muove tutta la problematica pastorale delle traduzioni in quanto servizio all'attuale freschezza della parola). Tuttavia il principio della relatività al testo originale è stato preso in considerazione generalmente in riferimento immediato alle traduzioni più recenti, e comunque posteriori alla redazione conclusiva della letteratura canonica: tra le quali in ogni caso la Volgata. Non necessariamente identica è la condizione delle traduzioni più antiche, e in certa misura quindi dello stesso fenomeno targumico. Il problema più di rilievo a questo proposito riguarda la Bibbia greca detta 'Settanta' (LXX), in quanto principale tramite per la lettura neotestamentaria dell'AT. Evidentemente una critica testuale che persegua intenti prevalentemente storiografici, cioè tesa a determinare forme più antiche e più recenti del testo ed eventualmente una rete motivata di dipendenze, valuterà le traduzioni solo a partire dalla loro diversificata fenomenologia. Ma una critica che sia momento della ricerca teologica sulla Bibbia, ed alla quale interessi dunque primariamente il testo canonico precisamente in quanto tale, non potrà semplicemente identificare originale con antico. Al dato storiograficamente accertabile ed accertato dovrà porre ulteriori questioni, che non saranno indipendenti dal modo in cui siano concepite l'ispirazione e la canonicità della Bibbia.

2. TESTO E ISPIRAZIONE - In particolare non sarà indifferente definire l'ispirazione a partire dal processo che genera il libro sacro o dal risultato di tale processo, cioè dal libro sacro e canonico, consegnato come tale alla chiesa e riconosciuto dalla sua fede. Nel primo caso si tenderà a privilegiare ciò che è più antico; nel secondo ciò che è definitivo. Se ispirazione è processo che continua sino alla piena definitività canonica del libro sacro, testo biblico ('originale' dunque, in senso teologico e non riduttivamente storiografico) sarà quello che esprime quest'ultima determinazione. Sarà da pensare che la vicenda di questa stabilizzazione non sia stata identica per le diverse parti della Scrittura. Nella misura in cui la chiesa apostolica, anche tramite la sua testimonianza negli scritti neotestamentari, dà l'ultimo sigillo alla canonicità dell'AT, non può essere escluso che processi di traduzione risultino coinvolti intrinsecamente in questa vicenda. La paradossalità teologica del canone cristiano delle Scritture non può non riflettersi anche sulla questione del testo. La Scrittura infatti per la fede cristiana è documento dell'origine escatologica della nuova alleanza, cioè ha funzione memoriale di un inizio che ha indole ultima.

Se la teologia dell'ispirazione e della canonicità pone problemi ed avanza esigenze alla ricerca sul testo, la riflessione critica sulle condizioni del testo da parte sua non manca di porre interrogativi alla teologia dell'ispirazione e della canonicità. In primo luogo tra gli aspetti della genuina umanità della Bibbia impone di considerare la sua fragilità testuale: un elemento che a priori certo non

avremmo la tendenza a mettere in conto, e che anzi ci dà un certo fastidio perché urta contro i più comuni canoni della sacralità. Non è certo sconveniente credere ad un'efficace provvidenza divina, ad una singolare premura dello Spirito perché il documento biblico si trasmetta genuinamente; è però doveroso pensare questa provvidenza in maniera tale da rendere conto della situazione concreta del testo biblico. È opportuno e corretto (e utile per non ragionare in termini troppo mitologici) pensare che la premura dello Spirito sia mediata attraverso la premura della tradizione della comunità credente, ebraica e cristiana; è però necessario prendere atto anche dei frutti negativi della premura maldestra o viceversa della trasandatezza dei credenti.

Ma ancora: ci possiamo accorgere una volta di più degli equivoci a cui va incontro la riflessione teologica sulla Scrittura qualora si lasci guidare più da una aprioristica concezione di che cosa sia documento e di che cosa sia sacralità, che non dalla considerazione concreta di questo documento che la fede confessa come sacro. Spesso in realtà siamo costretti a domandarci (senza avere, almeno per ora, una risposta chiara ed univoca) quale testo sia da considerare teologicamente 'originale'. Abbiamo anche scritti le cui tradizioni testuali sono discretamente differenti tra loro (Rahlfs, nell'edizione critica della LXX, più volte non trova soluzione migliore che accostarle per esteso). Di alcuni scritti possediamo solo la traduzione, non un testo in lingua originale. Più in genere le varianti, più o meno significative, sono migliaia.

Peraltro dobbiamo respingere anche la tentazione del docetismo biblico, che senz'altro eliminerebbe nell'insieme il senso della Scrittura. In altre parole: uno spiritualismo che aggirasse semplicemente le questioni poste dalle difficoltà testuali in nome dell'indiscutibile primato del contenuto, del messaggio, del significato globale, avrebbe per un verso ragione: le difficoltà di interpretazione teologica della Bibbia solo raramente affondano le proprie radici in problemi di ordine testuale. Ma per un altro verso distruggerebbe il senso stesso del documento, che è legato intrinsecamente, anche se non esclusivamente, alla sua materialità. Svilirebbe, tra l'altro, un dato stimolante dell'esperienza esegetica: quanto interessanti cioè siano spesso in positivo le vie che vengono aperte precisa- mente dai risultati della ricerca critica sul testo.

Tra un materialismo biblico soffocante, che può anche non presupporre senz'altro una teoria della dettatura verbale, e un docetismo che badando solo ai contenuti ridurrebbe al limite la Bibbia a un documento qualsiasi della tradizione della fede, la teologia dell'ispirazione deve ancora trovare (deve ancora cercare) le vie per rendere giustizia alla condizione reale, anche testuale, del documento. Probabilmente dovrà anche prendere atto, in maniera più consapevole, della differente importanza che la materialità del testo riveste secondo i generi letterari; benché certo i problemi di critica testuale non siano bravamente distribuiti secondo un criterio di questo genere. Essi infatti nascono solitamente da fattori estrinseci, secondo quell'ali quale villania della fisicità contro la quale, o in rapporto alla quale, il pensiero occidentale da due millenni e mezzo si sforza di afferrare ed affermare la verità dell'uomo. Sembra giusto che in particolare si prosegua (lungo vie che L. Alonso Schòkel ha sgrossato) prendendo direttamente in considerazione la complessità delle Scritture come fenomeno letterario.

IV - VERITÀ (INERRANZA) DELLA SCRITTURA — Il problema della verità della Bibbia per sé è un problema, anzi il problema della ermeneutica: pertanto la sua considerazione globale non dovrebbe essere significativamente cercata se non sotto quella voce. In realtà ci può essere qualche ragione per non lasciar mancare qualche indicazione al riguardo quasi in appendice al presente discorso. Nella manualistica più recente infatti della verità della Bibbia si parlava nei termini negativi della 'inerranza' in un capitolo dedicato agli "effetti dell'ispirazione". Come motivo per trattare qui il tema, questo per sé è abbastanza estrinseco, e come tale potrebbe ben essere scavalcato. Tuttavia l'intera storia della riflessione cattolica sull'ispirazione nell'ultimo secolo è stata

molto condizionata, e quasi comandata, dalla problematica dell'inerranza: per cui non si potrebbero separare oggi i due discorsi senza far perdere in questo modo alla teologia dell'ispirazione la memoria dei suoi itinerari recenti. Inoltre l'ermeneutica non ha motivi per impegnarsi altrimenti che in positivo con le vie per l'appropriazione della verità della Bibbia. Le questioni relative precisamente all'inerranza come non-non verità potrebbero venir accantonate, perdendo ancor qui se non altro l'utile memoria di vie erronee da non ripercorrere.

L'INERRANZA CONTRO IL SOSPETTO DI ERRORE - La connessione molto stretta tra la riflessione sull'ispirazione e quella sull'inerranza può essere documentata per contrasto dal modo stesso in cui il Vaticano I rifiuta la tesi della semplice identificazione: i libri della Bibbia, insegna, sono ritenuti sacri e canonici, tra l'altro, «non solamente perché contengono la rivelazione stessa senza errore» (*DS* 3006): questo certo è tutt'altro che escluso, è però ritenuto insufficiente. Per una buona comprensione teologica del senso di questo testo dogmatico, è utile considerarlo sullo sfondo della problematica generale del Vaticano I.

II concilio si apprestava a parlare di 'infallibilità' a proposito del magistero del papa nel momento del suo massimo impegno. Il concetto di infallibilità non è molto diverso da quello di inerranza, se non in quanto questa si riferisce alla Bibbia come fatto già compiuto, mentre l'infallibilità riguarda anche eventuali formulazioni della dottrina collocate nel futuro, e quindi spazia nell'area del possibile. Affermare in questo contesto che l'inerranza non è sufficiente a spiegare l'ispirazione della Scrittura significava collocare la Bibbia inconfondibilmente oltre qualsivoglia espressione della tradizione cristiana, ed in particolare oltre il dogma.

Di conseguenza (per quel che è possibile parlare di più e di meno riguardo a concetti negativi) la stessa inerranza della Bibbia voleva essere affermata in termini più assoluti di quelli dell'infallibilità della tradizione, e del magistero dogmatico che la regge e la esprime. E in particolare: questa infallibilità, secondo l'unanime tesi della teologia cattolica e la formulazione stessa che il Vaticano I usa a proposito del papa (cf. anche il Vaticano II, *LG* 25), è limitata all'ambito della fede e della morale, in vista del quale la tradizione della chiesa ha senso, e a presidio del quale il magistero è costituito. L'inerranza della Bibbia invece, ancorata alla verità di Dio che ne è autore, vuole essere affermata senza limitazioni di sorta: e così, in particolare, senza limitazioni di ambito, di competenza. Precisamente in questi termini era colta ed espressa la trascendenza della verità della Scrittura nel contesto teologico a cavallo del secolo.

L'affermazione di questa illimitata inerranza della Bibbia in quanto parola di Dio ha fatto da sfondo a non facili dibattiti. I problemi erano sollevati a partire dal confronto del testo biblico con le conclusioni spesso nuove e sorprendenti di diverse discipline: le scienze fisiche, paleontologiche, l'archeologia, la storia, ecc. sembravano opporre i loro risultati alle dichiarazioni della Bibbia. Gli sviluppi eventualmente originati dalla discussione del dato scientifico interessano meno direttamente il problema biblico. Al più, in particolare a partire dall'archeologia, si è potuto ripetutamente rilevare che "la Bibbia aveva ragione". Merita invece di prendere atto del principio proposto instancabilmente dal magistero (da Leone XIII al Vaticano II) sul versante della verità della Scrittura. Il principio è che quello che la Bibbia come scritto umano asserisce, essendo asserito da Dio autore principale della Scrittura, non può che essere assolutamente vero; è necessario peraltro chiedersi accuratamente che cosa la Bibbia asserisca, e criterio di questo è l'intenzione degli agiografi, valutata anche in relazione alle diverse forme del dire.

Ciò che solo lentamente si è andato acquisendo nell'ermeneutica cattolica, ed in particolare nelle dichiarazioni e direttive del magistero a suo riguardo, è il senso della variabilità storico-culturale di queste forme del dire. Ad es. le direttive di Leone XIII *(Providentissimus Deus*, *DS* 3288) circa i rapporti tra verità della Bibbia e scienze della natura conoscevano diversi modi di parlare delle realtà di ordine fisico, ma avevano a disposizione solo criteri oggettivistici

per valutare della verità e della falsità di questi modi del dire. (Si noti che qui il vero e il falso non si attuano solo entro i modi del dire, ma riguardano questi stessi modi: ci sono modi 'veri' e modi 'falsi' di parlare di certi argomenti.)

2. L'INERRANZA COME PROBLEMA DI VERITÀ - Lentamente è divenuta di dominio comune, ed è stata sancita da Pio XII *(Divino afflante Spiritu)* e dal Vaticano II (*DV*12), la consapevolezza che le forme del dire dell'Oriente antico non possono essere decise *a priori, o* valutate con i criteri dell'Occidente moderno. E soprattutto che l'angolo prospettico del soggetto parlante (quello della sua intenzione comunicativa, non delle sue opinioni personali; un angolo prospettico che non rimane inespresso, ma che costituisce, per dirla in termini scolastici, l'oggetto formale della comunicazione) può essere estremamente vario, e informare dunque in modo molto diverso la materialità delle parole. Di qui l'impossibilità di parlare dell'inerranza della Bibbia a prescindere dalla considerazione dei generi letterari, storicamente studiati, e ancor più puntualmente della intenzione comunicativa dell'agiografo: cioè della culturalità e storicità dell'azione agiografica, delle quali si è detto più sopra. Di qui anche l'impulso a parlare non tanto di inerranza quanto di verità della Scrittura, orientando l'attenzione alla ricca varietà del vero e delle sue forme, dei suoi significati e della sua portata esistenziale e salvifica, e non solo alla difesa dall'errore, concepita in termini intellettualistici, e in ogni caso con la duplice rigida univocità di un concetto formalmente due volte negativo (inerrante come non-non-vero).

Anche il famoso testo del Vaticano II sulla verità della Bibbia vuol essere inteso nel quadro di questo sviluppo dello stato della questione. *DV* 11 insegna: «Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve dichiarare per conseguenza che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle sacre lettere». Già in sede di dibattito conciliare fu premurosamente ed ufficialmente dichiarato che l'inciso "per la nostra salvezza" non intendeva avere carattere limitativo dell'inerranza ma solo dichiarativo della finalità e dell'orientamento della Scrittura e della sua verità. Fu anche largamente notato che l'inerranza in questo testo veniva opportunamente intesa come una semplice caratterizzazione della verità della Bibbia.

Se questo è chiaro, sembra anche abbastanza trasparente che cosa invece richieda ulteriore indagine, per una chiarificazione che forse non sarà facile. In primo luogo: come andrà concepita la verità della Bibbia là dove le forme del dire non hanno carattere assertivo? Certo in vista di questo interrogativo il principio della corrispondenza tra intenzione dell'agiografo ed intenzione dello Spirito deve essere riletto attraverso una non ovvia mediazione. In secondo luogo: il fine della comunicazione (e nel nostro caso il fine salvifico) è così estrinseco rispetto alla comunicazione stessa da permetterci di essere ultimativamente soddisfatti della distinzione tra carattere limitativo e carattere dichiarativo dell'inciso "per la nostra salvezza"? Ma una terza domanda nasce da questa seconda: quale rapporto può essere stabilito in genere (e in specie per i diversi testi) tra il fine inteso da Dio, del quale formalmente parla il concilio, e il fine inteso dagli agiografi? Giacché difficilmente si potrebbe prescindere da quest'ultimo fine come criterio caratterizzante, e perciò anche a suo modo delimitante il senso umano del testo. Ma questa terza domanda non potrebbe essere seriamente affrontata senza aprirne una quarta: chi propriamente sia l'agiografo, che è stata presa in considerazione più sopra a proposito dell'ispirazione.

Certo già *a priori* l'intenzione salvifica di Dio ha orizzonti più vasti di quella di qualsiasi possibile uomo per quanto ispirato: questo non può che essere fuori discussione per ogni ragionevole teologia. Sembra anche chiaro *a posteriori* che gli autori sacri sia dell'AT sia del NT ebbero si un'ali quale coscienza della destinazione salvifica dei loro scritti, non però dotata di quella profondità prospettica che a noi è data grazie allo svolgersi del tempo della salvezza dai

i

profeti e dagli apostoli fino alla nostra epoca postapostolica. Se né gli agiografi dell'AT né quelli del NT scrissero esplicitamente, per ipotesi, per noi del sec. XX (mentre Dio certo volle anche specificamente per noi la Scrittura, ma proprio come corpo di quegli scritti, di quegli autori, con quel significato prossimo, con quei destinatari diretti), si può però anche presumere, ed è bene che venga verificato il più puntualmente possibile nei diversi testi, che essi abbiano scritto consapevolmente entro una tradizione aperta al futuro di Dio; mentre l'indole documentaria dei loro scritti li destina connaturalmente anche a lettori non loro contemporanei, e ciò sin da principio. In questi termini è presumibilmente da risolvere la questione più volte sollevata della coscienza che gli agiografi ebbero o non ebbero della loro ispirazione. Come questa contestualizzazione degli scritti nella tradizione dell'alleanza antica e nuova intervenga nella determinazione dell'intenzionalità agiografica, è problema sottile ma ineludibile per l'ermeneutica, alla quale il problema della verità della Scrittura si trova così più che esplicitamente riconsegnato come problema suo.

Sembra chiaro anche perché non è indifferente a questo proposito la domanda chi sia l'agiografo. Il primato attribuito non a questo o quello scrittore o redattore più significativo ma allo scritto canonico nella sua (pur stratificata) forma definitiva permette anche di percepire incorporata nell'ultima redazione e nell'ultima rilettura ispirata degli scritti sacri una coscienza della loro funzione lungo la storia della salvezza che non può essere presunta così esplicita negli autori più antichi, e che solo nel NT può essere compresa più pienamente anche in riferimento all'AT. Non è da escludere che la destinazione "per la nostra salvezza", non in quanto nascosta nel mistero di Dio o a noi semplicemente notificata in termini generali, ma in quanto cosi incorporata nell'intenzione agiografica definitiva e quindi nella Bibbia, funga da criterio ermeneutico vero e proprio. Di esso ci si dovrebbe servire non già per ammettere errori nella Bibbia fuori di tale area, ma per escludere come vero senso biblico ciò che palesemente non abbia a che fare con essa.

L'inerranza della Bibbia rimarrebbe affermata in maniera assoluta, e nello stesso tempo si potrebbe evidenziare l'anima di verità nascosta in quell'appello a fede e morale (cioè ai temi riguardanti la salvezza) che a suo tempo è stato rifiutato come indebitamente limitativo. La problematica rimarrebbe ripulita da false questioni proprio perché letta nel verso più corretto. Potrebbe risultare chiaro come intendere che i confini dell'inerranza biblica coincidono con i confini della Bibbia stessa, senza peraltro materialmente distinguersi da quelli della pertinenza della tradizione e del dogma. Non vi è infatti scarto tra l'intenzione canonica ultima della Bibbia e la tradizione della fede, Bibbia che la teologia a cavallo del secolo tendeva a formulare in termini contenutistici ricadrebbe sul rapporto ermeneutico, che non potrà essere eluso, tra la nostra precomprensione della "nostra salvezza" e la presentazione che ne dà la Scrittura anche solo per il fatto di essere questa Scrittura. Tale rapporto è irriducibilmente non paritetico: non può essere la nostra fede criterio del significato e della verità della Bibbia; ma la Bibbia, parola di Dio, è canone della nostra fede.

SIMBOLO

I - IL VOCABOLO E LE SUE OCCORRENZE — Le lingue moderne mutuano la parola 'simbolo' dal greco, per mediazioni diverse nella formazione e nello sviluppo di ciascuna lingua. Nelle sue occorrenze vi sono coincidenze e differenze tra lingua e lingua e tra gli usi particolari di una stessa lingua; in esse, dunque, si manifestano significati diversi che, da una parte, dipendono da concezioni filosofiche e linguistiche, dall'altra, condizionano le analisi di ciò che si ritiene 'simbolo' e il suo riconoscimento nella interpretazione, anche in quella della Bibbia.

1. DETERMINAZIONI LESSICALI - I significati codificati e registrati dai lessici corrispondono all'ampia gamma di contenuti semantici che l'espressione

aveva nel greco sia profano che religioso.

Pluralità di significati - Nei LXX il vocabolo ricorre solo in Os col significato: oggetto vano, che interpreta *'es,* ‘legno’ dell’ebraico, in riferimento allo strumento della divinazione infedele a Jhwh; Sap 2,9: espressioni esterne dell’allegria degli empi; Sap 16,6: emblema, in riferimento al serpente di bronzo che salva dalle conseguenze dei morsi dei serpenti velenosi. Nel NT esso non è usato. Le occorrenze antiche del vocabolo sono le più varie. Nei contesti giuridici e commerciali significa: patto, convenzione, accordo, contratto, imposta, tassa, titolo di riscossione, quietanza. Nelle altre occorrenze significa: segnale, segno, contrassegno, indizio, stendardo, emblema, figura, evento straordinario, impronta, realizzazione particolare di qualcosa che si definisce in un insieme, significato di una espressione e di un gesto, specialmente rituale, formula rituale sia pagana che cristiana, oggetto cultico pagano, rito come esteriorità, ma anche rito sacramentale nella sua completezza di sacramento, in particolare del battesimo e dell’eucaristia, gli elementi eucaristici, tipo come immagine di realtà celesti, realtà che sembra ma non è come gli idoli, i sacrifici dell’AT e l’osservanza della legge, formula di fede e quindi il ‘credo’, tipo dell’AT, espressione figurata, detto allegorico. In questa ampiezza di significati, accanto alla varietà degli oggetti, degli eventi reali o letterari, delle persone che possono essere assunti in relazioni simboliche, risalta la varietà delle relazioni stesse che costituiscono il simbolo. Questa situazione è continuata fino al presente nella tradizione religiosa, filosofica, letteraria, artistica. Perciò si hanno simbologie diverse non solo nelle interpretazioni, ma anche nelle raccolte dei fatti da interpretare. La varietà esiste anche nello studio della simbologia biblica, perfino nella raccolta stessa e nella catalogazione dei simboli della Bibbia. Così, per esempio, un repertorio generale dei simboli come quello di J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rèves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres,* Laffont et Jupiter, Parigi 1969, ried., Seghers, Parigi [6]1977 (trad. it., *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano 1986), comprende molte figure tipiche bibliche, come Adamo, Abramo, e ha un lemma “Anges” oltre quelli dedicati a figure particolari di esseri celesti; invece il repertorio specializzato di M. Lurker, *Wórterbuch biblischer Bilder und Symbole,* Ròsei, Monaco 1978, non riserva loro lemmi propri.

Una determinazione di significato - Dall’evoluzione semantica risulta un significato nucleare, determinabile non come il significato vero, originario, etimologico, bensì come insieme di tratti semantici denotativi a fondamento delle altre denotazioni, codificate nei lessici delle varie lingue, e delle connotazioni, più o meno stabili e codificate o idiolettiche. All’origine *simbolo* (da *syn,* ‘con’, e *ballò,* ‘gettare’, dunque “mettere assieme”) significa la necessità e la realtà dell’accostamento e del combaciamento del margine di rottura di due elementi originati da una unità. Il simbolo si origina in una unità che si spezza ed esiste solo come funzione della restaurazione dell’unità. Esso denominò le due parti di una tavoletta o di un anello o di qualsiasi altro oggetto spezzati, perché due amici sul punto di separarsi o due contraenti le conservassero come segno di riconoscimento vicendevole dei propri discendenti o espressione di riconoscimento dell’obbligazione contratta. Così il simbolo è piuttosto “da qualcosa” che “di qualcosa” (cf. F. Vonessen, *Der Symbolbegriff im griechischen Denken,* 6-8); e gli oggetti simbolo esprimono la corrispettività di chi li possiede, l’unità di una endiadi riconosciuta. Un tratto semantico proprio del simbolo è quello di ‘riconoscimento’. Il simbolo svela una realtà mediante l’associazione di omogeneità di significanti o di significati che è la sua stessa costituzione; benché la realtà gli sia estranea, ora tra simboleggiante e simboleggiato vi è coesione nella relazione di omogeneità che è la simbolizzazione. Il simbolo poi svela proiettandosi sul simboleggiato, quindi proprio col coprirlo di sé, col velarlo. In questo significato, simbolo è il risultato di un uso di segni, che è un’attività specifica del pensiero, della parola e nei vari processi della comunicazione.

2. DISTINZIONI - Ogni realtà può essere assunta in relazioni simboliche, cioè

i

può essere determinata anche da una associazione di significanti o significati omogenei; però l'associazione simbolizzatrice si distingue tra le tante relazioni che definiscono le unità di senso nella comunicazione. L'opposizione della simbolizzazione alle altre relazioni che costituiscono le figure salvaguarda il simbolo dal pericolo di una sua vanificazione per la perdita della sua specificità in analisi e in interpretazioni non adeguate al suo vigore. [Ermeneutica]

a. *Simbolo e segno* - Lo sviluppo attuale della semiotica chiarisce le differenze tra loro. Il segno è unità di significante e di significato, che sono elementi per natura non omogenei. La loro relazione, che è la significazione, è immotivata, perché nessuna sequenza di tratti grafici o di fonemi è omogenea col significato che esprime; essa è anche necessaria per le costrizioni del codice particolare che istituisce quella funzione segnica: significante e significato sono necessari l'uno all'altro e possono esistere solo per la loro interdipendenza. Il simbolo invece è costituito da una relazione motivata, perché tra simboleggiante e simboleggiato vi è associazione di significanti o di significati omogenei. L'associazione suppone questi due elementi omogenei, e quindi suppone dei segni; il simbolo è appunto uso di segno, anche qualora il segno si istituisse nel momento stesso del suo uso di simbolizzazione. Potendo esistere simboleggiante e simboleggiato senza la loro relazione, questa non è necessaria; essa è stabilita dall'utilizzatore dei segni a motivo della omogeneità che lui percepisce ed esprime nella simbolizzazione.

b. *Simbolo, metafora e metonimia* - La motivazione dell'associazione simbolizzatrice può collocarsi sui due assi dell'esistenza del segno: l'asse della co-presenza delle unità minime del significante e del significato, cioè l'asse sintagmatico; l'asse delle associazioni delle unità minime, sempre rispettivamente del significante e del significato, entro le quali sono possibili le sostituzioni di unità presenti con unità assenti in una operazione di mutamento del segno, cioè l'asse paradigmatico. Considerando il significato come la composizione di unità semiche, cioè unità minime di significato, operazioni retoriche sull'asse paradigmatico sono operazioni di metafora, sull'asse sintagmatico sono metonimia. Nella metafora l'operazione si basa sull'identità di parte delle unità semiche che compongono due significati; e in questo senso si deve intendere l'interpretazione della metafora come sostituzione per 'somiglianza'. Nella metonimia l'operazione si basa sulla interdipendenza di unità semiche di due componenti che un codice culturale accosta; e così la metonimia è interpretata come sostituzione per 'contiguità'. Metafora e metonimia sono dunque operazioni sul segno con traslazione del significato, e lo pongono nella condizione di poter essere usato in quella associazione motivata dalla omogeneità dei significati che è la simbolizzazione. La traslazione semantica, la costituzione del tropo, può essere contemporanea alla istituzione del simbolo e anche proprio in funzione di esso.

Simbolo e allegoria - L'allegoria è "enunciazione di altro" da quello per cui si usano le espressioni secondo la codificazione lessicale. Nella metafora e nella metonimia vi è traslazione semantica, nella allegoria pura i vocaboli conservano i significati codificati dal lessico, ma ora sono unità di un altro codice. Poiché i vocaboli conservano il loro significato, l'enunciato da essi costituito si riferisce alla realtà per la quale essi sono usati secondo il lessico della lingua, ma in verità, a motivo della sovrapposizione dell'altro codice, non vi è più riferimento alla prima realtà e l'enunciato risulta essere 'altro'. Spesso traslazione semantica e allegoria coesistono nella stessa espressione. È questa la ragione delle differenti interpretazioni di una espressione traslata, e della affinità tra simbolo e allegoria a motivo dei legami tra traslazione semantica e uso del segno nella simbolizzazione. Vi è però sempre la differenza. Nell'allegoria pura la realtà di riferimento delle espressioni secondo il loro significato codificato non ha più la sua consistenza reale, perché proprio l'apparenza di realtà nel riferimento senza traslazioni di significato è per dare la concretezza del reale all'altro dell'enunciato. E l'altro dell'allegoria, situato su un piano diverso da quello del riferimento al reale, è analizzabile in concetti, mediante l'analogia, come ogni

astrazione, nonostante l'apparenza del reale concreto. L'allegoria però non è il discorso proprio solo di chi nega la realtà o considera impossibile riconoscervi una consistenza autonoma; piuttosto essa è una considerazione del figurato, perciò sull'asse della relazione tra lui e la figura, astraendo dalla realtà di questa, che pure appare in tutta la sua concretezza. Paolo (Gal 4,22) considera allegoria la narrazione biblica di Sara e Agar; questa sua interpretazione deve essere integrata con l'altra tipologica.

Nel simbolo invece il simboleggiante e il simboleggiato sono sempre le due realtà complesse e tra loro estranee del mondo esistente o immaginato, e solo per la traslazione semantica dei vocaboli usati per riferirvisi si è istituita l'associazione simbolizzatrice motivata dalla omogeneità dei significati.

L'allegoria poi può sfociare nel- l'allegorismo: la figura allora è puro rivestimento dei concetti nel rifiuto della realtà. Esso può essere non solo la caratteristica di opere letterarie, ma anche di una interpretazione. Gli stoici, rifiutando la 'realtà', sia pure fantastica, dei racconti omerici e mitici perché in contrasto con le loro concezioni del mondo e dell'agire, li interpretarono allegoricamente, cioè come figurazioni dei loro concetti sulle ragioni cosmiche e storiche. Anche Filone interpretò così testi dell'AT. E la tendenza all'allegorismo apparve anche nella esegesi cristiana, ma più per trarre insegnamenti dall'analisi della figura mediante l'analogia, talvolta in maniera sorprendente, che non per il rifiuto della realtà storica degli eventi narrati o della validità storica delle norme tramandate.

Simbolo e tipo - Paolo Rm dice che Adamo è tipo di Cristo e, in ICor 10,6.11, afferma che eventi della peregrinazione nel deserto «furono tipi nostri» e che «tutto accadeva loro in modo tipico, e fu scritto per ammonimento di noi, ai quali è pervenuta la pienezza dei tempi». In lPt 3,21 si dice che «l'acqua battesimale antitipo ora salva anche noi», riferendosi all'acqua del diluvio che quindi è tipo. In Eb 9,24 si legge: «Cristo infatti non entrò in un santuario fatto da mano d'uomo, antitipo del vero, ma del cielo stesso»: il santuario celeste ebbe il suo tipo in quello costruito dall'uomo. Tipo è: stampigliatura, impronta di sigillo, modello, forma, immagine, figura. E le persone e gli eventi dell'AT tipi di persone ed eventi del NT nella esegesi patristica sono denominati anche simboli. La relazione tipologica è tra realtà dell'AT e realtà del NT per una omologia che si fonda sulla narrazione biblica delle realtà e sulle tradizioni derivate da essa. La riconosciuta relazione tipologica è perciò associazione simbolizzatrice. La percezione dell'omogeneità dei significati espressi nella descrizione degli eventi antichi, fatti così tipo-simbolo di quelli nuovi, si basa sulla fede nella continuità della storia guidata da Dio verso il suo compimento. Allora nella successione degli eventi avviene un'anticipazione preannunciatrice nella figurazione e un compimento rivelatore del passato e da questo esigito, perché, mentre lo preraffigurava, lo anticipava. Queste caratteristiche differenziano il tipo biblico dal simbolo in genere. Infatti tra tipo e antitipo vi è sempre una distanza storica, perché l'antitipo è futuro, e la relazione simbolica tipologica è riconosciuta solo con la presenza dell'antitipo. La relazione, già instaurata nella continuità dell'unica storia, si manifesta solo allora nella omogeneità dei significati rivelatori. Questa simbologia per riverbero dell'antitipo sul tipo è spesso paragonata alla presenza dell'ombra: essa dipende dalla presenza della luce, ma è essa la figura netta di tratti degli oggetti, ed è proprio l'ombra che rivela, a volte, un oggetto non percepito ma presente nella luce. Inoltre il simbolo tipo esprime nella stessa associazione per omologia di significati il superamento del tipo nell'antitipo, che è di una novità ineguagliabile, perché nella continuità di quella storia in cui si istituisce la relazione tipologica si compì l'evento innovatore e unico di Gesù. La simbologia tipologica biblica è unica, come lo è la storia di cui è parte. La relazione simbolica tipologica tra AT e NT emerge a criterio ermeneutico. Esso è applicato in modo esteso nella lettera agli Ebrei; ispira gran parte del Vangelo di Giovanni e, anche se in maniera non così *manifesta, gli altri scrìtti del NT. Paolo inoltre specifica ancora la sua* interpretazione tipologica unendola alla sua interpretazione allegorica. Ma appunto la presenza simultanea

i

in Paolo di allegoria e di tipo mostra che l'allegoria, l'enunciazione altra", lungi dall'essere rifiuto della storia, è anzi metodo interpretativo che scopre la novità nella continuità proprio della storia nella relazione tipologica. L'associazione simbolica tipologica tra eventi di un'unica storia è affermata mediante un'interpretazione allegorica.

Simbolo e altre figure - Al simbolo è considerata affine, a volte, la similitudine. Essa è una associazione di due realtà costituita mediante l'espressione della loro relazione. Come nel simbolo l'associazione è per omologia conseguente a una traslazione semantica. La similitudine differisce dal simbolo, perché in questo il simboleggiato è presente solo per mezzo del simboleggiante e in esso, mentre in quella i due termini correlati sono entrambi presenti in modo manifesto e nella stessa espressione della loro relazione si evidenzia la distinzione individua.

Allo stesso modo dal simbolo si differenzia il paragone. E questo si differenzia dalla similitudine, perché in questa la relazione tra i due termini è diretta: *x come y, o* forme equivalenti, mentre in quello la relazione è stabilita da espressioni correlative: *come così, al modo che allo stesso modo, guanto tanto, quale tale,* ecc.

II - SIMBOLOGIE — Le diverse investigazioni sul simbolo considerano soprattutto la sua natura e le funzioni, la sua referenza alla realtà nella costruzione di una visione del mondo, la sua emergenza come immagine di quanto, nel profondo della psiche, nessuna parola di significato determinato può esprimere, la sua manifestazione come caratteristica della letteratura.

1. LE CARATTERISTICHE DEL SIMBOLO - Nel simbolo vi è tutta la complessità della produzione e comunicazione di senso.

La costituzione del simbolo - In esso, a differenza di altri tipi di comunicazione, sono coinvolti i molteplici piani dell'esperienza e non solo quello della continuità lineare delle idee. Esso è energia e moto di interazione tra i diversi piani dell'esperienza che costituiscono la comunicazione simbolica. Infatti, benché l'associazione simbolica avvenga per omogeneità di significati, il simbolo è processo comunicativo mediante l'associazione di realtà ed eventi. Il leone che ruggisce, in Am 3,8 in riferimento alla vocazione profetica, non comunica solo l'idea della imperiosità da cui è impossibile sottrarsi, del terrore che nel contempo paralizza e spinge alla ricerca angosciosa di un riparo sempre insicuro, e tutti gli altri contenuti analizzabili in concetti, ma rende anche partecipe dell'emozione del pastore che, tranquillo con le sue pecore visione e sentimento di serenità, è sconvolto dall'improvviso ruggito. Il simbolo proviene dalla totalità dell'uomo e vi si indirizza: ragione ed emozione, spirito e corpo. Il suo *senso* non è riducibile all'unità organizzata dei significati definiti con precisione logica dalle loro mutue relazioni nel sistema in cui si costituiscono. La ricchezza della simbolica biblica è l'espressione di chi esperimenta tutta la realtà, infraumana, umana e divina, come universo solidale di forze vitali interagenti con correlazioni inesauribili, articolato in ambiti permeabili di esistenza, e non come natura oggetto sezionabile e analizzabile. Nella Bibbia il rapporto personale è 'conoscere', e i centri propulsori della vita sono il cuore e le viscere, non il cervello. La determinazione di associazioni per omologia, cioè per uguaglianza o corrispondenza di rapporti interni in realtà diverse, è limitata solo dalle esigenze della comunicazione. Ogni realtà può diventare simbolo, acquisendo anche il senso di questa relazione, che la cultura ambiente può appropriarsi in modo più o meno stabile. Il simbolo è 'motivato' dalla omologia dei significati, ma la percezione di questa nella costruzione del simbolo dipende da fattori culturali e personali di ordini diversi e incommensurabili. Il simbolo, perciò, è associazione imprevedibile e autonoma. Ma, nello stesso tempo, la 'motivazione' non garantisce al simbolo la perennità e l'universalità, anzi il suo valore specifico nella comunicazione, mentre sollecita l'interpretazione, lo condiziona alle circostanze in cui lo si interpreta. Imprevedibilità e autonomia non significano irrazionalità e anarchia, al contrario il simbolo, nella sua

mobilità e nella molteplicità, non del tutto afferrabile, delle relazioni tra i termini dell'associazione, è presenza ben definita, nella psiche e nella comunicazione, per coesione e organizzazione interne proprie. Queste sono la sua stessa formatività che lo fa esistere come unità in sé totale. Esso è la presenza di un *lògos* che non è la ragione dialettica; mentre questa unifica il reale in una comprensione che è sistema di concetti distinti, il simbolo è simultaneità delle differenti percezioni nell'esperienza complessiva del reale nei suoi vari ambiti.

Il simbolo si caratterizza anche per la sua vicarietà: è lui presente ma solo in funzione della presenza del simboleggiato. Può allora avvenire che l'omologia tra i due termini sia stabilita anche mediante qualche tratto proprio del simboleggiato prestato al simbolo, affinché questo sia più adeguato nella sua funzione. Per esempio, la cura amorosa e l'amarezza nel canto della vigna in Is 5,1-6 sono già quelle di Dio più che dell'agricoltore; ebbene, è appunto la *realtà* di questi sentimenti nell'agricoltore concreto della figura che dà vigore all'associazione simbolica.

Associazione non è identità e omologia è uguaglianza di rapporti all'interno delle realtà associate ma non uguaglianza delle realtà. Il simbolo è sempre anche tensione: l'associazione si stabilisce nella dualità e l'omologia nella differenza, ma molteplicità, separazione, distanze temporali e spaziali sono le condizioni di possibilità in funzione dell'unificazione. Il simbolo, mentre afferma se stesso, afferma il non-affermabile se non mediante sé; si dà conosciuto per fare conoscere l'ignoto; si esprime nella comunicazione per comunicare l'inespresso. E la tensione è sempre verso l'alto: dall'infraumano all'umano, dal corporale allo spirituale, dall'umano al divino. Esso è espressione unificatrice dell'universo, anche in quelle culture che considerano il mondo come insieme di piani di esperienza distinti più che universo di esseri interagenti. Poiché il simbolo esiste per il simboleggiato che è altro, diverso e sconosciuto, esso è parola che risuona efficacemente nel silenzio che la precedette e che ancora la circonda. Infatti essa rivela, sì, il simboleggiato, ma il valore pieno dell'omologia associativa si afferrerebbe solo nella conoscenza totale del simboleggiato, che invece permane ignoto per il resto della sua realtà. La luce del simbolo risplende sempre nell'ombra perdurante e proiettantesi del simboleggiato. E questa è la condizione dell'esistenza stessa del simbolo: per un senso del tutto manifesto un simbolo non può essere vera comunicazione nuova. Inoltre la permanenza di ignoto, in cui si trova il simbolo, è anche la sua possibilità di esprimere altre omologie, di dire di più. L'unità di luce e di ombra nel simbolo e l'associazione, da lui operata, che mette in moto assieme alle capacità intellettive anche i sentimenti, suscitati dalla realtà simboleggiante, sono le ragioni della sua efficacia comunicativa e della inadeguatezza di una interpretazione ad esprimerne tutto il contenuto. Il simbolo è sempre disposto a nuove e molteplici interpretazioni che non ne siano travisamenti, non solo perché anch'esso può e deve essere riletto e reinterpretato come ogni espressione, ma soprattutto perché in esso vi è la sovrabbondanza, esprimibile in interpretazioni molteplici, della partecipazione dell'esperienza complessiva, anche emotiva, della realtà sia simboleggiante che simboleggiata.

Le funzioni del simbolo - Esso ha il suo posto nella vita psichica che si compone di esperienze in cui corpo e spirito sono inseparabili; è infatti espressione delle esperienze dell'uomo indiviso. L'unitarietà indivisa dell'uomo lo fa sentire solidale nei legami tra i diversi ambiti costitutivi di un unico universo, ed essa è a fondamento del simbolo che associa i diversi piani della realtà. E i legami simbolici non sono né quelli astratti dell'analogia, specialmente tra divino e umano, né quelli meccanici della causalità. Il simbolo è conoscenza tipica dell'uomo: in esso vi è sia l'astrazione dal dato empirico nei concetti e nella istituzione di rapporti non riducibili all'esperienza, sia la costante operatività dell'immaginazione come esigenza del concreto. Il simbolo è anche veicolo di rivelazione per l'uomo di corpo e spirito. In esso l'esperienza immediata e concreta del simboleggiante rinvia ad altra realtà da esperimentare: dal sensibile, e perciò di facile esperienza, allo spirituale, meno accessibile.

Soprattutto dall'umano al divino. Nei confronti di questo la funzione rivelatrice del simbolo sta anche nella sua capacità di esprimere un senso che pure non viene definito con chiarezza: la sua luce non illumina del tutto nemmeno quella realtà dell'ignoto che pure è simboleggiata, e proprio perché lo è secondo l'esperienza globale. A ciò si connette ancora la possibilità di interpretazioni plurime. Per queste sue caratteristiche il simbolo è in se stesso la raffigurazione del mistero e di ciò che è sottratto alla finitezza. Esso può illuminare qualcosa del mistero che proprio così si mostra nella sua insondabilità. Il linguaggio religioso si intesse con simboli. Nella Bibbia hanno importanza rilevante quelli dei profeti. Essi non sono rivestimento esterno per la comunicazione del messaggio o a scopo pedagogico; sono inseparabili dall'esperienza mistica profetica: l'esperienza umana globale del mistero divino, che si rivela e rimane inaccessibile, è inseparabile dal simbolo che dell'esperienza globale esprime appunto anche l'indefinibilità.

2. INTERPRETAZIONI - La complessità del simbolo e la grande varietà delle simboliche sono state investigate con metodi diversi e considerando aspetti diversi dell'attività simbolizzatrice.

Classificazioni - La classificazione è già l'avvio di una analisi, quando non sia una semplice raccolta, più o meno ordinata secondo l'ambito di appartenenza delle realtà simbolizzatrici, benché anche in questo caso in essa si manifesti l'ipotesi circa l'oggetto della ricerca. Vi sono le classificazioni dei simboli secondo le strutture soggiacenti alle differenti manifestazioni simboliche o secondo gli archetipi come strutture attraverso le quali i simboli vengono collegati ad atteggiamenti del corpo. La complessa simbolica di una cultura, anche di quella biblica, o di un testo, si spiega dalle relazioni fondamentali che reggono l'apparizione dei vari simboli; si notano equivalenze e differenze e si rilevano le capacità del simbolo nello strutturare un'opera o una espressione di esperienza, anche religiosa. Con i risultati di questi studi si possono anche aprire vie per l'interpretazione dei simboli di una cultura in un'altra. Vi sono le classificazioni particolari dei simboli della vita religiosa. Da esse appare come la trascendenza della religione di Israele si sia espressa nelle forme della cultura contemporanea, secondo l'economia dell'incarnazione: vi è pure una correlazione di simboli ma in una storia unica, in cui essi assumono ed esprimono sensi nuovi e subiscono pure mutamenti di figura, in cui anche se ne formano di originali e propri.

Interpretazioni filosofiche - Nei simboli viene studiata l'attività specifica simbolizzatrice. L'opera di E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* il cui primo volume fu pubblicato a Berlino nel 1923, ha avuto grande influsso anche sullo sviluppo, più tardi, della semiotica. Il simbolo produce senso, trasfigurando il mondo, con possibilità di creazioni sempre nuove e illimitate.
È quello che fa il linguaggio: è questo il suo ruolo 'simbolico' *nell'articolare,* nel *concettualizzare* la realtà. L'attività simbolica è quella propria dell'uomo: "animai symbolicum".
Le forme simboliche: il linguaggio, il mito, la religione, l'arte, la scienza, la storia, 'formano' il mondo. È una filosofia con interessi gnoseologici ripresi dal neocriticismo della Scuola di Marburgo.

Un'altra ricerca, secondo l'indirizzo della fenomenologia, è quella di P. Ricoeur, *La métaphore vive,* Parigi 1975. Essa parte da Aristotele e si sviluppa seguendo anche la nuova retorica di ispirazione semiotica. Nello studio della metafora, sono considerati i problemi della forma, della traslazione di senso e del riferimento alla realtà nelle creazioni figurative.

Interpretazioni psicoanalitiche - Il simbolo è considerato rivelazione degli stati profondi della psiche, e viene interpretato in rapporto a questi. Vi è quindi un'interpretazione non 'letteraria', bensì essa è componente di una teoria scientifica della psiche. I suoi risultati possono chiarire elementi formatori anche dell'esperienza religiosa e della sua espressione simbolica.

Analisi simbolica - L'esegesi patristica e medievale della Bibbia prestò grande attenzione al simbolo nella lettura "spirituale" e nella ricerca dei "quattro

sensi”, in continuità con l’esegesi allegorica tipologica di s. Paolo. La critica storica interpretò il simbolo nel suo senso “storico”, e quando essa fu influenzata dallo scientismo e dal positivismo al simbolo non riservò molta parte. Negli anni immediatamente successivi al 1880 apparve in Francia il movimento poetico del simbolismo, inaugurato dal Mallarmé: la poesia è creazione di terra nuova e di cieli nuovi mediante i simboli. La rinascita dell’interesse per il simbolo, ben diverso, certo, da quello dell’esegesi antica, si consolidò e si affermò nella critica simbolica, presente nella nostra cultura, nella quale il simbolo è un concetto polarizzante. La situazione è conseguenza della produzione letteraria simbolica, delle riflessioni filosofiche, della considerazione della letteratura nella sua specificità già nell’analisi stilistica, poi nel New Criticism americano, nel formalismo russo e nella linguistica stilistica iniziata da C. Bally, della rivalutazione del linguaggio mitico e delle nuove analisi dei simboli soprattutto da parte degli antropologi. La teoria della letteratura riconosce nel simbolo una caratteristica costitutiva dell’opera letteraria. L’analisi simbolica interpreta il simbolo per la sua funzione nell’unità organica che è ogni opera letteraria, e sono le marche stilistiche proprie dell’opera gli indizi della funzione articolatrice e strutturatrice del simbolo. L’unità individua dell’opera letteraria risulta da tanti procedimenti stilistici, che comprendono sia, per esempio, le metafore o le immagini, sia le assonanze, le cadenze ritmiche, ecc., e significativi nell’opera letteraria sono non solo i vocaboli con i loro significati, ma anche gli altri elementi di questi procedimenti. Essi possono essere assunti in associazioni simboliche. In questi casi, benché diversi da quelli in cui il simbolo è motivato dalla omologia dei significati dei vocaboli, si attua pure, in modo eminente, la comunicazione di un senso della globalità dell’esperienza mediante associazione di una esperienza presente, simboleggiante, all’altra, simboleggiata, che si vuole comunicare.

L’analisi semiotica - Dopo gli studi semiotici di Peirce e di Morris, la semiotica ebbe un grande sviluppo per influsso della linguistica strutturale iniziata da Saussure. La semiotica generale e la neo-retorica hanno determinato la funzione segnica, le sue produzioni nella comunicazione e le relazioni particolari che costituiscono le varie traslazioni semantiche. La natura e le caratteristiche del simbolo sono risultate così determinate in una ricerca di maggiore adeguatezza interpretativa. A partire dagli anni 1960 si è andata costruendo una semiotica testuale, che considera il testo come unità di reti di relazioni esistenti a livelli diversi produttrice di senso. L’analisi semiotica testuale, quella al presente più fruttuosa, analizza le strutture narrative che reggono *Vazione* che si svolge in ogni testo, anche in un saggio filosofico o in una poesia di pura contemplazione poi le strutture discorsive che configurano l’azione del testo. Da queste due analisi risultano le unità figurative e le loro relazioni. Un successivo livello di analisi determina, sul modello delle relazioni logiche di contraddizione, di contrarietà e di inclusione, le opposizioni costitutrici dei valori semantici fondamentali nell’universo unitario che è il testo. In questi vari momenti dell’analisi il simbolo è interpretato per la posizione che esso occupa *nell’azione* del testo e nelle relazioni figurative, poi dalle relazioni logiche delle sue unità semantiche, che, integrate nella struttura delle relazioni logiche fondamentali di tutto il testo, sono il suo valore nella produzione testuale di senso. Queste analisi non esauriscono l’interpretazione del simbolo. Infatti esso produce senso non per la semplice composizione delle unità semantiche dei segni che vi ricorrono, ma mediante l’associazione di due realtà, sulla base delle omologie dei significati, affinché l’esperienza che si ha di una di esse, il simboleggiante, sia veicolo dell’esperienza dell'altro, il simboleggiato. Allora nessuna rete di relazioni logiche determinatrici di significati può esaurire il valore del simbolo. E un limite implicito nella definizione di questa semiotica, che, ciò nonostante, non si dimostra inadeguata a spiegare la produzione testuale di senso. Qualche volta i valori fondamentali che sono l’universo semantico del testo sono chiamati i suoi valori simbolici fondamentali, costitutivi della visione del mondo propria del testo. Ma essi sono sempre valori semantici definiti da

relazioni logiche e si possono chiamare simbolici quali forme fondamentali di una particolare raffigurazione del mondo. L'analisi semiotica dei testi biblici si sta avviando, anche se con lentezza ed esitazioni.

III - SIMBOLI BIBLICI — Nel vastissimo simbolismo della Bibbia vi sono simboli formulati in base alla
cultura contemporanea, che potevano, quindi, trovarsi anche presso altri popoli vicini di Israele; anche se per Israele sono stati espressione di un'esperienza caratterizzata dalla situazione di popolo di Jhwh. Vi sono poi i simboli per i quali solo la storia particolare di Israele appresta la realtà stessa simboleggiante. In ogni simbolo le omologie associative sono coerenti con la solidarietà che per l'antico orientale esiste tra tutti gli esseri all'interno dell'unico universo, senza una separazione di piani; e sono anche coerenti con la concezione che, pure per questa solidarietà, egli ha di se stesso, di Dio e di tutta la realtà. E in ciascuna cultura appunto anche i significati denotativi primi sono definiti in una rete di relazioni diversa da quella che definisce i significati di espressioni corrispondenti in altre visioni del mondo. Sulle denotazioni avvengono poi le traslazioni semantiche instaurate nei simboli. Ancora i simboli di valori come bellezza, verità, bontà, giustizia, ecc., esprimono le percezioni che ogni cultura, e a volte ciascun autore, ha di essi. Per esempio, nella celebrazione della bellezza dell'amata in Ct 4,1, «i capelli sono come un gregge di capre che discendono dalla montagna del Galaad»; è l'ammirazione entusiasta del pastore che gioisce di quella visione con l'intima partecipazione con ciò che è pure la ragione della sua vita: quei capelli sono il vello in cui si affonda la mano compiaciuta della carezza e l'ondeggiare lento della discesa che il pastore amoroso contempla con sereno appagamento di quanto è suo. E la traslazione semantica non sempre si attua nell'uso testuale simbolico. Inoltre da ogni realtà si possono istituire omologie per associazioni simboliche. Una raccolta di simboli secondo i vari ambiti del mondo non è una classificazione con intenti interpretativi, soprattutto se si considera che essa non è adeguata alla percezione di solidarietà organica che allora improntava la vita psichica: serve tuttavia per dare maggiore risalto all'ampiezza delle esperienze coscienti in chi sa esprimersi con così tanti simboli.

1. SIMBOLI COSMICI - Si fondano sulla concezione tripartita dell'universo: il cielo è la figura del divino e di quanto gli è associato; la terra di quanto è creato, passeggero e caduco; gli inferi, spesso come elemento acquatico, di quanto è tenebra come la tomba, e quindi delle forze ostili negative della morte [Mito; Cosmo; Morte].

Il cielo -11 sole è simbolo di Dio che illumina la città nuova, Is 60,19s e Ap 1,16; «Per chi teme il suo nome, spunterà il sole della salvezza», MI 3,20. Sole è Gesù, Lc l,78s; e il sole e la sua luce sono elementi narrativi della trasfigurazione, Mt 17,2. I giusti «risplenderanno come il sole nel regno del Padre loro», Mt 13,43. E l'oscuramento del sole è segno escatologico, Mt 24,29; esso avviene alla morte di Gesù, Mt 27,45. Anche le stelle sono associate al divino. Esse entrano nella teofania ad Abramo come simbolo della incommensurabilità del dono divino, Gen 15,5; nel sogno di Giuseppe, preannuncio degli eventi per disegno divino, le stelle sono le tribù, il sole e la luna il padre e la madre, Gen 37,9ss. In Nm 24,17 sono simbolo messianico. In Ap 1,20 simboleggiano i sette angeli delle sette chiese. Esse sono presenti nelle narrazioni escatologiche e fatti straordinari di stelle sono segni dell'approssimarsi del giudizio, Mt 24,29. Il grande segno nel cielo è «una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e una corona di dodici stelle sul capo», Ap 12,1. La stella del mattino è il re di Babilonia in Is 14,12; è Cristo in 2Pt 1,19 e Ap 22,16. Anche la luna è tra i segni del giudizio, Gl 2,10; 4,15. La sua durata simboleggia la perennità dei tempi messianici, Sal 72,5. L'uso di mezzaluna come ornamento, Is 3,18, o appesa al collo degli animali, Gdc 8,21, mostra che essa era anche simbolo di fecondità.

La terra - Ad essa è associato in modo particolare l'uomo. Il nome stesso, *'adam,* vi si richiama: *'adontali,* 'il terreno'; e, quando gli viene tolto il

soffio vitale, ritorna alla terra come tutti gli animali, Gen 2,7; 3,17ss; 18,27; Sir 40,1; 2Cor 4,6s. La terra è il suo luogo proprio, sicché anche la sua abitazione non è che fango, Gb 4,19. È necessario, perciò, che il suo cuore non si attacchi al terreno, caduco, bensì al celeste, Mt 6,19; Col 3,2: l'abitare sulla terra riveste anche un significato morale di caducità. Il prostrarsi per terra e giacere a terra significano il riconoscimento della propria pochezza peccatrice, ed è gesto di supplica, 2Sam 12,16s; Gb 4,19.

Le quattro direzioni del cielo - Esse fanno parte delle descrizioni della realtà cosmica: i quattro fiumi, Gen 2,10-14; il cammino dei quattro esseri viventi, Ez 1,10; i quattro angeli ai quattro angoli della terra con i quattro venti, Ap 7,1, cf. Dn 7,2; gli stessi quattro corni dell'altare, Es 27,Is; l'orientamento delle mura quadrate del tempio, Ez 42,15-20, Ap 21,12s. Sono il simbolo della totalità. Oltre all'oriente, per il simbolismo del sole nascente, anche il nord è un simbolo particolare, perché è una plaga del cielo misteriosa, riservata alle potenze superiori: qui vi è il monte dell'assemblea degli dèi, Is 14,13; e lo stesso monte Sion è «l'arcana dimora del nord, la città del gran re», Sal 48,3. In Lv 1,11 il lato nord dell'altare significa un'offerta particolare. La pentola della visione di Geremia, annunciatrice di sventura, ha «la sua faccia dalla parte del settentrione», Ger 1,13s; 4,6.

SIMBOLISMO DELLA NATURA INANIMATA - Il grande libro della natura, che dall'occidentale moderno è soprattutto scritto mediante le sue ricerche scientifiche, dall'antico israelita è letto come l'enciclopedia universale dei segni e dei simboli riferentisi alla sua vita.

Gli elementi costitutivi della natura - Il monte è luogo privilegiato del culto, Gen 22,2.14; Es 3,12. Gli dèi delle nazioni tengono la loro assemblea sul monte, Is 14,13; soprattutto Jhwh sul monte si rivela al suo popolo, convoca Mosè e gli anziani e da lì parla, Es 19; 24. Il monte Sion, poi, è il luogo della sua residenza e delia irradiazione della sua magnificenza [Gerusalemme/Sion].
Anche Gesù fa la solenne proclamazione del regno sul monte, Mt 5,1; sul monte sceglie i dodici, Mc 3,13s; sul monte rivela la sua gloria celeste nella trasfigurazione, Mt 17,1-8; la sua missione ha il suo compimento con la salita a Gerusalemme, Lc 18,31, al Monte degli Ulivi, dove sarà catturato, Lc 22,39, e dove anche si rivelerà in pienezza la sua realtà divina. La Gerusalemme nuova sul monte è il luogo del compimento dell'escatologia e del godimento dei beni divini, Is 2,2-5; Zc 8,3; Ap 21,10 [Apocalisse].

La rupe, la roccia, la pietra sono il simbolo della sicurezza che Dio garantisce a chi si affida a lui, Gen 49,24; Dt 32,31; 2Sam 22,2s; Is 17,10; Sal 31,4; osservare la parola di Dio è costruire sulla roccia che dà stabilità, Mt 7,24s. Gesù fonda la sua chiesa sulla roccia, Mt 16,18. Ma mentre la roccia di Dio è sicurezza e stabilità, gli idoli sono incapaci di stare saldi, Is 46,ls. Però Dio è anche "pietra d'intoppo" per le due case infedeli di Israele, Is 8,14. E pietra è l'indurimento del cuore, Ez 11,19; Gb 41,16. Importante è soprattutto la pietra d'angolo che dà compattezza ad una costruzione; Dio la pone in Sion per chi crede, ls 28,16. Tali pietre sono i capi delia nazione, Zc 10,4. Lo è più di tutti Gesù, pietra angolare di salvezza sicura per chi crede, pietra d'inciampo e di morte per l'incredulo, Mc 12,10; At 4,11; lPt 2,7s. Egli è la pietra di compattezza della chiesa, Ef 2,20s.

La sorgente, la fonte, dà l'acqua che è vita, come è vita il fiume dalle rive verdeggianti. Essa è segno della benedizione di Dio, Gen 26,15; anzi Dio stesso è la fonte della vita, Sal 36,14; fonte zampillante di vita, in opposizione alle cisterne screpolate degli idoli, Ger 2,13; 17,13. In Sir
27 il fiume è simbolo della sapienza. Gesù si rivela come la fonte dell'acqua della vita eterna, contrapponendosi alla fonte di Giacobbe, che dà l'acqua del giudaismo che non disseta, Gv 4,7-14; e la fede in lui farà sgorgare nel credente l'acqua viva dello Spirito, Gv 7,38s. La fonte è anche simbolo del grembo generatore, Lv 20,18; Is 51,ls. «Fonte sigillata, pozzo di acque vive» è l'amata in Ct 4,12-15. L'acqua come ha funzione fondamentale nei racconti delle origini l'ha pure nelle apocalissi. Ha anche un ruolo importante nella storia della salvezza, e nel servizio del tempio, in particolare nei riti di purificazione. Il mare,

i

realtà primordiale e mondo inferiore e di morte, è simbolo presente anche nelle descrizioni dei tempi escatologici. I suoi flutti simboleggiano le alterne vicende dei popoli, Is 17,12, che Dio domina, Sal 65,8. Ed è anche simbolo del mondo, in cui gli apostoli sono mandati a pescare, Mc 1,17, e le cui vicende finali sono una pesca, Mt 13,47 [Acqua].

Il simbolismo del deserto si fonda sulla realtà fisica e sull'esperienza che ne ha fatta Israele Deserto].

La caverna, oltre il simbolismo per il legame con il sottosuolo e la tomba, è connessa con le teofanie, come luogo di riparo dinanzi alla sfolgorante e imperscrutabile gloria di Dio, Es 33,17-23; IRe 19,9-13. La sabbia e il pulviscolo simboleggiano la innumerabilità dei frutti della promessa, Gen 13,16.

I fenomeni naturali - Il fulmine e il tuono sono il segno della maestà sovrumana di Dio e della sua presenza, nelle teofanie, Es 19,16; Dn 10,6; Gb 20,25; Sal 19; Ap 4,5; 8,5; 10,4. Sono pure elementi delle apocalissi, e la venuta subitanea di Cristo è paragonata al fulmine, Lc 17,24, come la rovina precipitosa di Satana, Lc 10,18. Spesso nelle scene di teofania e in quelle apocalittiche vi è anche il tuono. L'arcobaleno è segno dell'alleanza di Dio e pegno della sua misericordia, Gen 9,12-16. È perciò simbolo della divinità, anche come segno della sua magnificenza celeste, Ez 1,28; Ap 4,3; 10,1. Di questo splendore celeste anche il sommo sacerdote è circondato nel suo ministero, Sir 50,7. Il vento è simbolo dello spirito ed espressione dei modi di comunicazione di Dio che si rivela [Spirito Santo]. La successione del giorno e della notte, con i momenti e i fenomeni annessi, è alla base dell'ampio simbolismo della luce e delle tenebre [Luce/Tenebre], La nube è una caratteristica della teofania, specialmente nell'escatologia. Pioggia e rugiada sono benedizione, Ez 34,26; Sal 47,8; la parola di Dio è pioggia e neve fecondante, Is 55,ls; come rugiada e pioggia si manifesta la salvezza di Dio, Is 45,8; e Dio stesso è pioggia che disseta chi vuole conoscerlo, Os 6,3. La rugiada divina è una "rugiada luminosa" che fa rivivere i morti, Is 26,19. Invece la siccità è sciagura e castigo, 2Sam 1,21, come castigo sono la tempesta e la grandine, Es 9,23-26; Is 30,30; Ag 2,17; Sal 18,13; Ap 8,7; 16,21.

I metalli - Col vitello d'oro si era espressa l'idolatria di Israele, Es 32,4; Dio non può essere rappresentato neppure dal prezioso metallo, At 19,29. Tuttavia sull'arca dal coperchio d'oro vi erano i due cherubini d'oro, Es 25,10-18, e il tempio di Salomone era ricco d'oro, Ire 30; e in Gb 22,25 si dice che nella riconciliazione «sarà l'Onnipotente il tuo oro». L'opulenza regale si manifesta nell'oro, IRe 10,14-17; ed esso è simbolo di regalità, Sal 45, 10.14. Perciò è anche simbolo messianico, Is 60,6, dello splendore celeste, Ap 14,14, e della beatitudine escatologica, Ap 21,18. La sua preziosità, esaltata dalla purificazione mediante il fuoco, ICor 3,12, è simbolo della preziosità della fede, lPt come del resto la sapienza è più preziosa dell'oro più puro, Pr 8,10. E termine di paragone per indicare l'altissimo prezzo del riscatto operato da Gesù col suo sangue, lPt 1,18; infatti, pur nella sua preziosità, esso è terreno e caduco, lPt 1,7.

L'argento è spesso accomunato all'oro, benché sempre considerato dopo questo, e le parole del Signore assomigliano ad argento puro, Sal 12.7.

Il ferro è simbolo di situazione di durezza nelle varie circostanze della lontananza da Dio, Ger 17,1; Sal 107,10, sicché la stessa terra, come castigo, sarà inarabile e dura come il ferro, Dt 28,23.48. La verga di ferro è quella del dominio e del giudizio di Dio e del suo messia sui ribelli, Sal 2,9; Ap 2,26s. La sua incapacità ad amalgamarsi con l'argilla esprime una potenza che ha in sé i motivi della sua instabilità e del suo crollo, Dn 2,41ss. Il bronzo è simbolo di dura resistenza, sia con apprezzamento che con riprovazione, Is 48,4; Ger.
Come il ferro, esso pure indica il castigo della terra improduttiva, Lv 26,19. Metallo usato per gli arnesi del culto, specialmente per il grande bacino, esso richiama la purificazione e l'espiazione [Liturgia/Culto). La sua lucentezza lo fa metallo nobile, celeste, Ez 1,7.24; Dn 10,6; Ap 1,15. 11 suo suono è la vanità impalpabile e fuggevole di un dono di lingua senza la carità, ICor 13,1. La pesantezza del piombo è quella dello stolto ottuso, Sir 22,14; esso simboleggia le

impurità che vengono rimosse nel fuoco, Is 1,25; Ez 22,18.

Le pietre preziose - La descrizione del pettorale del sommo sacerdote, con le dodici pietre, Es 28,21, significa, allo stesso tempo, la dignità del sacerdote, la magnificenza della gloria di Dio e le dodici tribù di Israele. Le pietre preziose sono simboli di divinità, Dn 10,6; Ap 4,1, e della sua presenza, Ez 24,10; Is ls; Tb 13,14; Ap 21,11.19s. Esse esprimono la bellezza regale della sposa, Ct 5,14. Sono anche i simboli della potenza umana che il Signore distrugge, Ez 28,13; Ap 17,4; 18,12. Lo zaffiro e il diamante, sopra tutti, sono simboli della divinità, della santità e della bellezza. Il diamante è anche simbolo della solidità e della risolutezza di chi si affida a Dio, Ez 3,9; ma pure della durezza del cuore incredulo, Ger 17,1; Zc 7,12.

colori - Vi sono anzitutto i colori con significato cosmico: rosso oriente, nero nord, bianco occidente, verdastro pallido sud. I colori dei quattro cavalli, Zc 6,6, simboleggiano le quattro direzioni del mondo. In Ap 6,2-8 la successione dei colori è diversa che in Zaccaria, però ora i colori sono in relazione con ciò che avverrà: bianco è il potere vittorioso, rosso la guerra, nero la fame, verdastro pallido la morte. Anche nel culto si manifesta la preferenza per alcuni colori: lo scarlatto, il rosso scuro, il porpora violetto, il bianco, Esl 31; 39,22ss. Il rosso, con lo scarlatto, è il colore dell'idolatri a, Sap 13,14, del peccato, Is 1,18, della grande meretrice e del suo mostro, potenza nemica del popolo di Dio, Ap 17,3s. Il rosso colora anche l'azione di Dio vindice e liberatore del suo popolo, Is 63,lss; Na 2,4. Esso è il colore dell'espiazione, Nm 19,1-10. Il bianco è il colore delle realtà celesti, escatologiche, divine, e della unita gioia dei redenti, Ap 1,14; 7,9 *[s* Gioia). In contrasto col rosso e col nero, Lam 4,7s, esso simboleggia l'innocenza e la purità. Il nero, oltre che colpa, è minaccia di castigo, Ger 4,28. Il porpora è simbolo privilegiato di dignità e regalità, Est 8,15; Lc 16,19; Gv 19,2.

SIMBOLISMO DEL MONDO VEGETALE - Alcuni simboli di origine mitica, specialmente riguardanti le origini, sono tratti dal mondo vegetale, come l'albero della vita e quello della scienza del bene e del male. Il mondo vegetale è solidale con la condizione dell'uomo, legato alla terra, Is 61,1. Esso da una parte simboleggia la sua caducità e la sua effimera consistenza, come erba che tosto dissecca e viene bruciata e più nulla ne rimane, o come fiore che presto sfiorisce; dall'altra, il rigoglio della vegetazione raffigura la prestanza, la bellezza, il vigore e la fecondità dell'uomo per la ricchezza dei frutti, sia nella vita fisica che in quella morale. Soprattutto la prestanza e il vigore del cedro del Libano, la bellezza e la fruttuosità della palma, lo splendore e l'abbondanza dell'ulivo, che dà l'olio pregiato e alimento primario, sono le figure ricorrenti in riferimento a circostanze diverse, e perfino contrarie tra loro, della vita umana. Al mondo vegetale appartengono i simboli dei profumi. Tra le figure del mondo vegetale e della vita dei campi emergono quelle frequenti per esprimere la storia particolare dei rapporti di Dio con il suo popolo: la vigna, la vite, il seme, il frumento, i rovi e i cardi spinosi, la zizzania, la mietitura, l'agricoltore, i coloni, i lavoratori a giornata, ecc. Sono i simboli che Gesù riprenderà nell'annuncio del regno [Parabola].

SIMBOLISMO DEL MONDO ANIMALE - Nel vario e vasto bestiario simbolico della Bibbia, si distingue il simbolismo degli animali di origine mitica nelle descrizioni delle situazioni estreme, primordiali o escatologiche, o riguardanti il mondo divino.

Animali primordiali - Le figure di Tiamat, di Leviatan, di Raab, del drago sono legate all'elemento acquatico originario, e a volte identificate con questo, Gen 1,2; Is 51,9; Gb 26,12s; Sal 74,13s. Sono potenze su cui Dio domina da signore a beneficio degli uomini. Come simboli di tali potenze raffigurano ciò che avversa l'uomo e il popolo di Dio, i nemici, Is 27,ls, dove il Leviatan è serpente ed è in parallelismo con il drago, Sal 89,10s; il faraone, Ez 32,2; Nabucodonosor, Ger 51,43. Il drago è identificato con Satana in Ap 12; 20,10.

I mostri - Essi sono composti con membra di animali diversi e, assommando in sé la forza bruta dei vari animali, simboleggiano il disordine, il male e la sua prepotenza. Perciò raffigurano le potenze mondane nemiche del popolo di Dio,

Dn 8; Ap 13,1-18. Animali particolari e strani sono i quattro esseri viventi di Ez 1,5-12, che sono pure figure miste e si ritrovano in Ap 4,6-8 ma con aspetti distinti. Essi simboleggiano la manifestazione della magnificenza e potenza divine. Gli occhi di cui sono pieni sono simbolo divino celeste stellare ed è in riferimento alla onniscienza divina. Il loro incedere li associa ai simboli cosmici delle quattro direzioni celesti. Quelli di Apocalisse sono stati interpretati come simboli degli evangelisti.

Cherubini e serafini - Anch'essi sono figure strane, mescolanza di animali e di uomo, alati. Fanno parte della corte, sia celeste che terrestre; la loro presenza segna il luogo della divinità o della sovranità e hanno una funzione di custodia e di guardia. Le loro rappresentazioni statuarie sono poste davanti alla reggia dei sovrani assiri; due cherubini sono messi a guardia dell'ingresso del paradiso, Gen 3,24; due loro raffigurazioni sono sull'arca dell'alleanza, Es 25,17-22. Isaia vede dei serafini come officianti del culto celeste, Is 6,2s.

SIMBOLISMO DELLA VITA CORPORALE E PSICHICA - Le espressioni riferentisi al corpo, alle sue parti, ai suoi movimenti, ai cibi, alle vesti, agli ornamenti e a tutta la vita psichica che si svolge nel corpo, hanno spesso un significato traslato e sono usate come simboli secondo le concezioni ebraiche dell'uomo [Corporeità; Psicologia; Cibo; Imposizione delle mani; Bellezza].

Specialmente nell'esercizio del ministero profetico, accanto alle visioni e ai sogni ricchi di simboli [Profezia], vi sono azioni simboliche particolari. Achia di Silo strappa il mantello nuovo in 12 pezzi e ne fa prendere 10 a Geroboamo per indicare la costituzione del regno del nord sotto di lui, IRe 11,29-32. Isaia va nudo e scalzo per preannunciare la deportazione di egiziani ed etiopi da parte dell'Assiria, Is 20,3-4. Le vicende matrimoniali di Osea simboleggiano i rapporti tra Dio e il popolo, Os 3,4 [Matrimonio]. Geremia compra una cintura e la nasconde in una fessura, dove si logora, per dire che il Signore consumerà la grande superbia di Giuda, Ger 13,1-9; non si sposa, anticipando la sciagura, per castigo, della cessazione della gioia della vita matrimoniale, 16,1-10; il vaso rifatto in presenza del profeta significa l'azione di Dio che può rifare il suo popolo infedele, 10,1-6; la brocca spezzata nella valle di Ben-Innom annuncia che per il castigo questa dovrà chiamarsi Valle del massacro, 19,1-6; i due cesti con fichi buoni e cattivi si riferiscono alla cura che il Signore avrà dei deportati fedeli del suo popolo, mentre abbandonerà alla rovina chi ancora trama, senza ascoltare la sua parola, 24,1-8; il giogo impostosi è per invitare il re e i suoi seguaci ad accettare la situazione per salvare quello che ancora si può, 27,1-15; l'acquisto di un campo, mentre sta per incombere la rovina da parte di Babilonia, è simbolo di restaurazione della vita nazionale, 32; il rotolo scritto con la profezia di sventura contro Babilonia è gettato nell'Eufrate e vi affonda, come affonderà Babilonia stessa, 51,59-64. Ezechiele è chiuso in casa, legato e muto, come richiamo agli israeliti che non vogliono sentire le parole del Signore, Ez 3,22-27; il trattamento dei suoi capelli e della sua barba rasati con lama affilata figura la sorte di Gerusalemme, 5,1-5; la sua uscita dalla città in atteggiamento da emigrante è ammonimento per il "principe di Gerusalemme", 12,3-13; la sua vedovanza e il gemito segreto, senza lutto esterno, figura il castigo di Israele e la sua condotta susseguente, 24,15-24. Anche Gesù compie il gesto profetico dell'entrata messianica in Gerusalemme e della purificazione del tempio per esprimere la sua missione, Mt 21,1-17. Egli, poi, maledice il fico senza frutti, benché non fosse la stagione dei frutti, per significare che Israele è la pianta infruttuosa, incapace di soddisfare le attese del suo Signore presente, e perciò è condannata al disseccamento, Me U,12ss.20s. Il profeta Agabo, a Cesarea, legandosi le mani e i piedi con la cintura di Paolo, gli preannuncia l'imminente arresto, At 21,10s.

SIMBOLISMO DELLE CONSUETUDINI DELLA VITA - I luoghi delle abitazioni, le cose della vita quotidiana, le istituzioni, gli avvenimenti familiari, nazionali e internazionali, i segni che ogni popolo ha propri nel suo ordinamento, come nomi, numeri e segni alfabetici, forniscono una simbolica copiosissima.

a. *Le abitazioni* - Per un israelita la città è Gerusalemme, dove vi sono il

tempio e il palazzo del re. La casa simboleggia la famiglia, la tribù. La casa di Giuda e la casa di Israele sono i due regni del sud e del nord; la casa di Giacobbe è tutto il popolo. La casa di Dio è il tempio; nel NT è il tempio del corpo di Gesù, Gv 21, e quello spirituale del nuovo popolo di Dio, 2Cor 5,1; lPt 2,5. La tenda è simbolo del deserto e della peregrinazione, Lv 23,33-43; è soprattutto quella dove Dio abita ed è anche la sua stessa presenza, Es 40; è simbolo della protezione misericordiosa di Dio, Sai 27,5. Essa però simboleggia pure la vita passeggera dell'uomo, Is 38,12; 2Pt l,13s, il pellegrinaggio verso la casa del cielo, 2Cor 5,1-4. Le mura e la torre sono i simboli della sicurezza e del rifugio, e del grandioso splendore della città celeste, Ap 21. In Ef 2,14 raffigura la separazione tra ebrei e gentili, abbattuta con la morte di Cristo. La colonna è stabilità dell'edificio; colonna è il profeta, Ger 1,18, colonne sono gli apostoli, Gal 2,9, come colonna di verità è la chiesa, lTm 3,15. La porta può simboleggiare la città. Sal 87,2, e prendere la porta significa impadronirsi della città, Gen 22,17. Essa è il luogo dell'assemblea degli anziani, Pr 31,23, e lì si pronuncia il giudizio, Is 29,21; Sai 127,5. Gesù è la porta di salvezza delle pecore, Gv. La scala indica la congiunzione e lo scambio tra la terra e il cielo, Gen 28,12; cf. Gv 1,51.

b. *Le cose della vita quotidiana* - Il fuoco è simbolo divino nelle teofanie, Es 3,2; 13,21; 19,18; 24,27; Dt 4,24; Ger 21,12; Ez 1,4; Dn 7,9; Sal 18,9; Eb 12,29; Ap 1,14; simbolo dei tempi messianici, Mt 3,11; Le 12,49, e dell'ira di Dio e del castigo dei tempi escatologici, Dt 32,22; Is 66,15; 2Pt 3,12; Ap 20,14; 21,8. Il valore di sentenza definitiva è già nella fiamma della spada dei cherubini in Gen 3,24. Al fuoco è connessa la fornace, che esprime anche il dolore e la sofferenza purificatrice, MI 3,2s; Sir 2,5. E si aggiunge anche il carbone ardente. Ancora al giudizio divino e all'escatologia appartengono i simboli del tino, del rasoio, della tromba. Tra le varie cose della vita quotidiana sono da menzionare il mantello come simbolo di assunzione di incarico, IRe 19-20; l'anello simbolo di dignità; la chiave simbolo di potestà e di magistero, Lc 11,52; il sigillo indica presa di possesso, proprietà, custodia divina e caparra. Il bastone è simbolo di elezione, della giustizia di Dio, della sua signoria; ma è anche speranza, come quello tenuto da Mosè nelle sue opere e quello per il cammino di libertà nella notte della pasqua, Es 12,11. La lampada e il candelabro fanno parte del simbolismo della luce [Luce/Tenebre]. La barca è il corso della vita sul mare dell'esistenza. L'àncora è la certezza della salvezza, Eb 6,19; la rete è il momento del giudizio [Parabola/Parabole]. Simbolo della fragilità dell'uomo *è* il vaso d'argilla, plasmato da Dio, Gen 2,7; Rm 9,20-23; 2Cor 4,7; ed anche la cenere, come la polvere, esprime la caducità, fisica e morale, dell'uomo. Con questa condizione umana si confà anche il laccio, simbolo di schiavitù, di morte, di tentazione, specialmente dell'idolatria. Il giogo è la schiavitù imposta per il peccato. I giorni della vita di ciascuno sono, poi, scritti nel libro, Sal 139,16. Vi è il libro del giudizio di Dio, Dn 7,10; Ap 20,12; il libro della vita, in cui sono i nomi dei salvati, Is 4,3; Le 10,20; Fil 4,3; Eb 12,23; Ap 3,5; 21,27, e il libro sigillato dei segreti di Dio, che solo l'Agnello può aprire, Ap 5,1-9. Inoltre vi è il libro rotolo della parola di Dio, dato in cibo al profeta, Ez 2,8s; Ap 10,8s. Infine il cielo è un grande volume srotolato che si arrotola al giudizio, Ap 6,14. Gli strumenti del canto e della danza sono i simboli della gioia, anche escatologica.

Le istituzioni e gli avvenimenti - La vita di Israele si esprime nelle istituzioni fondamentali della promessa, dell'alleanza (con la legge), del culto e del regno. Entro di esse si collocano gli avvenimenti della vita familiare, nazionale e internazionale. Ciascuna di queste istituzioni si esprime in parecchi simboli. La promessa si sviluppa nei simboli dell'elezione e della liberazione col dono della terra e Dio è il grande agricoltore che pianta la sua vigna. L'alleanza, fondata sulla promessa, si sviluppa con i simboli della relazione padre-figlio, signore-suddito, e con quelli matrimoniali. Il culto si esprime col simbolismo del tempio, dei suoi arredi, dei riti, specialmente dei sacrifici; il regno con i simboli della sovranità universale di Dio, che mostra la sua potenza a favore del suo popolo nella guida della storia, con i simboli della guerra, con quelli del

messianismo, di cui fa parte il simbolo del pastore. Con la sovranità di Dio si collega anche la figura del povero, dei cui diritti si fa giudice e vindice il re-Dio, a cui, perciò, il povero si affida. Il povero diventa così il "povero di Jhwh", figura di colui che è nella condizione in cui si realizza la salvezza operata da Dio, la quale è dono, e quindi può solo essere accolta.

I nomi - L'imposizione del nome è l'affermazione della caratteristica della persona, come quando Adamo chiama la sua donna *'issah*, perché tratta da *'is,* 'uomo', Gen 2,23, o *hawwah,* 'Èva', perché madre di ogni *haj,* 'vivente', Gen 3,20. Èva quando 'acquista', *qanah,* il primo figlio, lo chiama 'Caino', Gen 4,1. Set sarà il nome del figlio 'posto' da Dio al posto di Abele, Gen 4,25. Dio cambia i nomi di Abramo e Sara, per significare la loro nuova realtà di progenitori della copiosa moltitudine del popolo, Gen 17,5.15. E anche i nomi degli altri patriarchi sono interpretati in relazione a circostanze della loro nascita, Gen 16,15; 21,5s; 25,26; così Giuseppe, Gen 30,24, e pure Beniamino, Gen 35,18. Anche il popolo fu chiamato *Jesurun,* Dt 32,15, quasi a ricordargli che doveva essere il 'giusto', e invece fu infedele. Casi particolari sono i nomi simbolici dei figli di Isaia: *Sear jasub,* "un resto ritorna", per infondere coraggio ad Acaz, Is 7,3, e *Mailer Salai has baz,* "pronto bottino - pronto saccheggio", in rapporto all'invasione assira, Is 8,lss. Anche i figli di Osea si chiamano *Izreel,* contro la casa regnante in Izreel, il regno di leu, Os 1,4; la figlia *Lorùhamah*, "non amata", per indicare lo sdegno del Signore contro il popolo infedele, Os 1,6; e infatti il terzo figlio si chiamerà *Loammt,* "non popolo mio", Os 1,8. Simbolico è il nome del figlio segno per Acaz: Emmanuele, cioè Dio con noi, Is 7,14. E lo sono i nomi del bambino la cui nascita è ragione di grande gioia: «Meraviglioso consigliere, Dio potente, padre perpetuo, principe della pace», Is 9,5. Anche Gesù fu chiamato così in relazione alla sua missione di salvatore, Mt 1,21; Lc 1,31; 2,21. Simone sarà chiamato "Pietro", perché pietra di fondamento della chiesa, Mt 16,18. Anche Saulo, con la conversione della sua vita e per l'impegno missionario, preferirà chiamarsi Paolo, At 13,9.

L'imposizione del nome è anche riconoscimento della realtà delle cose e affermazione di signoria, come quando Adamo dà il nome alle cose, Gen 2,19s. Un conquistatore ha il diritto di dare il proprio nome ad una città, 2Sam 12,28.

I numeri e le lettere dell'alfabeto - *Uno* è il numero della divinità. Infatti è col peccato che avviene la divisione: bene-male; opposizione tra uomo e donna, mentre prima erano una carne sola; vita-morte. Ed è il *due* il numero del contrasto e della scelta decisiva. Esso è però anche il numero del complemento, della polarità, del "paio": una dualità verso l'unità. Il *tre* è il simbolo della completezza. Perciò è numero della divinità e di quanto le si riferisce, specialmente nel culto, Gen 15,9; 18,1-8; Es 23,17; Nm 6,24ss; Is 6,3; IRe 6,3: le tre parti del tempio. Tre sono i figli di Noè, capostipite dell'umanità dopo il diluvio, Gen 10,1; i giorni di tenebra in Egitto, Es 10,22ss; i giorni di permanenza di Giona nel pesce, Gn 2,1; le tre tentazioni, Mt 4,1-11; la risurrezione di Gesù è al terzo giorno, Mt 12,40; i giorni di cecità di Paolo, At 9,9. La bestia di Ap 13,ls è un mostro di tre animali. Tre sono le virtù, ICor 13,13. Soprattutto tre è il numero delle Persone divine, Mt 28,19; lGv 5,7s. *Quattro* è il numero cosmico delle quattro direzioni celesti e del vento; è il numero del creato nella sua espansione totale; è però anche il numero particolare della terra, perché, mentre il cielo si vede come cerchio, la terra è vista come quadrato. È il numero del tetragramma divino. *Cinque* è il numero dei libri della Legge, il Pentateuco. In Nm 7,17.22.29 cinque sono le vittime. Nel NT cinque sono i pani moltiplicati da Gesù e cinquemila i saziati, cinque le vergini stolte e cinque le sagge, cinque i talenti. Il *sei* e il *sette* sono in stretta relazione. Il sette è il numero della settimana, computo temporale caratteristico di Israele; è il numero di compiutezza di una realtà organicamente unitaria. È la compiutezza voluta da Dio: la successione di sei trova il suo compimento nel sette. Sei sono i giorni della creazione, del lavoro degli uomini, e sei anni quello dei campi. Sei sono le giare a Cana e sei le opere di misericordia, Mt 25,35s. È anche il numero di una straordinaria capacità, ma equivoca, negativa, come le sei dita dei giganti, 2Sam 21,20s, e il numero 666

dell'uomo potente in Ap
è quello di una creatura, sotto il sette divino sacro. Le trombe dell'escatologia sono sei più una. Come numero di totalità, il sette si addice pure alle potenze nemiche, del male, ma per indicare che vengono vinte, nonostante la loro arroganza, cf. Lc 8,2: i sette demoni; Ap 12,3: il drago con sette teste incoronate [Apocalisse],

Otto, il primo dopo il sette, è perciò il numero della novità, dell'inizio, della risurrezione finale. Il *nove* non ha significati particolari. Il *dieci,* per influsso del sistema di computo decimale, è il numero preferito della totalità, sia nel bene che nel male. Il *dodici* è quello delle tribù; è il numero del popolo e di tutto quanto gli si riferisce, specialmente nel culto. In Ap 22,2 è il numero del compimento, e i "segnati" di Ap 8 sono 144.000, cioè 12x12.000. Esso è in rapporto con lo zodiaco e i tempi dell'anno. Il *quaranta,* la durata di una generazione, è il numero degli anni del deserto: necessità e digiuno, tentazione e prova e castigo, ma anche formazione ed educazione, come i quaranta giorni dopo la risurrezione prima dell'ascensione. *Cinquanta* è 7x7 più uno: è la compiutezza che dà gioia; la gioia dell'alleanza a Pentecoste e quella solenne straordinaria del giubileo. *Settanta* è la pienezza del sette e del dieci: settanta, secondo una lezione, sono i discepoli, Lc 10,1; settanta volte sette si deve perdonare, Mt 18,22. *Mille* è il limite immaginabile in numeri precisi della compiutezza del dieci, Ap 20,6.

Tra i segni alfabetici *alfa* e *omega* indicano principio e fine, Ap 1,8; 22,13; è detto di Cristo. *Tau* è sigillo di appartenenza a Dio, che segna i suoi salvati, Ez 9,4ss, cf. Ap 7,3. A volte si cerca il simbolismo mediante il valore numerico delle lettere che compongono nomi propri. Così, la genealogia di Mt 1,1-17 costruita con tre serie di quattordici generazioni ciascuna e riassumente la storia del popolo messianico compiuta in Gesù, sarebbe ispirata dal valore numerico delle lettere che formano il nome di Davide: *dwd,*464, quattordici appunto, che è anche il doppio del numero sacro 7, e tre serie come le tre lettere. Anche il 666 di Ap viene interpretato secondo il valore numerico delle lettere che compongono il nome di Nerone.

SIMBOLISMO DELLA STORIA BIBLICA - Sono i simboli tipo e tutte le associazioni che vengono fatte con personaggi e situazioni precedenti all'interno già dell'AT o tra l'AT e il NT. In Rm 5,14 e ICor 15,45-49 è stabilita un'associazione tipologica tra Adamo e Cristo: il primo capo dell'umanità del peccato e della morte, l'altro dell'umanità nuova della grazia; il primo esemplare dell'umanità terrestre, il secondo della nuona umanità celeste. L'arca di Noè raffigura la cura salvifica di Dio, Sap 10,4; 14,7, come la cesta in cui fu salvato Mosè, Es 2,3-9. Gli eventi del diluvio pre-raffigurano i tempi escatologici, Mt 24,37s; Eb 11,7, e la salvezza mediante l'acqua nell'arca nel battesimo, lPt 3,20s. Melchisedek è il tipo del re sacerdote nuovo, Cristo. Abramo è la figura del giustificato per la fede, Rm 4,1-25; Gal 18. La narrazione delle vicende di Sara e di Agar sono "enunciazione d'altro", allegoria, poiché esse sono i "due testamenti", Gal 4,21-31. Mosè, l'esodo, la pasqua, l'agnello e il suo sangue, assieme all'alleanza e ai riti della sua stipulazione, sono raffigurazioni fondamentali dell'opera redentrice di Cristo. L'arca dell'alleanza, simbolo di questa, segno della presenza di Jhwh, ISam 3,3, sgabello dei suoi piedi, lCr 28,2, è al centro del culto del tempio, special- mente dei riti di espiazione; ora che Gesù si è presentato come il nuovo tempio, Gv 2,19-22, e l'instauratore, in se stesso, del culto in spirito e verità, Gv 4,23s, tutto il culto antico, specialmente nella lettera agli Ebrei, è considerato preparazione pre-raffigurativa del sacrificio unico e perpetuato nel cielo di Gesù. I credenti sono ora il tempio spirituale e offrono il sacrificio della propria vita nello Spirito. E in Eb 9,4 si ricorda anche il contenuto dell'arca dell'alleanza: le tavole della legge, la manna, la verga fiorita di Aronne, simboli di vita. In Ap 11,19, la visione dell'arca simboleggia il compimento. L'esodo e il deserto sono il tempo e il luogo dell'amore della giovinezza, Ger 2,ls, e sono simbolo della liberazione dall'esilio, Is 40,1-11; 43,14-21, ma anche della prova, dell'infedeltà e della purificazione. Tutto quello che fu scritto di loro è «tipo di noi a cui è giunto il compimento dei tempi»: la

pietra, da cui sgorga l'acqua nel deserto, è Cristo, la mancanza di fede e l'idolatria sono le continue tentazioni anche del cristiano, ICor 11; cf. 2Cor 3,7-16. Per Gesù la manna pre-raffigurava il vero cibo del cielo che lui è, Gv 6,31-35; il serpente di bronzo innalzato per essere guardato e così salvarsi dal morso velenoso è simbolo di Gesù innalzato sulla croce per la salvezza, Gv 3,14s. Il dono della legge sulle tavole di pietra è figura di un'altra legge scritta nei cuori, il dono dello Spirito, Ger 34; Ez 36,24-27; Rm 8,1-4. Davide è la figura del re messia. I tempi prosperi e gloriosi di Salomone sono il simbolo della gloria e dell'attrattiva della Gerusalemme nuova, Is 60,1-9; cf. Mt 2,1-12; 12,42; la sapienza e opulenza del re sono ben meno dei doni del Padre, Mt 6,29. Gerusalemme-Sion è la citta di Dio, simbolo della santità e della giustizia, raffigurata nella "figlia di Sion" come popolo ideale e fedele, centro di pace e di tutti i beni della salvezza; perciò pre-raffigura la situazione escatologica della beatitudine. Mosè ed Elia nella narrazione della trasfigurazione simboleggiano la Legge e i Profeti nella loro funzione preparatoria e annunciatrice, Mt 17,3. Elia poi è il profeta precursore che trova la sua realizzazione in Giovanni Battista, Mt 11,14. Il "Servo di Jhwh" è la figura del mediatore dell'opera salvifica di Dio, nell'obbedienza e nella sofferenza espiatoria, che Gesù attuerà. Giona per la sua esperienza nel ventre del pesce, da cui fu salvato, e per la sua predicazione a Ninive fu assunto come simbolo della missione e della risurrezione di Gesù, Mt 12,39-41; 16,4. Giobbe è la figura della sopportazione fiduciosa e ricompensata, Gc 5,11. Enoch è la figura del fedele che è trasformato senza passare per la morte, Eb 11,5. Anche Egitto e Babilonia diventano i simboli delle potenze avverse, che rendono schiavo il popolo di Dio; la seconda, nell'Apocalisse, è la figura di Roma corrotta nella sua ricchezza prepotente e per- secutrice. Vi è infine tutto il simbolismo sacramentario in riferimento alla morte e risurrezione di Gesù.

SIRACIDE

I - UN DEUTEROCANONICO
STIMATO — L'esegeta francese E.
Osty nella sua *Bible* (Seuil, Parigi 1973, p. 1433) ricorda con ironia la dichiarazione di un teologo moralista che esclamava: «L'Ecclesiastico! Che libro stupendo! Ci si trova tutto ciò che si vuole». È per questo che già la Vulgata l'aveva intitolato *Ecclesiastico,* consapevole della frequente utilizzazione catechetica ed etica da parte della comunità ecclesiale cristiana per la vastità dei suoi insegnamenti: l'opera è in un certo senso la foce verso cui converge il giudaismo con tutta la sua teologia e la sua tarda sapienza. Teologia e sapienza che sono già illuminate dall'esistenza di una Bibbia canonica, ben configurata in "Legge, Profeti, Scritti", come si avverte nel prologo stesso del nostro volume.

Pur essendo stato escluso dal canone ebraico nel concilio di Iamnia (fine del I sec. d.C.), e successivamente non accolto nella Bibbia anche dai protestanti, il Siracide = Sir) è sempre stato apprezzato dalla tradizione giudaica (basti pensare a Qumran) e cristiana. Il NT, anche se non lo cita espressamente, vi allude ripetuta- mente: si vedano Mt 11,25-30 e Sir 14; Gc 1,20 e Sir 1,22; Gc 5,3 e Sir 29,10; Rm 13,1 e Sir 10,5; ICor e Sir 37,28; Gv 3,7 e Sir 16,25; è dimostrato il nesso tra il Sir e la struttura del prologo di Gv ecc. Un deuterocanonico stimato, quindi, anche da parte della patristica, nonostante le iniziali esitazioni sulla canonicità: ad es. Clemente Alessandrino, pur inserendolo tra i libri biblici 'controversi', lo cita più di 60 volte. Nel 1896 nella *genizah* ('sacristia') della sinagoga del Cairo venivano alla luce preziosi frammenti di un testo ebraico del Siracide su una copia del X-XI secolo.

L'INTRICATA SITUAZIONE TESTUALE - Si ricostruivano così due terzi del testo originale ebraico (1108 w. sui 1616 del testo greco). Ma l'avventura testuale del Sir doveva continuare. Nel 1955 Qumran rivelava due frammenti molto preziosi del I sec. a.C., contenenti rispettivamente 6,20-31 (2Q 18) e parte del c. 51 (11Q Ps") del libro. Nel 1964 a Masada, la famosa roccaforte erodiana

del Mar Morto, divenuta celebre per la disperata resistenza zelota alle armate di occupazione romane, si scopriva un rotolo ebraico del 100-70 a.C. contenente Sir 39,27-32; 40, 19; 40,26-44,17. La prefazione risultava così, veritiera, anche se la coincidenza tra i due testi, per motivi di versione e di trasmissione testuale, si rivelava tutt'altro che perfetta. Tra l'altro non si deve dimenticare che del Sir, oltre alla versione della Vulgata (che è quella della Vetus latina su un testo greco scadente), esiste un'importante versione siriaca che dipende da un testo talora diverso sia da quello ebraico noto sia da quello greco. Una situazione, quindi, notevolmente intricata che esige particolare impegno da parte del critico testuale: in ogni versione è necessario specificare a quale testo ci si attiene.

BEN SIRA: UN CONSERVATORE ILLUMINATO - Messo tra parentesi l'anonimo nipote traduttore, la nostra attenzione si fissa sulla fisionomia umana dell'autore che deve aver composto il suo scritto nelle prime decadi del II sec. a.C. (190-180). Secondo il testo ebraico il suo nome completo sarebbe «Simeone, figlio di Gesù, figlio di Eleazaro, figlio di Sira» (50,27; 51,30), donde l'appellativo spesso usato di *Ben Sira.* Per il testo greco il suo nome sarebbe, invece, «Gesù, figlio di Sirach, di Eleazaro di Gerusalemme», donde il titolo di *Siracide.* Al di là di queste esitanti questioni anagrafiche la fisionomia del Siracide emerge soprattutto dal suo volume, che riflette la sapienza ortodossa tradizionale ma con una certa cura per l'aggiornamento alle nuove istanze culturali e sociali. In particolare ci sembra possibile intravedere una specie di autoritratto nello schizzo riservato allo 'scriba' nel c. 39. Durante la monarchia gli scribi erano i politici di professione, i ministri, i burocrati, gli ambasciatori; dopo l'esilio babilonese si erano dedicati prevalentemente alla formazione teologica, politica e scientifica divenendo i 'sapienti' di professione, l'equivalente dei nostri intellettuali. Il ritratto dello scriba risulta una specie di autobiografia del Siracide e si articola su una suggestiva sequenza di verbi: egli si applica, medita, indaga, si dedica alla sapienza, la conserva, la penetra, se ne occupa, viaggia, investiga, prega, effonde parole sagge, dirige, brilla nella società e sa contemplare e lodare Dio con purezza.

Questo scriba è stato giustamente definito "un conservatore illuminato" perché è proteso ad operare, sulla teologia sapienziale tradizionale, un lieve ma accurato adattamento a qualche modello 'laico' o a qualche nuova istanza. Tuttavia non è un progressista apostata come certi ebrei ellenisti citati nei libri dei Maccabei o come gli empi di Sap 2,12 che, «trasgredendo la loro educazione», si erano lasciati affascinare dalle ideologie alessandrine. Anzi, il Sir esalta con entusiasmo la tradizione sacrale di Israele tessendo nei cc. 44-50 della sua opera un'appassionata galleria di ritratti dei grandi personaggi della storia biblica. Non è, però, così attento alla mediazione del messaggio ebraico al mondo greco come lo saranno l'anonimo autore di Sap [Sapienza, Libro della I], il filosofo Filone, lo storico Giuseppe Flavio e come lo erano stati i traduttori della Bibbia in greco. Il suo dialogo con la cultura profana è ancora molto cauto anche se reale. Significativo in questo senso è il paragrafo del c. 38 (vv. 1-8) dedicato al medico. Superando la tradizionale impostazione retribuzionistica secondo cui la malattia è semplicemente effetto di un peccato (cf. Gv 9,lss) e quindi eliminabile solo sacralmente e liturgicamente, il Sir riconosce, oltre al primato di Dio, anche l'importanza del medico e delia farmacologia nella conservazione della salute e della vita. Siamo comunque ben lontani dall'intelligente uso che il libro della Sapienza farà delle categorie greche a livello antropologico per proporre in una nuova veste il messaggio biblico alla cultura di Alessandria d'Egitto.

- UN'OPERA MONUMENTALE — Come le altre composizioni a matrice sapienziale, la struttura del Sir è piuttosto fluida e allentata. Il volume, che è mastodontico coi suoi 51 cc., si organizza in unità micro letterarie che, in crescendo, si raccolgono in agglomerati sempre più ramificati: dal *mutai* (proverbio) sapienziale isolato che registra un dato o una riflessione o un'esperienza, si passa al raggruppamento tematico o 'sonoro', comandato

dall'assonanza verbale dei termini, e si prosegue verso mini-collezioni per espandersi talora in veri e propri piccoli trattati. Per questo è difficile offrire un rigoroso schema strutturale. Anche la conoscenza del messaggio deve avvenire attraverso un'amorosa e paziente assuefazione al testo. Attraverso questa metodologia di lettura piuttosto libera, il Sir diventa veramente il libro 'ecclesiastico' di meditazione, «parola divina, scrittura sacra e sapienza umana», come lo definiva Origene.

1. QUATTRO INNI IN POSIZIONI STRATEGICHE - C'è un punto di riferimento strutturale che ha un certo valore ai fini della pianificazione della lettura e dello stesso messaggio. Si tratta di quattro inni distribuiti in posizioni non casuali. Il primo fa da portale d'ingresso all'intera opera (c. 1) e al primo blocco di capitoli (cc. 2-23). Si tratta di un inno alla Sapienza sul modello di quello presente in Pr 8,22-31 o di quello di Gb 28 o di Bar 3,9-4,4 [*S* Sapienza VIII], La Sapienza è poeticamente personificata quasi come un ponte di comunicazione tra Dio, uomo e cosmo. Essa è "inizio" (v. 12), "pienezza" (v. 14), "radice" (v. 18), "corona" (v. 16) dell'essere. Nella mente di Dio è il progetto ideale della perfezione di tutto l'essere; nella creazione è presente come armonia e nell'uomo si attua come "timor di Dio". Questa locuzione nella sua accezione più completa e genuina significa adesione, fedeltà, amore e fede nei confronti di Dio ed è ripetuta nella strofa centrale dell'inno ben sette volte, come segno ideale della perfezione e della sapienza umana.

Affine al c. 1 è anche il secondo inno, posto nel c. 24: esso sigilla la prima parte dell'opera e ne apre la seconda. Riflettendo sempre lo schema di Pr 8,22-31, la Sapienza compie un'autoproclamazione della sua funzione di mediatrice tra Dio e la creazione. Essa, quindi, si rivela come qualità di Dio, suo progetto salvifico e creativo, è posta nei cieli «su una colonna di nubi», cioè nella sfera della trascendenza, ma si rivela anche come qualità umana, incarnata nella sapienza dell'uomo e nell'ordine del cosmo, residente nel nostro spazio, nella «città amata, Gerusalemme». Per il Sir non ci sono dubbi: la Sapienza è da identificare con la *tòrah,* con la legge (v. 22), con la rivelazione biblica. Essa, infatti, offre a chi la contempla proprio questi due aspetti 'polari' della trascendenza e dell'immanenza tipici della Sapienza. La legge, come è ovvio, è parola di Dio ma è anche risposta dell'uomo nel Decalogo e nelle leggi dell'alleanza.

Percorsa un'altra area sapienziale variamente ramificata, giungiamo al terzo inno in 41,15-43,33, un cantico al Signore creatore che potrebbe idealmente aprire la sezione finale del libro. Quest'ultima, infatti, si presenta come una celebrazione della creazione e della storia. La sigla riassuntiva di questo carme è in 42,22: «Quanto affascinanti sono le sue opere!». Ispirandosi a diversi salmi (29; 104; 148), il poeta è simile ad un pellegrino stupito che si aggira nello splendore del cosmo scoprendo meraviglie senza numero. Ma chi domina questo cantico delle creature è il sole, simbolo unico e totale dello splendore del Creatore.

L'epilogo del c. 51 è il quarto testo innico che fa da conclusione all'elogio dei padri dei cc. 44-50 e a tutta l'opera. Si tratta, però, di due carmi: un salmo di ringraziamento e un piccolo poema alfabetico sulla ricerca della sapienza. Il testo ebraico inserisce tra i due carmi un terzo salmo, analogo al Sal 136 e alle *Diciotto Benedizioni* giudaiche e scandito dall'antifona «perché eterno è il suo amore».

La presenza di questa serie innologica rende il volume ancor più ottimistico, trasforma la sapienza in preghiera, rende il conoscere un ringraziare (come scriveva Heidegger: «Denken ist Danken», capire è ringraziare). Attraverso queste linee di demarcazione inniche possiamo, allora, distinguere tre grandi settori sapienziali (cc. 2-23; 25-41; 45-50).

2. TRE GRANDI COLLEZIONI SAPIENZIALI - II procedimento adottato dall'autore è ancor più complesso di quello dei Pr. Ci troviamo di fronte a salti di tono, a riprese di temi, a un ampio ventaglio di argomenti. Per le tre collezioni ci accontentiamo di suggerire qualche linea di lettura.

Nella *prima sezione (cc. 2-23)* la Sapienza entra in scena col suo tradizionale corteo di virtù: la costanza, la fortezza, la pazienza nella prova, l'amore appassionato verso i genitori, l'elemosina, l'amore operoso per i poveri (2,1-4,10). I precetti, secondo una consolidata prassi sapienziale già nota dal libro dei Pr, sono impartiti secondo lo schema 'padre-figlio' e 'maestro-discepolo' e toccano una gamma molto variegata di temi. Al monito sul rispetto umano e sulla timidità si associa quello sulla presunzione soprattutto socio-economica; al controllo della parola, motivo costante in una struttura sociale a manifestazione orale, si unisce l'elogio entusiastico dell'amicizia, un tema caro all'autore (6,5-17; 9,10; 12, 8-18; 22,19-26; cf. 27,17-21; 37,1-6). La dimensione sociale della vita (6,15,20) coinvolge considerazioni sulla pedagogia nei confronti dei figli, il rispetto per i genitori, la venerazione per i sacerdoti, la generosità verso i poveri, le relazioni politiche, i rapporti con gli amici, con le donne, con gli schiavi, con la sposa, la prudenza, i valori tradizionali, la vittoria sulla superbia, la fiducia in Dio e nelle ricchezze (famoso è 11,19 ripreso dalla parabola del ricco insensato di Lc 12,16-21), la generosità e l'avarizia, la libertà e il peccato. La dimensione religiosa della vita (16,1-18,14) implica una solenne celebrazione di Dio Signore del cosmo e della storia e un'esaltazione della posizione dell'uomo, colto nelle sue linee essenziali: morte, dominio del mondo materiale, immagine di Dio, lode di Dio, alleanza col Signore. Dio vede e con amore perdona peccato e debolezze. Dopo una nuova parte dedicata alla parola (18,15-20,26), si prepara una riflessione sulla dimensione morale della vita che è espressa attraverso le tradizionali antitesi peccatore-giusto e sapiente-stolto, con una miscela di indicazioni e di ammonimenti di vario genere (vedi il durissimo 22,1-2).

La *seconda collezione (cc. 25-42)* si apre con un'interessante riflessione sul matrimonio. La donna è ritratta secondo un'antitesi: ad uno schizzo crudele e misogino, frequente nella letteratura sapienziale (Pr 5 e 7 e, nel nostro libro, il terribile, si oppone una pagina molto delicata, riservata alla femminilità intelligente e virtuosa ["sotto IV, 3]. L'etica sociale (26,19-29,28) nei commerci, nel linguaggio, nella giustizia, nell'amicizia, nelle vendette, nelle liti, nelle cauzioni, nell'elemosina, nell'ospitalità ecc. si sviluppa in una serie di considerazioni sul galateo e sulla pedagogia (30,1-32,13), un documento sociologico godibilissimo, carico di spunti ironici e segno vivo dell'incarnazione della parola di Dio nella quotidianità. Dopo un trattatello ottimistico sulla sapienza da ricercare e da trovare (32,14-33,18), si apre il discorso sul rapporto tra vita sociale e culto (33,19-37,31), un argomento caro alla teologia profetica (Am 5,21-24; Os 6,6; Mi 6,6-8; Is 1; 5; Ger 7, ecc.). L'autore richiama l'esigenza di un collegamento profondo tra preghiera e vita, tra culto e società, cancellando ogni forma di sacralismo in cui la liturgia sia un alibi per sottrarsi agli impegni di fedeltà interiore e sociale. Le professioni sono di scena nei cc. 38-39: oltre al medico, come si è detto [sopra II, 2], è in primo piano lo scriba, ammirato ed esaltato dal Sir, che guarda con un certo distacco l'operaio e il lavoratore manuale. L'interesse per le arti e i mestieri è tipico della letteratura sapienziale, attenta ad offrire il suo contributo in ogni settore della formazione umana. La sezione è chiusa da una riflessione sulle miserie umane (40,1-42,14), con particolare attenzione alla morte: Sir ha qui alcune osservazioni amare che sembrano affratellarlo per un momento a Qo.

Il famoso *elogio dei padri* occupa la *terza sezione (cc. 44-50)*. Dopo aver celebrato nell'inno il Dio creatore, ora il Sir si lascia conquistare dallo splendore della storia di Israele, il popolo eletto a cui Ben Sira è orgoglioso di appartenere. Dio si rivela nella concretezza di questa storia santa nella quale sfila una galleria di medaglioni: vi appaiono Enoch, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè,

Aronne, Pincas, Giosuè, Caleb, Samuele, i giudici, Davide, Natan, Salomone, Roboamo, Geroboamo, Elia, Eliseo, Isaia, Ezechia, Giosia, Geremia; Ezechiele, Zorobabele, Giosuè e Neemia, i capi del ritorno da Babilonia e infine Simone, il sommo sacerdote contemporaneo dell'autore (220-195), che viene descritto

nella cornice esaltante e ieratica della liturgia del secondo tempio. È curioso notare, però, che Sir si sforza di presentare 'sapienzialmente' questi personaggi, raffigurandoli come modelli di vita e di sapienza per tutti: capi di stato, famosi per potenza, consiglieri saggi, profeti, legislatori, maestri, poeti e musicisti, potenti e giusti, fedeli, umili e illustri.
- UNO SCRIGNO DI IDEE E DI PROPOSTE — È difficile codificare in una sequenza di capitoli precisi e circoscritti il messaggio del Sir, perché il suo volume è un autentico arsenale dì proverbi, di riflessioni, di spunti, di meditazioni, di consigli, di ammonimenti. È un vero e proprio scrigno dal quale «il padrone di casa estrae cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52). La stessa lettura sintetica delle tre collezioni [sopra III, 2] ci ha svelato la complessità e la reiterabilità dei vari modelli sapienziali del Sir. Possiamo ora tentare di individuare alcuni nodi essenziali attorno ai quali si avvolge la costellazione dei proverbi, delle norme e dei pensieri di Sir.
1. LA SAPIENZA - «Tutta la sapienza viene dal Signore e con lui rimane sempre... Principio della sapienza è temere il Signore, essa è data ai fedeli nel seno materno»
. Queste due dichiarazioni iniziali del Sir esprimono limpidamente la duplicità della sapienza. Essa è in Dio e presso Dio, trascendente ed onnicomprensiva, ma per grazia è effusa nell'uomo, diventando 'creata' ed immanente. Come si è visto [sopra III, 1], per il Sir la Sapienza si incarna nella *tórah* (19,18), perché è parola di Dio, è rivelazione della volontà divina, ma è anche impegno di vita dell'uomo (R. Smend scriveva: «Soggettivamente la sapienza è il timor di Dio, oggettivamente è la legge di Mosè»), e la sua sovranità si espande oltre Israele su tutti i popoli della terra (24,6). Naturalmente l'accento dell'autore cade sulla qualità umana della sapienza, che è descritta secondo le categorie tradizionali: gioia della vita (14,11.14; 30,21-25); salute (30,14-17); prudenza sociale (8,1-19); capacità economica (33,20-24; 42,6-7); discrezione (2,17; 3,17-24; 10,6-18); controllo della parola (4,24; 5,13; 27,7); lotta alla collera e alla discordia (27,30; 40,4); lotta alla pigrizia (22,1-2); giustizia (4,9; 20,29); uso saggio della ricchezza (13,24; 40,13); amore per i poveri (29,8-13); fede genuina (34,18-35,24). Il sapiente è in pratica l'uomo ideale e completo.
L'ANTROPOLOGIA - In decine di aforismi emerge un'accurata teologia del peccato (3,29; 21,1-2; 28,2-5; proprio perché Sir ha un alto concetto della libertà umana: «Il Signore ha fatto l'uomo dal principio e l'ha lasciato in balìa del suo consiglio. Se vuoi, osserva i comandamenti, l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere. Egli ti ha messo davanti il fuoco e l'acqua: dove tu vuoi, stendi la mano. Davanti all'uomo sta la vita e la morte, quanto desidera gli viene dato» (15,14-17). La pietà proposta dal Sir è solida e serena, attinge alla fede di Israele, conosce l'impegno sociale, l'umanesimo genuino e l'etica della giustizia e del perdono (28,1-7). All'orizzonte della vita il sapiente deve sempre intravedere anche l'ombra della morte: «In tutte le tue opere ricordati della tua fine e non cadrai mai nel peccato» (7,36). «Tutti gli uomini sono terra e cenere» (17,27) e questa ineluttabilità della morte, accompagnata da una oscura e incerta visione escatologica, deve dare sapore all'impegno nel presente e deve dare valore e consistenza alle realtà terrestri (14,11-16).
LA SOCIETÀ - La famiglia è il primo nucleo sociale descritto dal Sir. In essa domina il padre, spesso severo secondo i canoni della pedagogia orientale (30,1-13). Gli stessi canoni sono applicati alla donna, che è criticata secondo la tradizionale misoginia sapienziale («Meglio la cattiveria di un uomo che la bontà della donna», 42,14; cf. 25,12-26; 42,9-14), ma pure esaltata (26,1-4.16-21; 36, 22-27). Anche le professioni hanno un'importanza notevole, soprattutto quelle intellettuali, come si è visto [sopra II, 2] per 38,24-39,11. Stile, galateo, etichetta sociale sono proposti come virtù sociali e naturali indispensabili ed appartenenti alla sapienza stessa (31,12-32,13). Moderazione ed apertura si equilibrano anche nella visione politica del Sir (il c. 10 è un piccolo saggio sul potere). Onorare e glorificare i detentori del potere è una norma pratica valida, ma la teoria politica piuttosto conservatrice del Sir è temperata dalle prime avvisaglie

“democratiche”: *l’ekklèsia* comincia ad emergere non solo come assemblea liturgica sinagogale (24,22; 33,19; 50,13.20), ma anche come comunità politica con funzioni giuridiche (7,7; 23,24; 41,18) ed amministrative (15,5; 21,17;). Una buona politica agricola è fondamentale per lo sviluppo di una nazione (7,15.22; 20,28), mentre la legge del profitto non dev’essere incondizionata (26,19-27,2; 42,4). «Chi si occuperà di tutte queste cose sarà beato; ponendole nel suo cuore diverrà saggio. Se le metterà in pratica sarà forte in tutto, perché suo sentiero è il timore del Signore» (50,28-29).
I - SFONDO STORICO — La titolatura redazionale del volumetto di questo profeta, il cui nome teoforico significa “Jhwh protegge”, ci offre, accanto alla sequenza genealogica di ben quattro generazioni (Cusci, Godolia, Amaria, Ezechia), un’interessante indicazione cronologica: «al tempo di Giosia, figlio di Amon, re di Giuda». Siamo, quindi, agli inizi di un’epoca breve ma gloriosa del regno di Giuda: essa raggiungerà il suo vertice con la famosa riforma religiosa del 622 a.C., sostenuta da Giosia e da Geremia. Probabilmente il profeta aveva concluso il suo ministero poco prima di questa svolta storica registrata da 2Re 22 [Deuteronomio I,3].

La sua predicazione risente, perciò, di questo clima d’attesa. Infatti i registri poetici e tematici sui quali essa si snoda si articolano attorno a due tonalità: il giudizio implacabile di Dio su tutti i traditori della fede jahwistica (dignitari della vecchia corte corrotta, idolatri, seguaci di pratiche magiche, mediatori di inganni e rapine, ecc.), la speranza in un’area di salvezza per tutti gli emarginati e gli *anawtm.* Significativa è, quindi, la linea di confine che si stabilisce tra coloro che avevano imperversato soprattutto sotto i regni precedenti degli infami Manasse e Amon e coloro che, pur perseguitati, hanno tenuto accesa la fiaccola della speranza e della fede. «Cercate il Signore, voi tutti, poveri del paese *(anawtm),* che eseguite i suoi ordini, cercate la giustizia *(sedeq)* e l’umiltà *(anawah)».* Il contesto internazionale, che vede il declino irreversibile dell’Assiria, la superpotenza che controllava Giuda, e che non comprende ancora l’intervento dell’Egitto, deleterio per Giosia, permette al re e al profeta di operare un taglio netto col passato e di impostare sul ritrovato “libro della legge” (Dt) un nuovo ordine di rapporti sociali e religiosi.

SOFONIA

STRUTTURA E REDAZIONE —
I 53 versetti della profezia di Sofonia possono essere letti tenendo presenti alcune grandi unità stilistiche e tematiche. Il primo blocco letterario è da isolare in 1,2-2,3. Si tratta di un’aspra collezione di oracoli di giudizio, scanditi da riferimenti al “giorno di Jhwh”, la famosa categoria di teologia della storia elaborata da Amos (1,7.8.9.10.12. 14.15.16.18; 2,3). Non per nulla la tradizione cristiana medievale si è ispirata proprio a questa pagina per creare la sequenza del *Dies irae* («dies illa, dies calamitatis et miseriae»; cf. 1,15).

Una seconda unità, più composita, è presente in 2,4-3,8 ove si ricorre al tradizionale modulo degli oracoli contro le nazioni. Sfilano davanti al giudizio di Dio i filistei, Moab, Ammon, l’Etiopia e Assur con la sua capitale Ninive di cui il profeta intuisce l’ormai imminente crollo. L’ultimo posto di questa processione è tenuto da Gerusalemme, «città ribelle, contaminata e prepotente» (3,1) alla quale la lezione sulla sorte delle nazioni pagane a nulla è servita (3,6-8); anzi, «si è affrettata a pervertire ogni sua azione» (3,7). Ma ecco, all’improvviso, la grande svolta: nella terza parte (3,9-20) l’orizzonte s’illumina e il “resto” fedele a Dio e le stesse nazioni giuste (3,9-10) vedranno l’aprirsi di una nuova era di gioia e di pace. Jhwh ritornerà ad essere l’abitante di Sion e attorno a lui e alla città santa si costituirà un movimento di attrazione. Tutti i dispersi di Israele confluiranno là per ritrovare la loro patria e il loro futuro di speranza.

Questa struttura tripartita rivela, però, tracce redazionali che vanno dai semplici ritocchi o collegamenti di testi, come nel caso delle formule

introduttorie e di raccordo (1,1; l,8s.l0a), sino a più vaste inserzioni che attualizzano l'opera di Sofonia durante l'epoca esilica e post-esilica. È il caso della promessa di conversione delle "isole" in 2,11, che echeggia il Secondo Isaia (Is 41,1.5; 42,4.10.12; 51,5), e soprattutto del notissimo oracolo salmico di 3,14-20 («Gioisci, figlia di Sion») che sembra riflettere stilemi e spirito del Secondo e Terzo Isaia. Il libro di Sofonia è, quindi, un'ulteriore testimonianza della fedeltà viva e non asettica o arida con cui la parola di Dio veniva trasmessa nella tradizione di Israele (vedi Sal 78,1-7).

III - TERRORE E SPERANZA — Anche se l'originalità di Sofonia è scarsa a livello tematico ("il giorno di Jhwh", come si è detto, è un motivo amosiano e quello dei "poveri di Jhwh" è isaiano), il calore della sua passione colora il messaggio già noto e lo rende in qualche punto incandescente. Il primo tema, quello dell'ira e del giudizio divino (vedi Is 33), è il più sentito ed acceso. Le aberrazioni religiose, le violazioni dei diritti, le prevaricazioni morali, i riti cananei delle campagne, il culto infanticida di Moloch, le superstizioni astrali assire, l'avidità rapace dei commercianti di Gerusalemme, l'ateismo pratico di quelli che dicono: «Jhwh non fa né bene né male», le mode pagane delle alte classi sono denunziati con una forte dose di sarcasmo e di sdegno. Ma su questo panorama squallido sta per irrompere il "giorno di Jhwh" che il profeta prepara con una scena di silenzio carico di tensione: «Silenzio alla presenza del Signore perché il giorno del Signore è vicino» (1,7). Esso è ironicamente descritto come il giorno di una festa sacrificale al cui banchetto sacro vengono invitati tutti i perversi (1,7-8). Su quella gioia fittizia piomba il giudizio divino come una spada. In crescendo, in una litania implacabile di termini parallelistici, il "giorno di Jhwh" appare con tutta la sua violenza cosmica così che si sappia che «c'è un Dio che fa giustizia sulla terra» (Sal 58,12): «Giorno d'ira, giorno d'angustia e di afflizione, giorno di rovina e di sterminio, giorno di tenebre e di caligine, giorno di nubi e di oscurità, giorno di squilli di tromba e d'allarme» (1,15-16).
Da questo "giorno dell'ira del Signore" trovano riparo solo gli *'anawim* (2,3), i 'poveri' dell'AT, coloro che sono stati fedeli alla fiducia in Dio e alla morale dell'alleanza. Ed è a loro che è riservato l'orizzonte di luce che costituisce la seconda componente del messaggio di Sofonia. Tra di loro non ci sono i politici, "leoni ruggenti" e desiderosi solo di preda e di prepotenza, non ci sono i giudici corrotti, "lupi della sera" sempre affamati, non ci sono i "profeti boriosi" e i sacerdoti perversi (3,3-4). Tra di loro, invece ci saranno inaspettatamente gli stranieri giusti che Dio stesso purificherà per la sua lode (2,11; 3,9-10). In questo "popolo umile e povero" fiducioso solo nel nome di Jhwh (3,12), in questo "resto d'Israele" (3,13) si insedierà il Signore stesso. È, infatti, nel grembo di questa Sion nuova che Dio sceglie di ritornare: «Re d'Israele è il Signore in mezzo a te. Signore tuo Dio in mezzo a te è un salvatore potente» (3,15.17). È interessante notare che l'ebraico *beqereb,* "in mezzo a", ha una sfumatura molto più intensa: "nelle tue viscere, nel tuo grembo" (Lv 3,3.8.9.14; 8,21; 9,14). La città santa ritorna, quindi, ad essere la "figlia di Sion" nel cui grembo c'è la presenza spaziale (il tempio) e storica (la casa di Davide) del Signore (cf. Is).
In quest'area di salvezza, destinata ai poveri, ai fedeli, agli oppressi, agli zoppi, ai dispersi, agli umiliati (3,19), sboccerà la gioia intatta e continua espressa dal riecheggiare dei verbi di felicità che pervadono il salmo finale dei vv. 14-20. «Ed allora dice il Signore io stesso vi guiderò» (3,20).

SPIRITO SANTO

A partire dai grandi trattati *Sullo Spirito Santo* di Basilio di Cesarea (Cappadocia) e Ambrogio di Milano nel secolo IV, fino ai contemporanei movimenti pentecostali, la riflessione cristiana e la vita della chiesa hanno sempre posto il tema dello Spirito al centro del proprio interesse e della propria identità. In effetti già nella Bibbia il tema appare come crocevia di tutti i contenuti fondamentali della rivelazione. Dalla prima creazione all'ultima,

passando per i momenti forti della storia della salvezza e innervando gli aspetti costitutivi del mistero cristiano, lo Spirito ha sempre una presenza ineliminabile e determinante. Di questa grande sfaccettatura tematica è già indizio la notevole variazione lessicale nell'uso del nome, sia in ebraico che in greco. Di qui pertanto cominciamo la nostra esposizione.

INTRODUZIONE LESSICOGRAFICA - La locuzione "spirito santo", diventata comunissima nel linguaggio cristiano e sempre usata per designare la terza Persona della Trinità divina, è invece relativamente rara nelle sacre Scritture e non chiaramente associata a una dimensione personale della realtà significata. Nell'AT (su 389 ricorrenze del nome "spirito" nel TM e 277 nei LXX) essa ricorre appena tre volte nell'ebraico del TM (Sal 51,13: «Non privarmi del tuo santo spirito»; Is 63, 10.11: «Ma essi si ribellarono ed afflissero il suo santo spirito. Dove è colui che infuse il suo santo spirito? »; sotto la forma rispettivamente di *rùah qodseka* e *ruah qodso),* due volte nel greco dei LXX (Sap 1,5: «Poiché il santo spirito dell'educazione fugge l'inganno»; 9,17: «Chi avrebbe potuto conoscere il tuo consiglio, se tu non avessi dato la sapienza e inviato dall'alto il tuo Santo Spirito?») e una volta nel greco di Teodozione (nella storia canonica di Susanna, Dn 13,45: «Dio suscitò il santo spirito di un giovanetto, di nome Daniele»; i LXX invece hanno "spirito di intelligenza"). Nel NT è molto più frequente, ma non corrisponde a un terzo delle ricorrenze della voce *pneùma* (379 volte), essendo presente 101 volte (il solo libro degli Atti la impiega 41 volte), a cui va aggiunta l'espressione "Spirito di santificazione" in Rm 1,4. Evidentemente questo uso più abbondante non può venire spiegato in base al solo AT, ma occorrerà vederlo sullo sfondo del giudaismo intertestamentario, sia di Qumran che del rabbinismo (meno del giudaismo ellenistico); e questo sfondo rende anche ragione del significato più forte e teologico assunto ora dalla locuzione, che le scarse ricorrenze dell'AT (eccetto Sap 9,17) non conoscevano ancora, essendo là piuttosto in prospettiva antropologica.

Queste rilevazioni debbono soltanto indurci a ritenere che il tema biblico dello Spirito non può essere etichettato dalla locuzione "Spirito Santo", sia perché questa non sempre designa lo Spirito divino, sia perché la divinità dello Spirito è presente in altre locuzioni, che qui ora esponiamo. La prima presenta "lo Spirito" in posizione assoluta, senza attribuzioni né di qualità né di proprietà; ma essa nell'AT rimanda generalmente al fenomeno cosmico del vento (sotto: 1,1), mentre nel NT (circa 120 volte) ha chiaro valore teologico (cf. Mc 1,10: «Vide i cieli che si squarciavano e lo Spirito che discendeva su di lui»). La seconda è "(lo) Spirito di Dio" (18 volte nell'AT con *'Elohim* e simili, più alcune espressioni antropomorfiche come "narici, bocca"; una trentina di volte nel NT, di cui una volta lo "Spirito del Padre" in Mt 10,20). La terza è "(lo) Spirito del Signore" (27 volte nell'AT con *Jhwh;* e solo 4 volte nel NT: Lc 4,18; At 5,9; 8,39; 2Cor 3,17s, sempre con valore non cristologico ma teologico in senso stretto). In quarto luogo, notiamo che, mentre l'AT non parla mai di uno "Spirito del messia" (cf. però Is 11,4; Lam 4,20), il NT e più precisamente s. Paolo parlano di "Spirito del Figlio" (Gal 4,6), "Spirito di Cristo" (Fil 1,19): espressioni che ritorneranno soltanto poi in At 16,7; lPt 1,11. Da ultimo, sono problematiche alcune espressioni genitivali astratte, che ricorrono sia nell'AT (cf. Nm 5,14: "spirito di gelosia"; Dt 34,9: "spirito di saggezza"; Is 11,2: "spirito di sapienza e di discernimento, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore"; Zc 12,10: "uno spirito di pietà e d'implorazione") sia soprattutto nel NT (solo nelle lettere e in Giovanni; cf. Gv 14,17: "lo spirito di verità"; Rm 8,2: "lo spirito della vita"; ib. 8,15: "uno spirito di schiavitù lo Spirito di adozione"; 2Cor 4,13: "spirito di fede"; Ef 1,17: "uno spirito di sapienza e di rivelazione"; Ap 19,10: "lo spirito di profezia"), dove bisogna precisare di volta in volta se si tratta di un semplice genitivo epesegetico (dove il sostantivo "spirito" non ha un particolare rilievo semantico) o se invece si tratta di un vero e proprio genitivo di specificazione.

i

Un altro aspetto lessicografico riguarda i verbi che descrivono l'azione della *rùah-pneùma* e che sono molto vari. Diamo alcune citazioni esemplificatrici. Nell'AT: lo Spirito è sopra (Nm 24,2), irrompe su (Gdc), s'impadronisce (ISam 16, I4s), investe (òde 6,34), cade su (Ez), entra in (Ez 2,2), è sparso (Is), spinge (Gdc 13,25), porta via (IRe 18,12), prende (Ez 3,14), getta (2Re 2,16), conduce (Ez 8,3), riempie (Dt 34,9). Nel NT: discende (Mt 3,16 parr.), viene (Gv 15,26; At 1,8), riempie (Lc 1,15; At 2,4; 4,8.31), riposa su (lPt 4,14), entra (Ap 11,11), parla (Mt 10,20; Ap 2,7), grida (Gal), è pronto (Mt 26,41), vivifica (Gv 6,63; ICor 15,45; lPt 3,18), testimonia (At 5,32; Rm 8,16), impedisce (At 16,6s), abita in (Rm 8,9.11; ICor 3,16), soccorre e intercede (Rm 8,26), giustifica (ICor 6,11), è acceso (lTs 5,19), fruttifica (Gal 5,22), è segno di novità (Rm 7,6; 2Cor 3,6). Appare evidente già da questo linguaggio che lo Spirito non è assolutamente a disposizione degli uomini, ma esprime la trascendenza e l'imprevedibilità di Dio.

Dall'insieme della situazione lessicale pneumatologica risulta quanto sia complessa la realtà dello Spirito secondo la Bibbia. Già da solo questo fatto dice la ricchezza, la polivalenza dello Spirito, che è difficilissimo racchiudere in una definizione, a meno che questa si accontenti di stare sulle generali: «*Rùah* definisce la libera volontà di relazione di Dio con la creazione, specialmente con gli uomini, e innanzitutto con il suo popolo; lo Spirito ha senso solo a livello relazionale» (D. Lys).

Leggiamo del vento che ha sospinto le acque del Mar Rosso a travolgere gli egiziani: «Con l'alito delle tue narici l'acqua si è ammucchiata. Con il tuo alito hai soffiato, il mare li ricopre» (Es 15,8.10). Ma ciò che vale al momento decisivo dell'esodo dall'Egitto caratterizza l'attività generale di Jhwh: egli «fa delle nubi il suo carro, cammina sulle ali del vento; fa dei venti i suoi messaggeri» (Sal 104,3s). Si nota in questi testi la preoccupazione implicita di distinguere chiaramente il Dio biblico dagli agenti cosmici, anzi di farlo Signore di essi; infatti TAT non giungerà mai a dire come farà Gv che «Dio è Spirito», a motivo di un possibile fraintendimento immanentistico di una simile locuzione; al più, si esclama: «Dove potrei andare lontano dal tuo spirito? dove fuggire, lontano dalla tua presenza?» (Sal 139,7), dove però il parallelismo sinonimico tra "spirito" e "presenza" sta solo a significare l'ubiquità di Dio paragonato a quella dell'aria (di cui comunque si dice "tuo spirito"), oltre che la sua distinzione nei confronti dell'uomo. Ma per lo più, in questo senso, la *rùah* è presente senza specificazioni divine; e allora si parla di brezza leggera (Gb 4,15), di vento quotidiano (Gen 3,8), di vento gagliardo (Es), di vento impetuoso (Gb 8,2), di vento travolgente (Sal 55,9), o ancora di vento d'oriente, del deserto, del mare, ecc. In secondo luogo, la *rùah* caratterizza anche l'uomo, sia col significato fisiologico di "alito, respiro, fiato" (cf. Zc 12,1: «Il Signore ha formato lo spirito nell'intimo dell'uomo»; Is 42,5: «Ha conferito il respiro al popolo che abita la terra, e il soffio-*rùah* a quelli che in essa camminano»; IRe 10,5: «La regina di Saba rimase senza fiato»; Qo 12,7: con la morte «il soffio vitale torna a Dio che lo ha dato»; cf. Gen 7,22; Sap 15,11), sia in senso psicologico-intellettuale come "animo" nei suoi vari stati (cf. Gen 41,8: «Alla mattina il suo spirito era conturbato»; ISam 1,15: «Io sono una donna con lo spirito oppresso»; Pr 16,32: «Chi domina il suo spirito vai più di chi conquista una città»; Ez 13,14: «Me ne andavo triste, colpito nel mio spirito»; Is 61,3: «Per dare loro lode invece di animo mesto»), "capacità razionale e volitiva" (cf. Es 35,21: «Poi vennero, ognuno portato dal proprio cuore, ognuno spinto dal proprio spirito per l'opera della tenda del convegno»; Esd 1,1: «Il Signore suscitò lo spirito di Ciro, re di Persia»; Sal 32,2: «Inganno non c'è nel suo spirito»; Sal 51,14: «Mi sostenga un animo generoso»; Dt 2,30: «Il Signore aveva irrigidito il suo spirito e indurito il suo cuore»). Ma in ogni caso, anche qui Dio sta all'origine, poiché egli è il «Dio degli spiriti che sono in ogni carne» (Nm 16,22; 27,16); «egli tiene in suo potere l'anima di ogni vivente e il soffio di ogni carne umana» (Gb 12,10); e il Salmista riconosce a proposito dei rapporti tra Dio e gli esseri viventi: «Togli il loro spirito ed essi muoiono, ritornando alla loro

polvere; mandi il tuo spirito ed essi sono creati, e rinnovi così la faccia della terra» (Sal 30). C'è dunque un evidente tearchismo, che fa dello spirito una proprietà di Dio, il quale lo elargisce come vuole; o meglio, nel dinamismo della *ruah,* sia in senso antropologico che cosmologico, si rivela la presenza attiva di Dio stesso. Esso è fondamentalmente un principio di relazione Dio-mondo e Dio-uomo, come ancora più chiaramente si manifesta a livello di storia della salvezza e di attività creatrice.

GLI UOMINI DELLO SPIRITO - Le più antiche tradizioni sull'intervento storico-salvifico della *rùah* riguardano due categorie di uomini (a parte la connessione con interpreti di sogni in Gen 41,38; Dn 4,5.6.15), che nella storia d'Israele ebbero un ruolo determinante: da una parte, gli uomini della parola e della rivelazione, cioè i profeti; dall'altra, gli uomini dell'azione e della responsabilità politica, cioè i giudici e i re. Ciascuna di queste categorie è caratterizzata da una particolare evoluzione nei suoi rapporti con lo Spirito.

a. Il movimento profetico in Israele ai suoi inizi non si differenzia da fenomeni similari dell'ambiente cananeo [Profezia], ed è caratterizzato da manifestazioni di entusiasmo irrazionale, collettivo e scomposto. Il caso più eloquente riguarda un momento della vita del giovane Davide perseguitato da Saul; questi « spedì messaggeri per catturare Davide, ma quando essi videro la comunità dei profeti in atto di profetare e Samuele che li presiedeva, lo spirito di Dio venne sui messaggeri di Saul, e anch'essi si misero ad agire come profeti» (ISam 19,20); dopo una seconda e una terza missione, finita allo stesso modo, andò Saul in persona «a Naiot di Rama, ma venne lo spirito di Dio anche su di lui, ed egli se ne andava avanti facendo il profeta... Anch'egli si tolse le vesti e fece il profeta davanti a Samuele e cadde nudo per tutto quel giorno e tutta quella notte» (ib. 19,23-24; cf. anche 10,6.10). Un fatto del genere è certamente anche quello narrato in Nm 29 e concernente Eldad e Medad che profetavano nell'accampamento, provocando le rimostranze di Giosuè, mentre Mosè dichiarò: «Chi può dare a tutto il popolo del Signore dei profeti? È il Signore che dà a loro il suo spirito» (ib. 11,29; la versione CEI rende invece: «Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo spirito!»). In questi casi lo Spirito divino appare un dono non soltanto essenzialmente libero e imprevedibile, ma anche revocabile e comunque passeggero (cf. Nm 11,25: «Cominciarono a profetare, ma non continuarono»): una sorta di invasamento, che in ogni caso non è ordinato al pronunciamento di un messaggio, a una rivelazione della volontà di Dio. Si tratta di puri fenomeni estatici, dai quali la parola è assente. È un *pneùma* senza *lògos.* Da questa forma di nabismo popolare si differenzia e in qualche modo prende le distanze il profetismo classico dei secoli VIII-VII a.C. anteriore all'esilio. In ordine storico, Osea, Amos, il Proto-Isaia, Michea, Sofonia, Naum, Abacuc, Geremia evitano intenzionalmente ogni loro connessione personale con la *mah.* Le eccezioni di Os 9,7 e Mi 3,8 sono solo apparenti: nel primo caso («Israele grida: Il profeta è stolto! L'uomo ispirato delira!») viene soltanto riportata un'opinione di condanna da parte del popolo (in 2Re 9,11 un discepolo di Eliseo viene chiamato "quel pazzo"); nel secondo caso («Io invece sono ripieno di forza, dello spirito del Signore, di giustizia e coraggio») semplici motivi letterari fanno ritenere la locuzione *'et ruah Jhwh* come una glossa posteriore (così per lo più i commentatori tanto protestanti che cattolici). Solo nel posteriore passo narrativo (storiografico o leggendario?) di 2Re si accenna allo "spirito di Elia", che Eliseo in occasione della dipartita del maestro chiede e ottiene nella misura di due terzi; ma con ciò si vuol soltanto evidenziare l'autorità di Eliseo, che si presenta come l'erede spirituale di Elia. Tuttavia una connessione della *mah* con la parola profetica va facendosi strada già dal sec. IX; infatti, quando davanti al re Acab il profeta Michea, figlio di Imla, contraddice i favorevoli auspici di un gruppo di falsi profeti, uno di questi lo percuote sulla guancia dicendo: «Come mai lo spirito del Signore s'è allontanato da me per parlare con te?» (IRe 22,24; cf. anche l'oracolo di Balaam: Nm 24,2).

Nella specifica letteratura profetica, l'esplicita connessione tra la *mah* e l'attività del profeta riappare nel sec. VI col periodo dell'esilio. Ma ormai c'è

i

stato un decantamento del tema; il vecchio nabismo è tramontato, e così anche le consorterie dei "figli dei profeti" dell'età di Elia ed Eliseo. Dopo i grandi personaggi che vanno da Osea a Geremia, la figura del profeta ha purificato la propria immagine. Egli non è più in balia di una *rùah* irrazionale e risibile. I grandi profeti dei sec. VIII-VII hanno portato in primo piano il valore della parola di Dio, sia essa di minaccia o di promessa (cf. Am 3,7: «In verità il Signore Dio non fa cosa alcuna, se non ha rivelato il suo disegno ai suoi servi i profeti»). Ebbene, non era possibile trascurare l'aggancio tra una simile autorevolezza profetica e quella *rùah* divina, che in ogni caso ne indica l'origine superiore oltre che la sovrana libertà; infatti il profetismo resta un fatto non riducibile all'istituzione (cf. i conflitti col sacerdozio) e più che mai lo Spirito può spiegarne la dignità e garantirne l'accettabilità.

È soprattutto Ezechiele a dichiarare più di una volta: «Scese su di me spirito del Signore che mi disse: "Dì": Così dice il Signore» (11,5; cf. 2,2; 3,12.14.24), ed è subito evidente la coscienza di dovere tutta la propria identità profetica, cioè di uomo della parola, a quella forza divina e sovrana, che altrove è semplicemente qualificata per metonimia come "la mano del Signore" (Ez 1,3; cf. IRe 18,46; 2Re 3,15). Anzi, già nella misteriosa visione inaugurale del suo ministero, Ezechiele percepisce come suo centro «una *ruah* impetuosa proveniente dal nord», che non è altro se non il vivido alone della gloria del Signore (cf. 1,28).

Anche il Deutero-Isaia, in pieno esilio babilonese, non teme di dire con tutta chiarezza: «Ed ora il Signore Dio mi ha inviato il suo spirito» (Is 48,16); e sappiamo quanto confortante e stimolante, originale e radioso sia stato il suo messaggio, portatore di «forza allo stanco e vigore allo spossato» (Is 40,29); ormai profeta è una "voce" che grida (cf. 40,3) e annuncia (cf. 40,6), nella robusta certezza che «la parola del nostro Dio rimarrà in eterno» (40,8). E così pure il Trito-Isaia, anonimo profeta dei rimpatriati, proclamerà: «Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi unse, mi inviò ad evangelizzare gli umili» (Is), dove finalmente si stabilisce addirittura un implicito rapporto di causa ed effetto tra la presenza dello Spirito di Dio e la missione evangelizzatrice di chi ne è depositario, tanto che questo testo avrà un ruolo determinante nella visione lucana della identità e del ministero di Gesù (cf. Lc 4,16-21). Su queste basi, diventa possibile dopo l'esilio interpretare tutta la storia d'Israele come un incessante rapporto dialettico tra gli interventi pneumatici dei profeti e l'indurimento del cuore del popolo eletto, come espressamente si afferma in Zc 7,12 e Ne 9,30. E finalmente la tradizione rabbinica posteriore potrà affermare: «Quando morirono gli ultimi profeti, Aggeo, Zaccaria e Malachia, lo Spirito Santo cessò in Israele» (*Toseftah*, *Sola* 13,2; *Talmud* babilonese, *Sanhedrin* Ila), anche se nessuno di questi tre profeti parla di una propria esperienza pneumatica. Ma non bisogna dimenticare che alle soglie del NT a Qumran il misterioso Maestro di giustizia si proclama beneficiario di uno "Spirito Santo", che gli permette sia "la conoscenza del mistero" della sapienza di Dio (1QH 12,12) sia la purificazione del cuore da ogni iniquità (1QH 17,26), e lo canta nei suoi Inni.

b. Forse ancor più chiaramente, lo Spirito è appannaggio di coloro che, a livello di azione, svolgono una pubblica missione nell'ambito del popolo di Dio. E ci riferiamo qui a quei testi in cui è lo Spirito di Dio a entrare in azione (e non lo spirito umano, come in Ag 1,14: «Il Signore ridestò lo spirito di Zorobabele», o in Esd 1,1: «Il Signore suscitò lo spirito di Ciro, re di Persia»; cf. anche Ger 51,11; lCr 5,26; 2Cr 21,16. È strano che l'AT non operi mai una esplicita connessione tra la *ruah* e Mosè, che pur resta in tutta la tradizione ebraica non solo il profeta, ma anche il condottiero e il legislatore per eccellenza. Tuttavia leggiamo in Nm 11,16.17 queste parole a lui rivolte dal Signore: «Radunami 70 uomini tra gli anziani di Israele. Trarrò dello spirito che è su di te e lo porrò su di loro. Porteranno così con te il peso del popolo» (cf. ib). Commentando questo passo, Filone Alessandrino nel I sec. d.C. spiegherà: «Non pensare che il prelevamento sia avvenuto mediante divisione o separazione, invece è come il caso del fuoco: anche se vi si accendessero mille torce, resta sempre uguale e non

diminuirebbe in nulla» *(De gigantibus* 25). Lo scopo di quella condivisione è icasticamente espresso con l'immagine di «portare il peso del popolo», cioè avere la responsabilità della sua conduzione, al di là delle difficoltà e delle stanchezze che il popolo può provocare (cf. Nm 11,14-15). Sarà piuttosto del prosecutore della missione di Mosè, cioè di Giosuè, che si dirà a chiare lettere: «Giosuè, figlio di Nun, era pieno di spirito di sapienza, perché Mosè gli aveva imposto le mani» (Dt 34,9; cf. Nm 27,18), anche se questo resta un giudizio globale, che non viene ulteriormente ripreso nei dettagli narrativi che riguardano il personaggio.

Diverso invece è il caso dei giudici, che a più riprese vengono posti sotto l'azione della *ruah* divina: così Otniel (Gdc 3,10), Gedeone (ib. 6,34), Iefte (ib. 11,29), Sansone (ib. 13,25; 14,6.19; 15,14); a questa serie appartiene di fatto anche la figura di Saul (cf. ISam 11,6). In tutti questi casi, la *rùah* è ordinata essenzialmente ad un intervento operativo (cf. Gdc 3,10: «Lo spirito del Signore fu sopra di lui, cosicché egli potè salvare Israele», cioè dal dominio dello straniero Cusan-Risataim); essa conferisce forza, determinazione e coraggio, a cui nessuno può resistere, né i suoi beneficiari, né tantomeno i loro antagonisti, come risulta all'evidenza nella storia di Sansone. Va però notato che tanto nei giudici quanto in Saul lo Spirito ha carattere di provvisorietà. La loro è un'azione dal tono carismatico, suscitata appunto da una *rùah* potente ma passeggera, che rimane soltanto temporaneamente a contatto con l'uomo, anche se è tipica in ogni caso la sua qualifica di nuovo principio dinamico, imprevisto e impetuoso.

Quello del re Davide (ISam 16,13) appare un caso a sé, per due motivi. Innanzitutto leggiamo che lo Spirito del Signore *salah* = "irruppe" in lui: un verbo non usato per i giudici e che suggerisce l'idea di una "invasione", cioè di una penetrazione irrevocabile, di una presa di dimora stabile, tanto che il testo precisa esplicitamente: "da quel giorno in poi". Inoltre viene fatta qui l'esplicita congiunzione del dono dello Spirito con l'unzione regale (cf. ib. 16,13a): e nell'AT questo è un caso unico, anche se l'unzione verrà attestata pure a proposito di altri personaggi (così i re Saul, Assalonne, Salomone, leu, Ioas, Ioacaz; così pure per il sommo sacerdote e, dopo l'esilio, gli altri sacerdoti), ma senza mai la menzione dello Spirito (eccetto solo Is 61,1: sotto: 4 a). Ecco perché di Davide si dice che «il Signore si è creato un uomo secondo il suo cuore» (ISam 13,14). Ed ecco anche perché egli resta l'archetipo del re ideale e addirittura allonimo dell'Unto escatologico, il messia (sotto: 4 a).

Un caso a parte è il testo di Lam 4,20 che, in riferimento alla cattura del re Sedecia in occasione della distruzione di Gerusalemme ad opera dei babilonesi nel 586 a.C., così si esprime: «Il soffio delle nostre narici *(ruah 'appènù),* l'Unto del Signore, è stato catturato nelle loro fosse, lui del quale dicevamo: "Alla sua ombra noi vivremo fra le genti"». Questa definizione del re come "soffio delle nostre narici", cioè come "nostra ragione di vita", è inaudita nell'AT e va letta su uno sfondo di comparazione religionista (soprattutto dello stile di corte egiziano: per esempio una iscrizione di Abydos celebra Ramesse II appunto come "soffio delle nostre narici"; cf. anche le lettere di El-Amarna; ancora Seneca, *De clem.* 1,4, definirà l'imperatore *spiritus vitalis),* secondo lo schema diffuso di una potenza divina del sovrano che assicura l'esistenza ideale dei suoi sudditi. La dichiarazione, in se stessa molto forte, viene però temperata dalla qualifica del re come "Unto del Signore": la vita che da lui promana, in definitiva, è strettamente dipendente dalla *ruah* del Signore stesso; cioè il re non può essere "spirito vitale" se non nella misura in cui egli è il consacrato di Jhwh e partecipa al suo Spirito. In questa visuale, l'Unto adempie essenzialmente a una funzione di mediazione vivificante tra Dio e il popolo. Tuttavia il congiungimento tra unzione e Spirito divino qui è solo implicito; infatti, propriamente, il termine "soffio" ha valore antropologico.

Proprio questa estrema rarità di una connessione tra lo Spirito e l'unzione non permette di parlare di una vera e propria istituzionalizzazione della *rùah* divina: essa resta sommamente libera, per definizione non asservitole, non vincolabile ai comuni canali delle strutture giuridico-politiche d'Israele. Ciò è confermato,

i

oltre che dal fatto che fra i re solo Davide ne è detto beneficiario, soprattutto dalla constatazione che il tema dello Spirito non viene mai connesso con il sacerdozio (che è la spina dorsale delle istituzioni veterotestamentarie) e che in più esso è assente del tutto dai testi legislativi (per esempio nel Lv il vocabolo non ricorre mai; la stessa cosa vale di fatto anche per il Dt, oltre che per le pagine legislative di Es e Nm). Non che questi testi non siano “parola di Dio”, ché anzi Israele li ha sempre ritenuti tali (forse più di altri!). Ma è come se Dio, accanto ai testi normativi, siano essi apodittici o casuistici, con i quali si cerca di imbrigliare il comportamento morale, culturale o sociale in schemi predeterminati e in precetti obbliganti, abbia voluto riservare una specie di libertà e di imprevedibilità, uno spazio di intervento non calcolato, che lascia una porta sempre aperta all'affermazione della sua sovranità e insieme all'evoluzione delle istituzioni stesse, anche in base alle cangianti esigenze della vita umana. Sarà proprio su questo scarto tra legge e Spirito che il NT (soprattutto Paolo) fonderà l'originalità delle sue posizioni.

LO SPIRITO DELLA PRIMA CREAZIONE E DEL RINNOVAMENTO MORALE - La connessione della *ruah* di Dio con la formazione del mondo non è cosa frequente nell'AT. e il celebre testo di Gen 1,2 («La terra era deserta e disadorna e v'era tenebra sulla superficie dell'oceano e lo spirito di Dio era sulla superficie delle acque») non è di significato univoco. Mentre l'interpretazione tradizionale scorge nella *ruah 'Elohim* lo Spirito divino in quanto presenza dinamica di Dio stesso che interviene per operare il passaggio dal caos primordiale al cosmo (addirittura il commento rabbinico *Genesis Rabbà* II, 4 vedeva in esso “lo Spirito del re messia”), alcuni autori contemporanei vi scorgono semplicemente un elemento cosmologico informe, equivalente a “vento tempestoso” (cf. Sap 5,23), che appartiene ancora alla descrizione del caos (cf. G. von Rad); in effetti, dopo il v. 2 questa *rùah* non compare più, mentre invece subentra in primo piano la “parola” di Dio creante. Invece, in alcuni salmi di lode, Dio viene celebrato per la sua potenza, che si è dispiegata già nella cosmogonia: «Con la parola del Signore furono fatti i cieli e col soffio della sua bocca tutto il loro ornato» e che per di più agisce costantemente in una continua ricreazione: agli esseri viventi «togli il loro spirito ed essi muoiono, mandi il tuo spirito ed essi sono creati, e rinnovi così la faccia della terra» (Sal 104, 29.30; cf. Gb 34,14-15: «Se egli ritirasse a sé il suo spirito e il suo respiro, morirebbe all'istante ogni creatura e l'uomo ritornerebbe in polvere»). In questi testi innici, quando si tratta della prima creazione la *rùah* è in parallelismo con il *dabar* (parola), a cui spetta il primo posto; solo nel posteriore e continuo intervento di Dio nella sua creazione la *rùah* occupa il campo da sola, ma il riferimento è unicamente agli esseri viventi e lo “spirito” in questione non è tanto un principio agente, sia pure strumentale, quanto piuttosto un dono benignamente concesso a loro. In ogni caso, ciò sta a significare che tutti gli esseri creati, ma soprattutto quelli che recano in sé il soffio della vita, sono debitori a Dio della propria esistenza; e proprio la *rùah* costituisce il segno di questa dipendenza: sia che lo “spirito” sia intervenuto a porli in essere (rimanendo “di Dio”), sia che esso li qualifichi attualmente (come cosa “loro”). La *rùah* rappresenta unione tra Dio e il creato, poiché partendo dal polo divino essa raggiunge il polo creaturale, dove anche si insedia (mentre invece il *dabar* resta una proprietà di Dio): «Poiché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose» (Sap 12,1; la frase è di impronta stoica: cf. Crisippo in J. von Arnim, *Stoicorum veterum frammenta,* II, 154,7ss).

Alla scarsità del discorso sullo Spirito creatore corrisponde lo scarso rilievo tematico dello Spirito come principio interiore di vita morale (a livello storico; per il livello escatologico, sotto:

Normalmente, come abbiamo visto, l'impatto antropologico dello Spirito di Dio si qualifica per un nuovo dinamismo messo in atto, in quanto lo Spirito deputa sempre il suo beneficiario ad una missione o comunque all'esercizio di una funzione, sia nell'ordine della parola che dell'azione. Un solo testo sembra fare chiaramente eccezione; è la preghiera del Sal 51,12-13: «Un cuore puro crea in me, o Dio, in me rinnova uno spirito saldo. Non respingermi dalla tua presenza,

non privarmi del tuo santo spirito». Già il riferimento al “cuore” pone la richiesta dello Spirito in rapporto a quanto di più intimo e personale c’è nell’uomo (cf. Gen 8,21: «Il cuore umano è incline al male fin dall’adolescenza»); del resto, poco prima il Salmista aveva supplicato: «Lavami da tutte le mie colpe, mondami dal mio peccato» (ib. 51,4). Quindi, avere in sé il “santo spirito” di Dio significa essere rifatti fin dalle radici, vivere alla di lui presenza, avere “la gioia della salvezza” (ib. 51,14); e tutto ciò rappresenta un netto superamento dello stato di peccato, con cui anzi lo Spirito è in alternativa. Questa tematica viene parzialmente proseguita nel libro della Sapienza, dove *sophia* e *pneùma* diventano sinonimi: «La sapienza non entra in un’anima che opera il male. Poiché il santo spirito dell’educazione fugge l’inganno, sta lontano dai ragionamenti insensati ed è allontanato al sopraggiungere dell’ingiustizia» (Sap 1,4.5; cf. 7,7). L’incompatibilità della *rùah-pnetìma* con il male è un dato assai eloquente, sia sull’origine che sulla natura dello Spirito, cioè sulla sua divinità. I risvolti etici dello Spirito di Dio saranno sviluppati negli apocrifi, in particolare nei *Testamenti dei 12 Patriarchi,* così *Test. Sim.* 4,4: «Giuseppe era un uomo buono, perché in lui era Io Spirito di Dio» (cf. *Test. Ben.* 8,2-3). Nel rabbinismo invece è frequente l’idea dello Spirito Santo come premio a chi è già moralmente giusto (cf. P. Schàfer).

LA PROMESSA DELLO SPIRITO ESCATOLOGICO - La tipica concezione israelitica circa l’orientamento teleologico della storia non poteva prescindere dalle componenti pneumatiche della futura e definitiva manifestazione di Dio al suo popolo e a tutti gli uomini. Sicché agli eventi escatologici appartiene anche una particolare manifestazione della *rtìah,* e questo a due livelli: individuale (sul messia) e comunitario (sul popolo).

a. *Lo Spirito e il messia* - L’associazione fra queste due entità è cosa tipica (e praticamente esclusiva) del libro della scuola di Isaia. Testo-chiave resta Is 11 che, a proposito del virgulto spuntato dalle radici del tronco di lesse, profetizza: «Riposerà sopra di lui lo Spirito del Signore, spirito di sapienza e di discernimento, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore. Percuoterà il violento con la verga della sua bocca e farà morire l’empio con il soffio delle sue labbra» (vv. 2.4b). Si tratta di un secondo Davide e della sua dotazione pneumatica (il verbo “riposare” = *ntìah* indica una dimora permanente). Questa riguarda meno la persona quanto piuttosto l’esercizio di una funzione. Lo Spirito del Signore infatti si rifrange in una serie di tre coppie di qualità soggettive, che descrivono altrettante virtù di governo proprie del re, che secondo Israele e l’antico Oriente doveva impersonare al massimo gli ideali della sapienza e della giustizia (cf. 2Sam 14,17.20; IRe 3,28). Il futuro Davide interverrà per far trionfare la giustizia: rendendo «sentenze in favore dei poveri del paese» (Is 11,4a) e annientando gli empi «con il soffio delle sue labbra» (ib. 11,4b: cioè con la sua parola sovrana; cf. l’apocrifo *Salmi di Salomone* 17,41-42; e poi lQSb 5,24-26; 4Q *peSer di Isaia* a); ed è un intervento di carattere divino, come appare dal parallelismo con “lo spirito del giudizio” di Dio stesso in Is 4,4. Il suo apparire ed affermarsi coinciderà con il ristabilimento della pace universale (cf. Is 9). Perciò la *mah* lo dinamizza non solo in senso condannatorio, ma anche per restaurare condizioni edeniche di vita.

Il libro del Deutero-Isaia delinea la misteriosa figura di un Servo di Jhwh, che il Signore qualifica come «il mio eletto, nel quale l’anima mia si compiace. Ho posto il mio spirito su di lui; egli proclamerà il diritto alle nazioni» (Is 42,1). Qui e nel contesto seguente appaiono dei connotati insieme regali e profetici, che fanno di questo personaggio «un Servo seduto in trono e ornato col mantello del profeta» (H. Gressmann); egli comunque è abilitato ai suoi compiti proprio dallo Spirito di Dio posto “sopra” di lui (questa preposizione, come in Is 11,2 e 61,1, indica la provenienza *ab extra* dello Spirito).

Il Trito-Isaia dopo l’esilio riprende il tema: «Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi unse, mi inviò ad evangelizzare gli umili» (Is 61,la). Riappare qui l’accostamento della *rtìah* con l’unzione (che però va intesa metaforicamente, data la fisionomia profetica del personaggio in questione e la

scomparsa della monarchia); soprattutto è sottolineata la sua connessione con la parola, alla quale appunto si riduce la missione del profeta unto, cioè inviato: ed è una parola che lo Spirito rende efficace, perché essa non solo proclama, ma fascia i cuori spezzati (ib. 61,lb), consola gli afflitti (ib. 61,2b), procura gioia invece di mestizia (ib. 61,3) e inaugura «un anno di grazia da parte del Signore» (ib. 61,2a).

b. *Lo Spirito sul popolo di Dio* - Non solo il messia, ma l'intera comunità degli ultimi tempi è destinataria di una ricca effusione pneumatica; per la verità, i due livelli non sono coordinati, ma l'uno è indipendente dall'altro. Il secondo però ha dalla sua un maggiore sviluppo tematico. Esso parte dal profeta Isaia con risolata affermazione circa «uno spirito di giustizia per chi siede in tribunale» (Is 28,6). Ma il tema diventa caratteristico dei profeti dell'esilio e del post-esilio. Così Ezechiele, quasi commentando la profezia di Geremia sulla "nuova alleanza" e sulla legge che sarà scritta nei cuori (cf. Ger 31,31-34), si esprime in questi termini inauditi: «Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo. Metterò il mio spirito dentro di voi, farò sì che osserviate i miei decreti e seguiate le mie norme» (Ez 36,26.27); qui il profeta enuncia due concetti fondamentali: la *rtìah* divenuta intima all'uomo lo purifica e lo rinnova fin nel cuore (cf. Sai 51,12) permettendogli un'adesione spontanea e totale alla volontà di Dio; ma si tratta essenzialmente di un dono, proveniente dalla libera e misericordiosa iniziativa di Dio stesso che si cura premurosamente del rinnovamento dell'uomo. Lo stesso profeta connette poi la *rtìah* divina con la risurrezione dei morti (Ez 37: visione delle ossa aride: vv. 5-6.9-10.14), anche se il senso originario della visione è di carattere metaforico (cf. i commenti). In tal modo viene prospettato l'orizzonte di una nuova creazione, che sarà insieme morale e fisica, spirituale e materiale, tale da investire e coinvolgere l'uomo nella sua piena identità interiore ed esteriore.

Ad Ezechiele fa eco il Deutero-Isaia: «Spanderò il mio spirito sulla tua progenie e la mia benedizione sulla tua posterità; cresceranno come salici lungo i corsi d'acqua» (Is 44,3s). Nel periodo posteriore all'esilio, a parte il misterioso passo di Zc (dove "uno spirito di pietà e d'implorazione" ha con ogni probabilità il valore di un genitivo epesegetico; cf. i commenti), è soprattutto Gioele a formulare apertamente la partecipazione di tutto il popolo al dono escatologico della *rtìah:* «Dopo questo sopra ogni carne io effonderò il mio Spirito. I vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri vecchi avranno dei sogni, i vostri giovani vedranno visioni. Anche sopra gli schiavi e le schiave in quei giorni effonderò il mio Spirito» (Gl 3,1-2). Avverrà allora la realizzazione in pienezza di ciò che già si preannunciava in Nm 11,26-29 e che Pietro vedrà compiuto il giorno della Pentecoste in At 2,16ss; l'estensione del dono pneumatico agli schiavi e alle schiave dice che nessun membro del popolo escatologico ne sarà escluso. A questo periodo tardivo appartiene anche il passo di Is 32,15 (oltre alla versione greca di Is 26,18 LXX).

Oggetto della speranza dell'antico Israele, dunque, era anche una particolare effusione della *rtìah* divina: sul messia, per dotarlo di un'adeguata possibilità d'intervento tanto salvifico quanto condannatorio, che egli avrebbe esercitato non in proprio ma essenzialmente come strumento del Signore; e sul popolo, come segno di particolare benedizione, che avrebbe avuto il doppio effetto di purificare l'uomo fin nella sua interiorità più profonda, saldandolo irrevocabilmente alla legge di Dio (anzi, diventando esso stesso nuova legge!), e di trasformare tutti i fedeli in popolo profetico, promuovendoli alla dignità di una universale e diretta accessione alla parola di Dio.

II - NUOVO TESTAMENTO — Notiamo innanzitutto l'impiego trascurabile della voce *pneuma* nel senso cosmologico di "vento" (uniche eccezioni sono Gv 3,8 ed Eb 1,7, ma questo secondo testo è solo una citazione di Sal 103,4 LXX) e anche nel senso vitalistico di "respiro" (presente solo a proposito della morte di Gesù in Mt 27,50; Lc 23,46 [il testo parallelo di Gv 19,30 è discusso: sotto; Mc 15,37 ha il verbo *exépneusen]* e poi anche in Lc 8,55; At 7,59; Gc 2,26; Ap

13,15). Quanto all'uso del termine nel senso di principio spirituale naturale dell'uomo o di disposizione d'animo, la situazione è sotto discussione; mentre in alcuni casi sembra non esservi dubbio che il *pneuma* detto di uomini indichi la semplice soggettività o interiorità personale (cf. Mt 5,3; At 17,16; ICor 2,11; 5,3.4.5; 7,34; 16,18; 2Cor 2,13; 7,1.13; Eb 12,23; Gc 4,5; Ap, in altri sarebbe possibile scorgervi un riferimento allo Spirito divino in quanto partecipato all'uomo (cf. Lc 1,4.80; At 18,25; 19,21; Rm 1,9; 8,10.16; ICor 6,17; 14,14; 2Cor 12,18; Gal 6,18; Ef 2,18; 4,3.4.23; Fil 1,27; 2,1; 4,23; Col 2,5; lTs 5,23; 2Tm 4,22; Fm 25; Eb 4,12; lPt 3,4). Per questi testi rimandiamo ai commenti, accontentandoci qui di osservare che la loro ambiguità ermeneutica già da sola è segno della tipica fluidità semantica del termine e della realtà in questione, che «non sai donde viene né dove va» (Gv 3,8). Spiegabile sullo sfondo del giudaismo contemporaneo è l'uso della voce in senso demoniaco (e angelico), che ricorre una quarantina di volte (mai però in Paolo, a prescindere dal post-paolino Ef 2,2).

In ogni caso, nei confronti dell'AT (e ancor più della letteratura greca: cf. H. Kleinknecht in *GLNT* X), il NT opera una forte teologizzazione del concetto. Dovremmo dire meglio: una tipica cristianizzazione, poiché tutta la novità pneumatologica è ora fondata sull'originale rapporto tra lo Spirito e Gesù Cristo: in quanto è connesso con la sua nascita (1.), è collegato con la sua vita terrena soprattutto come oggetto di insegnamento (2.), costituisce la sua originale dotazione di Risorto (3.), è principio nel cristiano di quotidiana configurazione a lui (4.), è costitutivo dell'identità e della missione della sua comunità ecclesiale (5.), e infine orienta il battezzato alla comunione escatologica con lui (6.).

Lo SPIRITO ALLA NASCITA DI GESÙ -1 testi in questione sono soltanto Lc 1,35 (l'angelo a Maria: « Lo Spirito Santo scenderà sopra di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra; perciò quello che nascerà sarà chiamato santo, Figlio di Dio») e Mt 1,18 («Maria si era fidanzata con Giuseppe; ma prima che essi iniziassero a vivere insieme, si trovò che lei aveva concepito per opera dello Spirito Santo») e 1,20 (l'angelo a Giuseppe: «Non temere di prendere con te Maria, tua sposa: ciò che in lei è stato concepito è opera dello Spirito Santo»). Pur essendo di redazione tardiva (ultimo quarto del I secolo), essi dimostrano la preoccupazione della comunità cristiana primitiva, già di ambiente palestinese, di connettere la figura umana di Gesù con il *pneuma* divino non solo a partire dalla sua risurrezione o dal suo battesimo (sotto: 2 a), ma fin dal primo momento della sua origine terrena. Per la verità, il personaggio che entra direttamente a contatto con lo Spirito è sua madre, Maria, la quale, pur nel normale contesto giuridico di un matrimonio israelitico (già sancito circa un anno prima della convivenza: (cf. *Misnah, Ket.* 5,2; *Talmud* bab., *Ket.* 57b), viene destinata a generare Gesù senza il concorso dello sposo.

Bisogna tuttavia notare che l'investitura pneumatica di Maria è orientata *primo et per se* alla sua maternità più che non alla modalità verginale del fatto; ciò equivale a dire che tale investitura è destinata a sottolineare la eccezionalità del nascituro (cf. Lc 1,43, dove Elisabetta qualifica Maria come "la madre del mio Signore"), come esplicitamente precisa l'angelo nel testo lucano: «Perciò quello che nascerà sarà chiamato santo, Figlio di Dio». E anche se soltanto di Giovanni Battista Lc 1,15 dice che «fin dal seno di sua madre sarà riempito di Spirito Santo» (cf. Lc 1,80: «Cresceva e si fortificava nello spirito»), tuttavia il contesto rivela una cristologia tale da porre Gesù ad un livello ben superiore a quello del suo precursore (cf. Lc 1,32.78; 2,11.26.34.38.49). Ed è in funzione sua che a più riprese si fa menzione dello Spirito Santo, il quale muove gli astanti a testimoniare di lui (Lc 1,11: Elisabetta; 1,67: Zaccaria; 2,25.26.27: Simeone; cf. 2,36: Anna "profetessa").

Quanto al concepimento verginale da parte di Maria, il fatto è senza alcun paragone nella letteratura biblico-giudaica. Soltanto Plutarco alla fine del I sec. d.C. riferisce che secondo gli egiziani «non è impossibile che lo spirito di un dio *[pneùma theou]* avvicini una donna e deponga in lei i germi di una generazione» (*Vita di Numa* 4, dove continua: «mentre è impossibile l'unione e il rapporto

carnale di un uomo con una dea»); ma la cosa è affermata a puro livello teorico e, a parte la componente carnale di una tale unione, vi si potrebbe addirittura scorgere un elemento di *praeparatio evangelica* (cf. Giustino, *I Apo.* 22,2.5).

Certo, se già il concepimento di Gesù è contrassegnato da un inaudito intervento dello Spirito, ciò ridonda di riflesso sulla unicità di destino e di dignità personale di Maria stessa, che l'angelo saluta "piena di grazia" (Lc 1,28): un appellativo, che nel testo originale, *kecharitòméne,* significa anche "fatta oggetto della grazia" di Dio. Soprattutto è importante osservare l'associazione tra "Spirito Santo" e "potenza dell'Altissimo": essa si ritrova altrove negli scritti lucani (cf. Lc 1,17; 24,49; At 1,8; 10,38) e sta a indicare il dinamismo del *pneuma* che non è dato perché sia oggetto di infecondo godimento, ma per stimolare ad una missione e fruttificare in risultati concreti di vita. I verbi paralleli che Luca usa, "scenderà sopra di te" e "ti coprirà con la sua ombra", indicano semplicemente la passività di chi è scelto come beneficiario del dono; in particolare, la seconda locuzione esprime l'irrompere misterioso della presenza divina che prende possesso di un luogo come propria dimora (cf. Es 40,34-35; IRe 8,10s; Ez 43,5; Ap 15,8).

LO SPIRITO NELLA VITA TERRENA DI GESÙ - Per amore di chiarezza distinguiamo tra le notizie sul rapporto personale di Gesù con lo Spirito e quanto egli ne ha detto, facendolo oggetto di insegnamento.

Il rapporto di Gesù con lo Spirito nella sua vita pubblica è fondato sul *battesimo a! Giordano.* Tutti e quattro gli evangelisti ne parlano (cf. Mt 3,16-17; Mc 1,10-11; Lc 3,21-22; Gv 1,32-34), nonostante varie differenze redazionali (per esempio nel lessico: Mt ha "Spirito di Dio"; Mc e Gv "Spirito"; Lc "Spirito Santo"). I vangeli concordano nel vedere in quell'evento una particolarissima dotazione pneumatica di Gesù («descendit fons omnis Spiritus Sancti», secondo l'apocrifo *Vangelo secondo gli Ebrei* citato da s. Girolamo, *Comm. in Is.* 11,2), talmente massiccia da essere presentata sotto l'immagine corporea di una "colomba", il cui simbolismo peraltro resta discusso (l'unico accostamento possibile è ad un commento rabbinico di Gen 1,2 presente nel *Talmud* bab., *Hag.* 15a: «E lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie dell'acqua come una colomba che aleggia sui suoi piccoli senza toccarli»; vi è connessa l'idea della generazione e dell'assistenza). Soprattutto la discesa dello Spirito è connessa con una vera e propria rivelazione cristologica sotto forma di "voce" dal cielo (così nei sinottici; in Gv essa è combinata con la testimonianza del Battista): «Tu sei il Figlio mio diletto, in te mi sono compiaciuto» (Mc 1,11). Queste parole esprimono innanzitutto la condizione filiale di Gesù nei confronti di Dio, con un velato richiamo a Gen (ebr. *jahid* = "unico", che i LXX hanno reso con *agapètós* = "diletto", da cui dipendono i sinottici); ma soprattutto esse manifestano la sua doppia qualifica di messia regale (cf. Sal 2,7 citato per intero in alcune varianti del testo di Le, nell'apocrifo *Vangelo degli Ebioniti* [= Epifanio, *Panar.* 30,13,7] e in Giustino, *Dial.* 88,8) e profetico (cf. Is 42,1 = Mt 12,18: figura del Servo eletto e destinato ad una missione di annuncio).

D'ora in poi lo Spirito costituisce l'equipaggiamento caratteristico di Gesù nello svolgimento della sua missione, e Gv 1,32 dice chiaramente che «è rimasto su di lui». Esso lo spinge nel deserto ad essere tentato dal diavolo (cf. Mt 4,1 parr.) e lo riconduce poi in Galilea (cf. Lc 4,14). Con la sua forza Gesù caccia i demoni (cf. Mt 12,28; Lc 11,20; senza confronti nel giudaismo del tempo: cf. Strack-Billerbeck, IV, 527-535); e con la sua gioiosa ispirazione confessa la propria adesione al Padre (cf. Lc 10,21). In particolare a Nazareth, secondo il racconto di Lc 4,16-20, Gesù proclama di realizzare in sé la profezia di Is 61,1-2 e cioè di essere consacrato e inviato dallo "Spirito del Signore" a portare ai poveri il lieto annuncio e a liberare gli oppressi, inaugurando «l'anno di grazia del Signore» (cf. At 10,36-38). Così tutta l'attività di Gesù sta sotto il segno dello Spirito.

L'insegnamento impartito dal Gesù terreno sullo Spirito diverge notevolmente a seconda che si tratti dei sinottici o del quarto Vangelo. Perciò metodologicamente li distinguiamo.

Nei sinottici Gesù si esprime con notevole parsimonia sul tema. In ogni caso non si incontra nessun insegnamento organico. A parte l'affermazione del proprio personale comportamento contrassegnato dal *pneùma* divino (sopra: 2a), Gesù parla dello Spirito in quattro momenti e secondo quattro aspetti diversi. In primo luogo, abbiamo il difficile passo circa la bestemmia contro lo Spirito Santo, che non sarà perdonata (cf. Mt 12,31-32; Mc 29; Lc 12,10; cf. i commenti); probabilmente la redazione di Me conserva più fedelmente il tenore e il senso originario del *lóghion:* se non vi si vuole vedere soltanto una fortissima iperbole per qualificare l'enormità del peccato in questione, si dovrà identificare tale bestemmia con il rifiuto di accettare nell'attività di Gesù la presenza dell'intervento salvifico dello Spirito di Dio, cioè di Dio stesso, scambiato addirittura per Beelzebul: ci si sottrae così alla possibilità stessa di incontrare il perdono di Dio offerto nell'azione di Gesù (cf. E. Lòvestam, che rimanda a Es 8,15; 17,7; Is 63,7-10; At 7,51). In secondo luogo, la fonte Q ci tramanda un *lóghion* che nella redazione lucana suona così: «Se voi, cattivi come siete, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a quelli che glielo chiedono» (Lc 11,13; Mt 7,11 ha "cose buone"); esso fa parte di una istruzione di Gesù sulla preghiera instancabile e proprio lo Spirito Santo diventa la cifra di quanto di meglio Dio possa concedere all'orante. In terzo luogo, i sinottici riportano il *lóghion* sull'assistenza elargita dallo Spirito Santo ai discepoli perseguitati e consegnati alle autorità (cf. Mt 10,20: contesto del discorso missionario; Mc 13,11: contesto del discorso escatologico; Lc 12,12: contesto di esortazione al coraggio della testimonianza): la prospettiva è già post-pasquale e lo Spirito appare nel contempo come illuminazione interiore, forza e sostegno nel confessare la fede cristiana contro ogni timore. In quarto luogo, il solo Mt 28,20 pone in bocca a Gesù risorto la consegna missionaria di ammaestrare tutte le genti, «battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»: la formula, che in contesto battesimale non ha paralleli così chiari nel NT (cf. però *Didaché* 7,1.3), pone lo Spirito in posizione trinitaria accanto al Padre e al Figlio Gesù; anche se non va subito vista nell'ottica del concilio di Nicea, essa dice tuttavia che il battezzato è posto in radicale relazione *(eis tò ónoma)* con la divina potenza del *pneùma,* così come lo stesso Gesù ne fu già storicamente contrassegnato in maniera tanto originale.

Il quarto Vangelo ci presenta un discorso più ampio sullo Spirito da parte di Gesù; anzi, tutte le sue parole «sono spirito e vita» (Gv 6,63; detto della *Tórah* in *Mek. Ex.*, cioè connotate dal *pneùma* vivificante, poiché a lui Dio «dà lo Spirito senza misura» (3,34; così K. Barrett e R. Schnackenburg; altri intendono Gesù come soggetto del dono: così R.E. Brown e J. de la Potterie). Gesù fa dello Spirito battesimale il principio della nuova nascita del cristiano come rigenerazione dall'alto (cf. 3,3-8); anche il "dono di Dio = acqua viva" (4,10) fatto intravedere alla samaritana potrebbe riferirsi allo Spirito come garanzia di vita eterna (cf. 4,14; in alternativa potrebbe alludere alla parola rivelatrice di Gesù). Certo è che «i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità» (4,23), cioè gli prestano un culto non esterioristico né puramente razionale, ma interiormente animato dallo Spirito e illuminato dalla rivelazione portata da Gesù; esso corrisponde al fatto che «Dio è Spirito» (4,24), non tanto nel senso che è immateriale quanto nel senso che è non-carnale, cioè non riducibile a misura d'uomo, non localizzabile, non disponibile alle sue pretese di padroneggiarlo. Ma è soprattutto nei discorsi d'addio, durante l'ultima cena, che il tema dello Spirito viene sviluppato; la prospettiva è post-pasquale, poiché Gesù ne parla in termini di promessa. Infatti esso viene presentato quasi come sostituto di Gesù e comunque connesso con la sua dipartita. I suoi nomi più caratteristici sono "Spirito di verità" (14,17; 15,26; 16,13; in quanto fa stretto riferimento alla verità personale che è Gesù come rivelatore escatologico) e "Paraclito" (14,16.17.26; 15,26; 16,7; in quanto *ad-vocatus,* cioè assistente, sostegno: lo stesso titolo è dato a Gesù glorificato in lGv 2,1); a indicarne la personalità in 16,13 si collega al neutro *pneùma* il pronome maschile *ekeinos.* Le sue funzioni verso Gesù saranno di testimonianza (15,26s), di dipendenza dalla

sua parola (16,13s), di glorificazione (16,14); verso i discepoli saranno in intima presenza (14,17), di anamnesi delle parole di Gesù, di guida in tutta la verità (16,13); verso il mondo le sue funzioni saranno di alterità (14,17), di opposizione alle persecuzioni (15,18-25) e di convincimento dei suoi errori (16,8-11).

LO SPIRITO DEL RISORTO - Durante la sua vita terrena Gesù è soltanto beneficiario dello Spirito (come i profeti dell'AT) e non ancora elargitore. Ma dal suo ventre, come si esprime immaginosamente il quarto evangelista, dovevano sgorgare fiumi di acqua viva (cf. Gv 7,38); e queste parole si riferiscono «allo Spirito che stavano per ricevere coloro che credevano in lui. Infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato» (ib. 7,39). Si afferma con ciò il valore assolutamente determinante degli eventi pasquali (morte e risurrezione di Cristo) come svolta decisiva nella storia della salvezza. Proprio col tema dello Spirito la pasqua segna più che mai il displuvio tra due versanti, tra AT e NT. Ora è giunto il tempo in cui davvero Gesù può battezzare con Spirito Santo (cf. Mc 1,8 parr.). Pietro lo ha espresso bene il giorno di Pentecoste: «Egli è stato dunque esaltato dalla destra di Dio, ha ricevuto dal Padre il dono dello Spirito Santo secondo la promessa ed ha effuso questo stesso Spirito, come voi ora vedete e ascoltate» (At 2,33). Ma prima di diventare un dono mediato da Gesù, lo Spirito interessa lui personalmente e lo qualifica nella sua nuova identità di Risorto. Lo diceva già un'antica confessione di fede giudeo-cristiana, riportata da Paolo in Rm 1,3-4: «Nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti». La pasqua rappresenta dunque per lui come una seconda nascita, quando non più la "carne" ma lo "Spirito Santo" diventa il suo nuovo principio costitutivo, che fa di lui il "Figlio di Dio potente". Ora lo Spirito di Dio diventa dotazione di Gesù ad un nuovo livello, che lo pone su un piede di uguaglianza soteriologica con Dio stesso (cf. s. Giustino, *Dial.* 87). Ecco come si esprime Paolo in Rm 19 a proposito della propria attività apostolica: «Ciò di cui oserò parlare è solo quello che per mezzo mio Cristo operò per l'obbedienza dei pagani (alla fede) con la potenza dello Spirito di Dio». Proprio il *pneùma* divino è diventato ora tutta la sua possibilità di operazione, al punto che in alcuni casi essi sembrerebbero identificarsi (cf. H. Gunkel, J. Hermann, E. Schweizer): per esempio cf. ICor 12,13 («Siamo stati infatti battezzati tutti in un solo Spirito») e Gal 3,27 («Infatti, quanti siete stati battezzati in Cristo»). Fuori discussione invece ritengo 2Cor 3,17 («Il Signore è lo Spirito»), poiché qui il termine *Kyrios* ha contestualmente significato teologico in senso stretto e non cristologico, come risulta dall'accostamento con il *Targum* J I di Es 33,16; Nm 7,89. Quanto a ICor 15,45 («Il primo uomo, Adamo, divenne anima vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito vivificante»), la locuzione *pneuma Oopoioun* (cf. Lam 4,20: *rtìah 'appènu)* non indica una nuova dimensione impersonale nella quale si sia dissolto il Risorto, ma soltanto esprime la nuova funzione salvifica (divina, perché secondo la tradizione biblica solo Dio vivifica: cf. 2Re 5,7; Ne 9,6; Sal 70,20; Qo 7,12) da lui acquisita in favore dei figli di Adamo, dai quali perciò si misura ora tutta la sua diversità. In ogni caso sono determinanti alcuni passi paolini (così 2Ts 2,8 e soprattutto Gal 4,6; Rm 8,9; Fil 1,19) o d'impronta paolina (così At 16,7; lPt 1,11), dove in termini assolutamente originali si parla di "Spirito del Figlio" o "Spirito di Cristo" o "Spirito di Gesù". Queste locuzioni vanno considerate fortemente ellittiche e si risolvono in quest'altra: «Lo Spirito di Dio che è in Cristo-Figlio-Gesù e che opera mediante lui». Resta infatti di gran lunga prevalente nel NT il linguaggio tradizionale concernente lo "Spirito di Dio" o "Spirito Santo"; ed è proprio questa *ruah* divina che ora è condivisa dal Risorto: essa non è più soltanto "di Dio", ma anche del messia cristiano Gesù Cristo. Evidentemente ciò comporta una interessante dimensione cristologica, poiché se il *pneùma* è e rimane fondamentalmente divino, subito veniamo confrontati con la statura misterica del personaggio al quale esso è partecipato (non solo come beneficiario ma soprattutto come dispensatore). Ma ne deriva pure un'originale dimensione pneumatologica, poiché la condivisione dello Spirito tra Dio (Padre,

anche se la connessione con il “Padre” è rara: Mt 10,20; Lc 11,13; Gv 14,16.26; 15,26; At 2,33; Rm 8,15; Gal 4,6; Ef 2,18) e il Figlio di Dio fa emergere tratti di una sua personalità, che va ben oltre la semplice personificazione della *ruah* israelitica, dove essa rimaneva soltanto un modo di intervento di Dio stesso.

Veniamo così condotti sulle soglie del mistero trinitario, la cui percezione nel NT non si presenta certo nei termini delle posteriori formulazioni della fede cristiana. Questa fede, già nella testimonianza degli scritti canonici, ha conosciuto una crescita graduale, che possiamo individuare in tre fasi. Innanzitutto, constatiamo che le più antiche confessioni di fede storicamente accertabili sono sostanzialmente binitarie (= Dio e Cristo, con l’assistenza dello Spirito: cf. ICor 15,3-5; 8,6; lTs 1,9-10; lTm 2,5; Fil 2,6-11; Col 1,12-20; Gv 18; soltanto in Rm 1,3-4 e lTm 3,16 compare il *pneùma,* inteso però più come una modalità divina che come Persona). In un secondo momento, si fanno strada alcune formulazioni ternarie (cf. Ef 1,3-14; Rm 15,16.30; ICor 6,11; 12,4-6; 2Cor l,21s; Gal 4,6; Ef 4,4-6; 2Ts 2,13s; Tt 3,4-6; Eb 9,14; lPt 1,2; 3,18; lGv 4,2; Gd 20s; Ap 22,1; At 10,38; 20,28), che fanno sempre più spazio allo Spirito, la cui presenza però non è segno di una coscienza trinitaria riflessa. Soltanto in un terzo stadio, esso è associato a pieno titolo personale a Dio-Padre e a Cristo-Figlio (cf. 2Cor 13,13; Mt 28,20; At 2,33; Gv 14,26; 15,26; 16,13-15), così da offrire materia alle precisazioni trinitarie dei secoli successivi.

LO SPIRITO NEL CRISTIANO - Questo Spirito, così connotato nelle sue relazioni storico-salvifiche con Dio e con Gesù, costituisce pure il loro punto di contatto con l’uomo redento. Esso è essenzialmente qualcosa che viene “mandato” (Gal 4,6; lPt 1,12), “versato” (cf. At2,17s.33; Rm 5,5; ICor 12,13; Tt 3,6), “dato” (cf. Gv 19,30; 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,17; lTs 4,8; lGv 3,24; 4,13), “elargito” (cf. Gal 3,5; Fil 1,19), e che corrispondentemente viene “ricevuto” (cf. Gv 7,39; Rm 8,15; ICor 2,12; 2Cor 11,4; Gal 3,2.14) e di cui si può “essere pieni” (Ef 5,18). Il risultato è che il *pneùma* divino ora “abita” (Rm 8,9.11; ICor 3,16) o “inabita” (Rm 8,11; 2Tm 1,14) nel cristiano come qualcosa che “si ha” (cf. Rm 8,9; ICor 7,40; 2Cor 4,13), secondo un linguaggio che è esclusivamente paolino. In effetti, Paolo è l’autore neotestamentario che più ha sviluppato il tema del costitutivo pneumatico della novità antropologica. Il fondamento di questa nuova antropologia soprannaturale può essere semplicemente la fede (cf. Gal 3,2: «Avete ricevuto lo Spirito dalle opere della legge o prestando ascolto al messaggio della fede?», ed è sottinteso che la risposta deve prendere in considerazione solo la seconda parte dell’alternativa). Ma è abituale l’aggancio del dono del *Pneùma* con il momento sacramentale del battesimo, dove lo Spirito non fa solo parte di una formula di amministrazione (cf. Mt 28,20), né è solo il principio causante di una nuova generazione (cf. Gv 3,5-8), ma è un dono concesso da Dio che subentra a ridefinire dal di dentro il battezzato: «L’amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datoci in dono» (Rm 5,5; cf. ICor 6,11; 12,13; 2Cor 1,21-22; Ef 1,13; 4,30; Tt 3,5-6: «Un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, che egli effuse sopra di noi in abbondanza»).

Forse il testo più esplicito è Gal 4,6 (che ha un parallelo in Rm 8,15): «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del Figlio suo che grida: Abbà, Padre!». Facciamo emergere da questo testo alcune cose degne di nota.

Il tema in discussione è quello della filiazione adottiva (= *hyiothesfa),* che esprime il nuovo rapporto dell’uomo nei confronti di Dio, come superamento di una condizione di servitù o di minore età (cf. ib.3); essa dà diritto all’eredità (cf. ib. 4,7), sia che questa vada intesa come partecipazione attuale al compimento cristiano delle promesse antiche (cf. ib. 3,14) o come ricezione futura dei beni escatologici (cf. Ef 14).

La nuova filiazione consiste in una originale relazione di estrema intimità e familiarità con Dio, evidenziata dal grido aramaico “Abbà”; esso manifesta che la nuova condizione filiale del battezzato è umanamente irraggiungibile, perché consiste in una conformazione a Gesù Cristo stesso, a cui tale confidenza con

i

Dio era connaturale (cf. Mc).

La nuova qualifica del cristiano è messa in atto proprio dal *Pneùma,* che perciò forma il vero costitutivo della identità cristiana a livello ontologico; il fatto che esso venga detto “Spirito del Figlio” sottolinea che la situazione del battezzato è in analogia con quella di Gesù; inoltre, esso è mandato da Dio con una decisione sovranamente libera e gratuita (cioè non condizionata da alcuna presunzione umana) e perciò è espressione della pura grazia divina (cf. Sap. Dicendo “nei nostri cuori”, l’Apostolo allude alla profondità personale dell’uomo, che viene così toccato e perciò trasformato fin nelle sue radici più segrete; i cristiani quindi sono “tempio dello Spirito” (ICor 6,19; 3,16), e contemplando in Cristo come in uno specchio la gloria del Signore vengono «trasformati in quella stessa immagine, di gloria in gloria, secondo l’azione dello Spirito del Signore» (2Cor 3,18).

La cosa più inaudita è che il battezzato viene inserito e quasi immerso nello stesso mistero trinitario; e ciò proprio ad opera dello Spirito: infatti, mandato da Dio, esso giunge a noi con una tipica connotazione cristologica, per tornare poi al supremo Mandante sotto forma di grido filiale (nell’originale greco l’azione del gridare ha per soggetto non il Figlio ma lo Spirito; ed è un’azione senza confronti né nell’AT né nel giudaismo intertestamentario; cf. anche Rm 8,26); il Padre-Spirito-Figlio assumono così il cristiano nella loro comunione, quasi nel vortice dei loro mutui rapporti.

L’intera esistenza cristiana, perciò, è una vita secondo lo Spirito. «Infatti tutti coloro che si lasciano guidare dallo Spirito di Dio sono figli di Dio» (Rm 8,14); «se viviamo in forza dello Spirito, camminiamo seguendo lo Spirito» (Gal 5,25). Con queste affermazioni, s. Paolo vuol dire che il *pneùma* non è soltanto qualcosa di statico, depositato in fondo ai “nostri cuori” e destinato a rimanervi in forma passiva. Al contrario, esso è per natura dinamico (non per nulla è paragonato al vento: cf. sopra), e la sua presenza è stimolante, lievitante. Il linguaggio paolino del “camminare” e “lasciarsi guidare” esprime appunto l’aspetto attivo dell’impatto antropologico dello Spirito, che informa di sé tutta la quotidianità del cristiano nei molteplici risvolti del vissuto. Il «servire a Dio nell’ordine nuovo dello Spirito» (Rm 7,6) si evidenzia con l’avvenuta detronizzazione del principio contrario, chiamato “carne”, anche se ancora essa va costantemente rintuzzata; è però importante precisarne il concetto: la “carne” non equivale platonicamente ad una semplice componente dell’uomo (il corpo o la sessualità), ma identifica semiticamente l’uomo intero (corpo e anima) in quanto mortale e ancor più in quanto alienato da Dio e a lui opposto (cf. Rm 9,8; ICor 1,26; 2Cor 1,12; 10,4; 11,17s; Fil 3,3-7). Le celebri pagine di Gal 5,16-25 e Rm 17 contrappongono i due princìpi alternativi in termini quanto mai efficaci, mettendo in luce gli effetti contrari dell’uno e dell’altro. In breve, leggiamo in Rm 8,2: «La legge dello Spirito della vita in Gesù Cristo ti liberò dalla legge del peccato e della morte»; sicché solo essa realizza concretamente la novità cristiana. Come commenterà san Tommaso d’Aquino: «Et hoc modo datum est Novum Testamentum, quia consistit in infusione Spiritus Sancti» *(In Hebraeos* 8,10; cf. *In Romanos* 8,2). Tra questa legge dello Spirito e l’amore c’è poi un rapporto del tutto privilegiato, se non addirittura una mutua identificazione (cf. Rm 5,5): l’agàpe infatti è il primo frutto dello Spirito (cf. Gal 5,22) ed in essa si compendia tutta la legge (cf. Gal 5,14; Rm 13,8-10), che ormai per il cristiano non è più un comandamento esterno ma un principio interiore (cf. Ez 36,26-27; e ancora san Tommaso, *In 2Cor* 3,6: «Spiritus Sanctus, dum facit in nobis caritatem, quae est plenitudo legis, est Testamentum Novum»). La stessa libertà, che pur è dono dello Spirito (cf. 2Cor 3,17), va orientata al servizio dell’amore (cf. Gal 5,1.13). Sicché ormai il cristiano vive “nello Spirito” (Rm 2,29; 8,9; 14,17; ecc.) o “secondo lo Spirito” (Rm 8,4.5; Gal 4,29). Esso è per lui un “sigillo” (cf. 2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30), che lo contrassegna nella sua nuova natura e gli ricorda, anzi gli permette di vivere in conformità col suo nuovo status. Ed è anche una “unzione” (lGv), che rende attivo e operante l’ascolto della parola di Dio.

5. LO SPIRITO E LA CHIESA - L'effusione neotestamentaria dello Spirito non è soltanto un fatto individuale. Al contrario, essa ha una tipica dimensione comunitaria, e chi più la mette in luce nel suo inizio storico è il libro degli Atti degli Apostoli. Il racconto del fatto di Pentecoste (At 12) si rifà ad alcuni elementi veterotestamentari giudaici, come fintaggine del vento (sopra), il soggiacente schema dei fatti del Sinai (cf. Es 19,1.8.16.18.17; 20,18; Dt 4,36; Giuseppe Flavio, *Ant.* 3,80), il tema delle lingue (cf. Filone Aless., *Decal.* 44-49; *Spec. leg.* 2,188-189; *Ex. R.* 5,9 su Es 4,27; *Talmud Bab., Sab.* 88b) e in particolare l'esplicita citazione di Gl 3,1-5 nel discorso di Pietro (At 2,17-21), per dire con tutta evidenza che ora è avvenuta l'effusione escatologica del *pneùma* di Dio, il quale dà consistenza ad una nuova comunità (costituita con ogni probabilità non solo dai "dodici" ma anche da quelli menzionati in 15) ed è destinato ad orizzonti universalistici (cf. la lista dei popoli in 2,9-11). La pneumatologia di At è molto accentuata (circa 60 volte il *pneùma* ha valenza teologica); ed è oggetto di discussione se lo Spirito vi sia inteso come Persona o come semplice forza soprannaturale, come fattore di ordine estatico o di rinnovamento interiore, come un dono transitorio o permanente. Una cosa è certa; come al battesimo nel Giordano esso diede inizio alla vita pubblica di Gesù, così ora mette in moto la storia della comunità cristiana come comunità missionaria. Esso è «la forza per essere testimoni (di Gesù) fino all'estremità della terra» (At 8); infatti Pietro dirà a nome degli apostoli: «Di queste cose siamo testimoni noi e lo Spirito Santo che Dio ha dato a coloro che gli obbediscono» (5,32; cf. 15,28). Lo stesso Spirito riempie di sé i sette collaboratori degli apostoli, tra cui in particolare Stefano (cf. 6,3.10; 7,55), viene dato da Pietro e Giovanni ai samaritani convertiti (cf. 8,15-17), illumina Filippo (cf. 8,29.39), conferma il ribaltamento avvenuto in Saulo (cf.), consiglia Pietro (10,19), viene effuso nei primi pagani (10,44-47;15s) e sui discepoli del Battista (19,1-6), caratterizza le figure di Barnaba (11,24) e del profeta Agabo (11,28), designa i primi missionari (cf. 13,2.4), conduce la missione di Paolo (cf. 13,9; 16,6-7; 20,23; interessanti anche le varianti del cod. D in 19,1 e 20,3), ed è responsabile delle decisioni innovatrici prese al cosiddetto concilio di Gerusalemme (15,28). Non per nulla il libro degli Atti è stato ripetutamente definito come il vangelo dello Spirito, poiché vi agisce come protagonista, dopo che a Pentecoste fece irruzione come "vento impetuoso" (2,2) sulla scena della comunità gerosolimitana. Appare anche evidente che lo Spirito pentecostale è il dono per eccellenza di Gesù risorto (anzi, asceso al cielo: cf. 1,9-11); e il quarto Vangelo ne daterà la prima effusione già la sera stessa di pasqua al gruppo dei discepoli (cf. Gv 20,22). In ogni caso esso costituisce la dotazione della chiesa, la quale, se ascolta ciò che incessantemente lo Spirito le suggerisce (cf. Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22), non può restare inerte né tiepida, ma sarà costantemente sospinta alla testimonianza. La presenza dello Spirito nella chiesa, infatti, si rivela attiva se in essa c'è sempre qualcosa di evangelico da far vedere e far ascoltare (cf. At 2,23).

Se gli Atti ci fanno vedere Io Spirito in azione, le lettere di Paolo ci offrono un fecondo insegnamento sui rapporti Spirito-chiesa, naturalmente anch'esso in base all'esperienza concreta dell'apostolo (soprattutto nell'ambito della comunità di Corinto). Le sue affermazioni in materia si riducono a mettere in luce due aspetti della questione, diversi e complementari. In primo luogo, viene detto che lo Spirito è il dato di base comune a tutti i battezzati e perciò fattore di unità ecclesiale. È già sintomatico il fatto che Paolo, quando parla della presenza dello Spirito nell'uomo, usa sempre il plurale "voi" - "noi" o l'indefinito "chi" - "quanti" (sole eccezioni: Rm 9,1; ICor 7,10; in Rm il singolare è una enallage di persona); in particolare colpisce il ricorso al pronome "tutti"; così per esempio: «Siamo stati battezzati tutti in un solo Spirito» (ICor 12,13; cf. Rm 8,14). Ciò significa che è inutile e dannoso erigere inconsistenti delimitazioni di classe nella chiesa, poiché "tutti" partecipano dello Spirito (cf. 2Cor 13,13) in maniera radicalmente paritaria. La stessa comunità cristiana nel suo originarsi è già pneumaticamente connotata, e l'apostolo la paragona ad una lettera «vergata non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivo» (2Cor 3,3). Lo Spirito dunque sta

alla radice della identità ecclesiale (cf. Gal 3,3) come vincolo oggettivo e insieme esigenza di unitarietà nella condivisione di una uguale dignità di figli adottivi di Dio. Si comprende perciò l'esortazione della lettera agli Efesini a «conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace» (Ef 4,3) e, benché alcuni autori antichi abbiano inteso qui il *pneùma* in senso umano-psicologico, è possibile scorgervi lo Spirito di Dio, poiché si tratta di un dono già posseduto che occorre conservare; anche perché segue la formula «un solo corpo e un solo Spirito» (ib. 4,4), la quale richiama la forte enunciazione di Ef 2,22 sul tempio santo nel Signore, «in cui anche voi siete incorporati nella costruzione come dimora di Dio nello Spirito». Esso dà coesione e vita al corpo ecclesiale.

In secondo luogo, e paradossalmente, lo Spirito è pure fonte di disparità nella chiesa; e questo a livello di ministeri. «C'è varietà di doni, ma un solo Spirito; ed a ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per l'utilità comune; ma tutte queste cose le opera il medesimo e identico Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole» (ICor 12,4.7.11; e nei vv. 8-10 l'apostolo enumera otto carismi diversi, riconducendoli tutti all'unica origine pneumatica). Sulla constatazione di una molteplicità di funzioni ministeriali (non tutte programmate!), Paolo opera tre considerazioni diverse.

a. Lo Spirito in persona è il vero responsabile della pluralità carismatica (e in ib. 12,28 essa comprende anche "i doni del governo" della comunità); quindi, tutt'altro che demonizzare il fatto, egli lo nobilita al massimo grado, attribuendo al *Pneùma* una capacità quanto mai variegata di intervenire sul tessuto ecclesiale, come gli uomini da soli non saprebbero fare con tanta fantasia (cf. lTs 5,19!); questo supremo principio, che agisce "come vuole", è ciò che dovrebbe confessare anche un estraneo, «proclamando che veramente Dio è in voi» (ib. 14,25).

Ancora una volta Paolo insiste che la potenza carismatica dello Spirito raggiunge "ciascun" battezzato (cf. 12,7.11; vedi anche Ef 4,7), come a dire che il cristiano, chiunque egli sia, dimostra la propria maturità anche dal fatto che sa svolgere un ruolo nella chiesa, assumendosi le sue responsabilità di investito dallo Spirito; questi non è destinato a restare soltanto "nei cuori", ma ad esplicarsi su un piano comunitario pubblico.

Una tale "manifestazione dello Spirito", qualunque fisionomia essa assuma concretamente, va orientata "per l'utilità comune"; nessun pneumatico (cf. ICor 2,10-15) può arrogarsi il diritto di lacerare il corpo di Cristo che è la chiesa; al contrario, lo Spirito è dato per la *oikodomé,* cioè per la costruzione e la crescita della comunità (cf. ib. 14,3.4.5.12); addirittura in 2Cor 3,6.8 l'apostolo parla di una *diakonia pneùmatos,* cioè di un ministero dello Spirito che consiste nel "servire lo Spirito" alla comunità cristiana da parte dell'apostolo, come elemento vivificante (cf. K. Prumm).

6. SPIRITO E SPERANZA - Se il *Pneùma* qualifica già l'oggi del cristiano e della chiesa, esso è anche il fattore che tiene aperta la porta sul futuro escatologico, del quale costituisce nel contempo un'anticipazione e una garanzia. Ci sono due concetti paolini che vanno in questo senso: *aparché* = "primizia" (cf. Rm 8,23: «Abbiamo il primo dono dello Spirito... in attesa dell'adozione a figli, del riscatto del nostro corpo; fummo infatti salvati nella speranza») e *arrabón* = "caparra" (cf. 2Cor 1,22: «Ci ha dato il sigillo e la caparra dello Spirito nei nostri cuori»; vedi anche ib. 5,5; Ef 1,14: «anticipo della nostra eredità»). Entrambi dicono che proprio lo Spirito costituisce il comune denominatore della vita cristiana presente e di quella futura; esso rappresenta la continuità qualitativa fra i due momenti. «È Dio che ci ha fatti per questo e ci ha dato la caparra dello Spirito» (2Cor 5,5). Il suo ruolo non si limita ad una dimensione interiore. Il *Pneùma* (come già in Ez 37) investe anche la corporeità dell'uomo: «Se lo Spirito di colui che risuscitò Gesù da morte abita in voi, colui che risuscitò da morte Cristo darà la vita anche ai vostri corpi mortali, in forza dello Sfoirito che abita in voi» (Rm). E come se esso costituisse una forza tale da traboccare e riversarsi fuori dalla semplice interiorità, così da coinvolgere pure i "vostri corpi mortali" in un destino di promozione escatologica, cioè di vita definitiva e totale.

Quanto alla modalità del fenomeno, l'apostolo si esprime in termini misteriosi ma quanto mai originali: «Si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale... Non vi fu prima il corpo spirituale, ma il naturale, poi lo spirituale» (ICor 15,44.46). Il *sòma pneumatikón,* pur sembrando una locuzione contraddittoria, esprime insieme due idee: da una parte, anche nel futuro escatologico all'uomo non viene sottratta la sua somaticità, e dunque non solo l'anima ma anche il corpo ha un futuro; d'altra parte, esso subirà una trasformazione tale che passerà dallo squallore allo splendore (cf. ib. 15,43). Di questa metamorfosi è causa appunto il *Pneùma*..

Sapienza 1526

T

TEMPO

IL VOCABOLARIO - L'indagine filologica si presenta ricca di piste di approfondimento; tanto più che i libri biblici appartengono a periodi differenti della storia e degli influssi culturali di Israele. Si pensi ai contatti fra il mondo israelitico e quello cananaico; oppure alle possibili ed effettive relazioni di dipendenza degli scritti ebraici dalla letteratura e dal pensiero mesopotamici, egiziani, ellenistici e di altre aree culturali.

Tuttavia va anche subito affermato che la concezione ebraica del tempo, pur con le inevitabili dipendenze e arricchimenti rispetto alle culture circostanti, ha una sua storia autonoma e originale di senso e di messaggio teologico.

Documentano utilmente questa vicenda semantica della categoria biblica del tempo gli articoli dedicati a questa voce, e a quelle della sua area, nei *lessici* sia dell'AT che del NT ("Bibl.). Attraverso di essi è possibile essere informati pure delle probabili connessioni con le culture extrabibliche e delle ulteriori varianti di interpretazione del nostro tema, presenti nelle traduzioni ufficiali dell'AT in aramaico (*Targum*) e in greco (Settanta), durante il tempo costitutivo della rivelazione.

LA PROSPETTIVA DEL PRESENTE ARTICOLO - La scelta di campo, che viene proposta attraverso questo contributo, non è nell'ambito strettamente filologico, pur costituendo quest'ultimo un indispensabile punto di partenza e di riferimento. Si pensa piuttosto di cogliere dagli scritti biblici il pensiero e il messaggio teologico circa il tempo, così come Israele e la primitiva comunità cristiana lo hanno vissuto ed espresso. Sembra inoltre assai utile alla penetrazione della teologia biblica circa il tempo distinguere e ascoltare separatamente alcuni autori nel contesto culturale e teologale che è stato loro proprio. Si evitano così sistematizzazioni arbitrarie di un messaggio così ricco, che ha avuto, in tempi e uomini differenti, esperienze e interpretazioni tutte proprie e originali.

Non è compito (diretto) del presente contributo andar oltre nella penetrazione e nella guida verso il tema biblico e cristiano del tempo. Ma non gli è estraneo far intravedere che i testi scritturali, da cui trae origine e fondamento la teologia biblica proposta, restano ancora nel popolo di Dio fonte e appello verso una esperienza e un'espressione che permangono originali e sempre nuove: a condizione che subentri l'ascolto all'indagine; o meglio quando, attraverso le acquisizioni dell'indagine e della formulazione teologica, si trovino migliori disponibilità ad ascoltare ulteriormente il Dio che parla ancora del suo tempo in connessione con quello dell'uomo e degli uomini. Esistono tuttavia aree in cui le differenti famiglie o gruppi di vocaboli esprimono una prevalenza di significato, dando così origine quasi a capitoli distinti dell'esperienza ebraico-cristiana e della rivelazione divina intorno alla dimensione tempo.

1. LO SPAZIO TEMPORALE DELL'UOMO E DEL COSMO, SCANDITO E DEFINITO DAI RITMI DELLA NATURA CREATA.

- Si tratta di quelle unità differenti del tempo astronomico, che da sempre sono in uso presso tutti i popoli, anche se con criteri differenti di calcolo. Nell'interesse culturale e religioso ebraico e cristiano, qual è registrato nella Bibbia, non tutti questi spazi di tempo astronomico hanno la stessa rilevanza. Ciò che qui preme evidenziare è che tutti vengono congiunti all'esperienza di fede.

Le dimensioni di tempo più consistenti - Oltre che unità dell'esistenza dell'uomo e dell'universo, esse rappresentano pure "tempi di Dio" e della

relazione dell'uomo con lui. Ci si riferisce espressamente a:
1) *L'anno:* è lo spazio in cui Israele (ma pure il cristianesimo) vive e rievoca in un crescendo continuo gli incontri con Dio che salva e si manifesta. Di anno in anno il popolo di Dio celebra in novità continua e progressiva non secondo la "ciclicità" della natura e della mitologia le sorprese della storia di salvezza, verso un tempo finale che riassumerà il suo cammino attraverso la storia. Di qui l'importanza del calendario religioso annuale e giubilare, con le sue soste davanti al Signore: e ciò appare fin dalle più lontane teologie ebraiche del tempo (cf. Es 34,23s; Dt 11; 16,1-17; Lv 23,4-44).
2) Il *mese* e la *settimana*: unità temporali meno importanti, proporzionatamente alle altre, nella cultura e nella teologia ebraica. Si vedano però: la festa della luna nuova (cf. Nm 28,15); le settimane di festività per pasqua (cf. Lv 23,6-8), capanne (cf. Lv 23,34-36), ecc. Sarà ripreso più avanti il tema del sabato (IV, 1).
Il giorno - È questa una misura di tempo assai ricorrente nell'AT (si riscontrano più di 2300 usi del vocabolo). Il riferimento è allo spazio astronomico di 24 ore, comprendente il periodo della luce (dall'alba al tramonto) e quello delle tenebre (dalla sera al mattino). L'inizio della giornata per il mondo ebraico (almeno dopo l'esilio babilonico) è alla sera. Si veda infatti lo stesso inizio delle festività e del sabato: un uso che poi è stato accolto anche nella liturgia cristiana. A partire idealmente dall'interpretazione sacerdotale dei singoli giorni della settimana creazionale (cf. Gen 1), la Bibbia dispone che pure Israele inizi la sera precedente i suoi tempi per Dio (cf. Es 12, 18; Lv 23,32). Un'allusione alla fine del riposo sabatico, dopo il tramonto del sole, è riscontrabile dall'inizio delle guarigioni di Gesù a Cafarnao, nella rievocazione della sua "giornata" in quella città (cf. Me 1,32-35). Ma nel suo abbondantissimo uso del temine "giorno" la Bibbia dedica un notevole numero di testi alla trascrizione simbolica e teologica di questa dimensione del tempo, riferendosi soprattutto agli interventi decisivi di Dio dentro ai giorni degli uomini. Così sono da esaminare le formule (la cui storia di significati sarebbe assai densa): "alla fine dei giorni" (cf. Is 2,2; Ger 23,20); "verranno giorni" (cf. Am 4,2; 8,11; 9,13; Ger 31,27.31.38); "il giorno di Jhwh" (cf. Am 5,18ss; Is 2,12-17; 13,6-13; Sof 1,14-18).
L'ora - È la ripartizione più piccola del tempo astronomico ebraico: unità di tempo inferiore a quella del giorno e più determinata di esso, almeno nell'uso comune. Si veda per esempio la formula: "domani (fra un anno) a questa stessa ora" (cf. Es 9,18; Gs 11,6; IRe 19,2), che generalmente esprime l'onnipotenza divina quando s'impegna con gli uomini, in maniera puntuale e straordinaria. "Ora" può significare in certi casi anche lo spazio preciso di 60 minuti; come in alcuni testi evangelici, quali: Mt 20,1-16 (parabola degli operai della vigna, assunti a tutte le ore); Me 14,37 («Simone, non hai avuto la forza di vegliare una sola ora?»); Gv 11,9 («Non sono dodici le ore del giorno?»); ecc. Un ben noto uso metaforico del termine "ora" si trova nei vangeli (special- mente in Giovanni) a proposito della passione di Gesù: la sua ora! Quella disposta dal Padre, quella in cui trionfano provvisoriamente le tenebre, quella che Gesù ha atteso in conformità alla volontà del Padre suo (cf. Le 22,53; Gv 7,30; 8,20; 12,27s; 13,1; 17,1).
2. IL TEMPO DELLE VICENDE UMANE
Il vocabolo greco che non ha nella lingua ebraica un termine unico corrispondente da richiamare qui è quello di *chrónos*. È già presente nei LXX (un centinaio di volte) e poi nell'NT (per altre 54 volte). La varietà delle applicazioni è notevole, ma alcune costanti antropologiche e teologiche aiutano a fissare un'area di significati al termine e un capitolo della concezione del tempo nel mondo biblico. Possiamo sintetizzare la tematica prevalente espressa da *chrónos* nei punti seguenti:
a. C'è un tempo dell'uomo e della sua vicenda storica. Le formule (fondate dall'uso nei LXX del nostro termine greco) sono del tipo di: "tempi [giorni, in

ebraico] di Noè" (Is 54,9); "tempi di Abramo" (Gen 26,1.15).
b. Nel NT troviamo: «Tutto il tempo in cui dimorò il Signore fra noi» (At 1,21); «la moglie per tutto il tempo in cui vive il marito» (ICor 7,39); «per tutto il tempo in cui l'erede è minorenne» (Gal 4,1); «tempo del vostro passaggio sulla terra» (lPt 1,17); «tempo per ravvedersi» (Ap 2,21).
c. Ma nel tempo degli uomini si è inserito quello di Cristo! La sua comparsa ha portato a "pienezza il tempo" (degli uomini: Gal 4,4). La sua presenza è stata per i discepoli quella dello sposo messianico (cf. Me 2,18ss). L'evento e il tempo (storico) di Cristo hanno distinto nei tempi degli uomini quello passato nell'ignoranza e nel peccato da quello che rimane, dopo di lui, per la salvezza della storia umana (cf. At 17,30; lPt 1,20; 4,1-3). Ed egli ritornerà nel «tempo della restaurazione di tutte le cose» (At 3,21).

IL TEMPO COME MOMENTO PREGNANTE E OCCASIONE PROPIZIA DI ESSERE RAGGIUNTI DA DIO CHE SALVA - Accanto ad usi generici quanto al significato, due vocaboli uno ebraico (*et)* e uno greco (*kairós)* offrono come prevalente un'area di riferimenti espressivi: dentro al tempo lineare degli uomini si inserisce (per iniziativa divina) un tempo di Dio e della sua azione salvifica. Il tema richiederebbe un prolungato e diligente esame testuale delle ricorrenze secondo i differenti scritti e le teologie dell'AT e del NT. In ogni caso, i due termini indicati non ricorrono mai, in nessun autore biblico, talmente fissi nel senso da non avere per paralleli altri usi e applicazioni. Si può solo parlare di una marcata e significativa tendenza (da verificare ogni volta nei singoli testi e contesti).

Nell'AT - Il termine *'et* ricorre 296 volte. Ad esso corrisponde come avverbio il suo derivato *'atta* (adesso) per circa 260 volte. Il significato prevalente è quello di tempo puntuale, determinato, giusto. Accanto agli usi profetici, che accostano il nostro termine a quello di "giorno del Signore" (cf. Ger 3,17; 4,11; 8,1; Dn, va qui ricordata la dimensione sapienziale e teologica congiunta spesso al vocabolo *'et* quando vien fatto esprimere il "tempo giusto", quello dell'incontro con Dio. Si vedano i testi celebri di Is 28,23-29; Ger 8,7; Ez 16,8 e, fra tutti, la grande riflessione di Qo 3.

Nel NT - Il termine *kairós* si incontra circa 85 volte negli scritti neotestamentari. Ma non sono poco importanti le espressioni avverbiali corrispondenti: *arti* (adesso) per 36 volte; *euthys, euthéós* (subito) per 87 volte; e soprattutto *nyn* (ora) per circa 150 volte.

Accanto ad usi del termine *kairós* indicanti genericamente un tempo più o meno lungo, e considerato dalla parte degli uomini soprattutto (cf. Mc 10,30; Lc 21,24; Rm 8,18; Ef, sono ben presenti testi che alludono (attraverso il nostro termine) all'area teologica del tempo di Dio dentro a quello umano:

1) Con l'avvento di Cristo ha inizio un tempo particolare di azione salvifica divina. Ad essa occorre convertirsi, riconoscendo tale *kairós* di appello e conformando la vita agli interventi e ai ritmi del tempo di Dio: Lc 19,44 (Israele non ha riconosciuto il momento provvidenziale della "visita di Dio"); Mc l,14s (il tempo di Dio è al suo pieno adempimento); Lc 12,54ss (occorre «giudicare ciò che è giusto», cercando di capire questo tempo provvidenziale); Rm 13,8ss; 2Cor 6,ls; Gal 6,10; Ef 5,16; Col 4,5.

2) Rispetto ai tempi passati di ricerca e di attesa, questo tempo di salvezza è presente, ora *(nyn):* Rm 3,21; 16,25ss; Ef 3,8ss; Col 1,26; lPt 1, lOss.

3) Il tempo provvidenziale presente si apre sulla prospettiva del futuro; ma non senza una tensione e una rottura con le esperienze umane che lo caratterizzano: Lc 6,20-26; 12,49-53; Gv 16,21-24; ICor 13,12; 2Ts 2,6ss; lPt 1,3-9.

LA DIMENSIONE TEMPORALE DELLA VITA UMANA COINVOLTA DAL TEMPO DI DIO

- Un'altra famiglia di vocaboli ebraici *(ólam)* e greci *(aiòn),* con i loro derivati e sinonimi, porta a considerare una nuova area culturale e teologica della Bibbia circa la categoria tempo. Un dettagliato esame dei due vocaboli

fondamentali, attraverso gli usi che se ne fanno in periodi e autori biblici successivi (e nella traduzione, così importante per la ricerca del senso dell'AT, dei LXX), metterebbe in luce una vasta gamma di significati letterari, e conseguentemente tematici, assegnati ai nostri due termini. Ed è appunto a partire da simili indagini che è possibile fissare una prevalenza di senso, attribuito da coloro che utilizzano nell'AT e nel NT *ólam* e *aiòn:* questi termini non dicono tanto "eternità" (in senso astratto e disgiunto dal tempo degli uomini), quanto piuttosto una dimensione temporale, connessa con resistenza umana, ma che la trascende, andando oltre ad essa verso il passato o verso il futuro; e ciò per un coinvolgimento più o meno diretto con il tempo di Dio. Precisiamone alcuni elementi.

Nell'AT - Il vocabolo *ólam* ricorre complessivamente circa 460 volte negli scritti dell'AT, mentre il corrispondente *aiòn* nei LXX è presente 450 volte (e 160 il suo aggettivo derivato *aiónios).* Il riferimento letterario e culturale, che sembra essere più antico, è quello di spazio della vita umana o delle "generazioni" umane (cf. ISam 1,22; 27,12; Sai 18,51). Precisando ulteriormente:

1) *'Ólam* è spesso usato con le preposizioni che indicano un tempo verso il passato, oppure verso il futuro, quasi si dicesse: da tempo lontano (= dall'eterno, oltre le generazioni umane) verso un tempo lontano (= all'eterno, dopo le attuali generazioni umane). Assai cariche di senso sono le dossologie a Dio, espresse nel modo indicato sopra: da sempre (oltre questi tempi) e per sempre (dopo questi tempi). Si vedano: lCr 16,36; Dn 2,20; Sal 41,14; 90,2; 102,25-29; 106,48.

2) In formule che esprimono il tentativo religioso umano di dire il tempo di Dio, a partire dall'esperienza umana, troviamo nell'AT l'intensivo *leòlam waed* (letteralmente: al di là dei tempi e dei momenti degli uomini): Es 15,18; Mi 4,5; Sal 9,6; 10,16; 45,18; 145,1.2.21.

3) Non va poi trascurata qui la densissima formula di fede fondata sull'annuncio di Es 34,5-8 e su una lunga esperienza teologale espressa da *le'ólam hasdó* (letteralmente: al di là dei tempi umani è la sua misericordia): lCr 16,34.41; 2Cr 7,1-6; Sal 100,5; 106,1; 107,1; 118,1-4.29; e tra tutti il Sal 136! È in questo orizzonte teologicamente pregnante che risalta il confronto fra tempo breve dell'uomo e tempo di Dio. Rispetto alla celerità da tutti percepita e talvolta in modo drammatico (cf. Sal 88) dell'esistenza umana (cf. Sal 90), risaltano i "tempi lunghi" di Dio. Essi però sono colti dal credente come segno e occasione di incontro con la pazienza misericordiosa del Dio che attende per salvare l'uomo (cf. Sal 86; 103; Sir 18,7 = 18).

Nel NT - Dall'AT giunge alla chiesa apostolica una teologia del tempo (di accento "ebraico" più che filosofico-greco o di influsso persiano): oltre le generazioni umane c'è un prolungarsi del tempo, ma non di significato generico e astratto; si tratta della continuità indefinita del rapporto concreto e reciproco fra il Dio vivente e l'uomo che è fedele a lui.

Assieme a questa concezione fondamentale, il termine *aiòn* (oltre 100 ricorrenze nel NT e altre 70 per il suo derivato *aiónios*) sembra trarre dall'apocalittica tardo-giudaica un'altra dimensione spazio-temporale (eone-cosmo): Mc 4,19; ICor 2,6; Eb 1,2; 11,3: l'eone-secolo-mondo attuale, o futuro. Assai spesso poi *aiòn* ricorre, come già nell'AT, in uso preposizionale: da tempi lontani (cf. Lc 1,70; At 3,21; 15,8) verso tempi lontani (quest'ultima espressione è presente una trentina di volte nel NT: (cf. Mt 21,19; Mc 3,29; Lc 1,55; Gv 13,8; Eb). Ma più interessante è l'uso nominale che di *aiòn* si fa nel NT. Precisandone alcuni capitoli:

1) Alcuni scritti del NT (soprattutto Paolo e i sinottici; mai Giovanni) distinguono l'eone presente da quello futuro: quasi due periodi storici, o due mondi successivi probabilmente sotto l'influsso dell'apocalittica del giudaismo (cf. Me 4,19; Mt 12,32; 13,36-43; ICor 1,20; 2,6; 3,19). In tal senso il primo evangelista parla della "fine dell'eone mondo" (Mt 24,3; 28,20). Nessun dualismo teologico corrisponde alla distinzione dei due "eoni" (tempi-mondi):

i

Satana insidia il presente tempo, ma Dio in Cristo lo ha redento; e la nuova creazione è già iniziata (cf. Gal 1,4; 4,4). *2)* Pertanto la "vita eterna" è quella dell'eone" futuro (cf. Rm 2,7; 6,22-23; Gal 6,8; Mt 25,36. Giovanni però precisa: questa vita eterna (definitiva dopo l'eone presente) è già attuale, né la morte l'arresterà più: Gv 3,15s; 5,24; 17,3 (cf. ll,25s).

III - L'ESPERIENZA E L'ESPRESSIONE DI FEDE DEL POPOLO DI DIO CIRCA IL TEMPO

Il popolo ebraico-cristiano, che vede nella Bibbia la storia delle sue esperienze di fondazione (oltre che la testimonianza ufficiale della parola del suo Dio), ha alle sue spalle una lunga vicenda di approfondimenti e di espressioni della dimensione temporale.

ALCUNE OSSERVAZIONI PRELIMINARI - Più che una trattazione sistematica, filosofica o teologica, il libro sacro del popolo di Dio è una fonte di indicazioni e proposte molteplici che tendono a far cogliere e vivere la categoria tempo. Dipende molto, per chi voglia recepire il messaggio, dal livello di indagine e di ascolto del testo a cui ci si arresta e di cui ci si accontenta: già a quota filologico-semantica si incontrano numerosi orientamenti circa il senso culturale e religioso del tempo.

Non poco interessante poi, in una simile ricerca, potrebbe risultare l'esame grammaticale e sintattico dell'uso dei tempi verbali per esprimere il tempo passato, quello presente e quello futuro. A partire dalle possibilità delle due lingue usate l'ebraico e il greco gli autori sacri ricorrono a volte a delicate precisazioni letterarie e teologiche per meglio rendere il senso misterioso del rapporto fra tempo degli uomini e tempo di Dio. Singolarmente interessante, per esempio, risulterebbe l'esame di certi scritti del NT (in particolare quelli di Giovanni).

Un livello ulteriore dell'indagine e dell'ascolto del messaggio biblico circa il tempo potrebbe essere raggiunto attraverso la rassegna delle varie teologie su questo tema: secondo gli autori o le scuole degli scritti biblici.

A semplice scopo orientativo, per questo ambito della ricerca, si vedano due capitoli del Pentateuco (la *Tórah* degli ebrei) intorno al nostro argomento:

a. L'inizio del tempo degli uomini viene presentato dagli autori delle primissime pagine della Bibbia congiunto al tempo di Dio: «Nel giorno in cui Jhwh Dio fece la terra e il cielo» (Gen 2,4b = J); «Nel principio Dio creò il cielo e la terra» (Gen 1,1 = P). Cosi dal giorno di Dio (J) o dalla sua settimana (P) trae origine e forma il tempo degli uomini. E i due teologi noteranno spesso con scrupolo le coincidenze di tempi fra l'operare divino e quello umano (cf. Gen 8,20ss = J; 22 = P; ecc.).

b. Passato e presente nell'"oggi" del Dt: nel poderoso bilancio teologico della storia del popolo di Dio, fatto dalla scuola deuteronomistica, una nota centrale riguarda ancora la concezione del tempo: le prescrizioni e gli orientamenti, dati ai padri sul Sinai, sono proposti *oggi* ancora a Israele (cf. Dt 5; 7,11). L'attualizzazione non è fittizia, per almeno due motivi: perché Dio parla al suo popolo in un eterno presente; perché il *noi* del popolo di Dio lo lega in continuità di generazioni al suo passato (e al suo futuro). Quest'ultimo dato culturale e teologico è assai singolare e significativo: le vicende di Israele nella storia sia nel bene che nel male sono in un crescendo di continuità, che diventa insieme la sua ricchezza e la sua responsabilità. E il "far memoria" è uno sperimentare l'appartenenza alla storia (che poi è "storia della salvezza" di Dio): fatto spirituale più importante che non l'appartenenza allo spazio territoriale. Si vedano i vari "noi eravamo" delle confessioni di fede deuteronomistiche (Dt 6,21-24; 26,5b-10a; e le formule del memoriale nel rito della Pasqua ebraica).

STORIA DELLA SALVEZZA E STORIA DEL MONDO - L'esperienza religiosa, vissuta dal popolo di Dio e testimoniata negli scritti dell'AT e del NT, si esprime in una concezione tutta propria rispetto a quella delle culture contemporanee di Israele relativamente alla storia.

a. *Due esperienze fondamentali e due corrispondenti espressioni di fede* - C'è

una profonda connessione, per Israele, tra l'interpretazione della sua storia e lo sguardo di fede in Jhwh:

1) L'evento dell'uscita dall'Egitto è in Israele il ricordo di un appuntamento con Dio nel tempo: «Jhwh ci ha fatti uscire con mano potente e braccio teso» (Dt 6,22s; 26,8; cf. Es 15,1). La successiva alleanza sinaitica non è stata che la seconda parte di un'unica esperienza storica (cf. Es 19,3-6). Le formulazioni teologiche dell'evento si moltiplicheranno nel tempo successivo; ma ciò non è dovuto soltanto ad elucubrazioni letterarie sull'evento passato, bensì alla connessione di quello con nuove esperienze di liberazione-alleanza. Queste ultime richiedevano di essere dette e spingevano ad una duplice chiarezza di fede da esprimere: il volto divino è quello di Jhwh che libera e salva (perché è sposo, padre, "redentore per motivo di legame parentale", ossia *goel*); la storia di Israele è una catena di liberazioni (salvezze) e alleanze con Jhwh. Si veda per tutto questo ancora la teologia della storia nella tradizione deuteronomistica.

2) Un'altra esperienza storico-religiosa segna la fede e la sua espressione nel popolo di Dio: quella fondata in Jhwh che guida il suo popolo; entra in guerra e combatte contro chi opprime Israele (le "guerre di Jhwh", cf. Dt 20); dona a quest'ultimo la terra di Canaan, perché lui solo è (e resta) Signore di tutta la terra (cf. Es 19,5; Dt 10,14s); chiede infine al popolo, che egli ha scelto come suo ed esclusivo, di servirlo e riconoscerlo quale unico Signore e re (cf. Dt 7,1-10; 10,12-22). È difficile fissare l'evento originario da cui partì tale esperienza e professione di fede. La tradizione deuteronomistica fa risalire questa teologia al tempo della conquista, ossia dei "giudici" (cf. Gdc 5; 6-8; ISam 8).

La storia è dunque per l'antico popolo di Dio teatro delle liberazioni-alleanze da parte di Jhwh e ambito in cui egli si manifesta come Signore e re dell'universo.

L'espressione teologica di questa duplice esperienza storica della fede ha in Israele almeno due sedi distinte e complementari: il culto (santuari, feste, formule di *credo*) e i profeti. È appunto dentro agli scritti di questi ultimi che viene espresso il senso degli eventi storici e si tentano sempre più adeguate "teologie" di essi: nella linea della liberazione-alleanza (cf. Os, Ger), o nella linea della signoria-regalità divina (cf. Am, Is, Mi). Sono ancora i profeti ad estendere il senso di storia di salvezza a dimensioni universali, con i loro "oracoli sui popoli" (così: Am 1-2; Is 23; Ger 46-51; Ez 25-33; Giona; ecc.).

Il senso nuovo della storia secondo il NT - Gli inni e le prime professioni di fede cristiane dichiarano Gesù centro e senso ultimo della storia umana (cf. lTm 3,16; Rm l,3s; Gv 1,1-18). Il tempo di Dio raggiunge il suo senso pieno e salvifico con la venuta di Gesù di Nazareth: la sua presenza nella storia riassume passato e futuro e diviene rivelazione del volto misterioso di Dio (cf. Eb 13,8; Ap 1,17s). Di tale novità e centralità di Cristo Signore nella storia il NT dice:

1*)* Era già questo il piano divino, che i profeti adombravano nei loro oracoli e che Dio andava preparando: così lo stesso Risorto ai discepoli (cf. Lc 24,25ss.44-47) e poi le teologie apostoliche (cf. lPt l.lOss; Rm 1,2; 11,25; Ef 3,8-12).

2) Quella di Cristo è l'ora decisiva per appartenere alla storia della salvezza: Luca sottolinea tale annuncio con i suoi "oggi" dell'incontro con Cristo (cf. Lc 2,11; 19,41-44), ma il tema ricorre puntuale e solenne in quasi tutti gli scrittori ispirati del NT (cf. 2Cor 6,2: Rm 3,21; Eb 3,7; Gv 4,23). Liberazione/Libertà; Redenzione.

La fine del tempo - La signoria di Dio (e quella di Cristo) nella storia va verso un tempo finale, in cui l'ordine del "per primo" divino sarà pieno e definitivo. È il grande capitolo della "escatologia" biblica. La serie delle liberazioni (salvezze) parziali progredisce verso quella che sarà la riassuntiva delle precedenti. Così pure le forme temporanee e limitate della regalità divina sugli uomini e sul cosmo tendono verso una totale presenza divina, «quando Dio sarà tutto in tutti» (ICor 15,28):

1) Già fin dall'AT la profezia sulla storia era stata spinta verso dimensioni

apocalittiche circa il "giorno del Signore" (cf. Am 5,18; Is 2,6-22) e verso una soluzione finale della storia presente (cf. Ez 38-39).

2) Con la venuta e il messaggio di Gesù si fa più precisa la distinzione fra il tempo presente, che è già di salvezza iniziata e di "regno di Dio" in atto (cf. Mc l,14s), e la fine di esso (cf. Me 13,7; ICor 15,24).

3) Quel "giorno del Signore", conclusivo della storia umana, non sarà altro che il "giorno di Cristo Gesù" (Fil 1,6.10), quando egli tornerà glorioso, dopo aver patito molto ed essere stato rifiutato dagli uomini (cf. Lc 17,20-33). Occorre perciò vivere in attesa di esso, ben disposti e vigilanti (cf. Mt 24,32-25,30; lTm 6,13-16).

L'ESISTENZA DELL'UOMO - Se i profeti considerano prevalentemente la storia di Israele e dell'umanità, l'attenzione principale degli scritti sapienziali è sull'uomo davanti a Dio.

La fonte della vita - Nella fede del popolo di Dio, quale risulta registrata nella Bibbia, origine della vita è Dio: lui solo è il vivente e «colui che vivifica» l'universo e l'uomo! Numerose sono le espressioni in cui si dichiara che Jhwh è un Dio vivo, in polemica con il culto verso gli idoli. Si vedano soprattutto gli scritti post-esilici: Is 40,12-31; Dn 6 e 14. Ma pure in testi precedenti ricorre questa ferma professione di fede (cf. IRe 18,24.39; Ger 4,ls; 22,24; Ez 5,11; 14,16.18.20). È Jhwh pertanto che dona la vita all'uomo, anzi che ne ha tessuto e costruito il corpo con le sue membra varie, infondendovi l'alito vitale: Gb 10,3.8-12; Sal 139,16; 119,73. E per l'israelita, come ripetutamente annuncia il Deuteronomio, è ormai nella *tórah* la fonte di vita: colui che metterà in pratica i precetti del Signore vivrà a lungo e sarà felice e benedetto da Dio: Dt 4,40; 6,1 ss; 11,8s; 30,15-20.

La morte - Una lunga serie di testi e temi biblici riguardano la fine dell'esistenza umana sulla terra. Si tratta anzitutto della drammaticità di un'esistenza che si conclude, mentre la vita viene colta effettivamente come un bene e un valore. C'è poi l'anticipo doloroso della morte, che è la malattia, con il progressivo affievolirsi della vita e delle relazioni con gli altri viventi. E quest'ultima esperienza si fa tanto più amara, quando al diradarsi delle presenze accanto al malato e al vecchio si accompagnano giudizi di irrecuperabilità alla vita e, ancora peggio, di connessione fra malattia e peccato commesso. Un ulteriore elemento nient'affatto secondario per l'uomo della Bibbia è la considerazione che la morte fa parte di una storia con Dio, dal quale si è pure ricevuta la vita. Che senso hanno dunque la malattia e la morte?

Le pagine bibliche più significative, e che maggiormente spingono nella ricerca di senso sul mistero della vita che si spegne, sono da cercare fra gli scritti sapienziali e nei Salmi.

Giobbe ha come tema il perché del dolore e della malattia (e, quindi, dell'esistenza umana): e il dialogo del protagonista (non ebreo) con gli amici, che riportano le soluzioni teologiche circolanti in Israele, sottolinea che solo Dio, autore della vita, può anche spiegarne il senso e il destino. Ma si vedano pure altre pagine sapienziali (cf. Qo 9,1-10; Sir 10,10; 14,17; 41,1-4) e dei Salmi (cf. Sal 22; 39; 88; 90).

Oltre la morte - Anche a questo riguardo la ricerca di senso e di messaggio che traspare dalla Bibbia è assai lunga. In generale si può dire che lo sguardo sull'oltretomba si è illuminato per Israele a misura che la sua scoperta di Dio si faceva maggiormente penetrante. Le espressioni più antiche di tale esplorazione sull'aldilà sembrano dipendere parzialmente da altre culture del tempo: oltre la morte è prevista un'esistenza minore, di tristezza e monotonia, che farà rimpiangere la prima parte della vita (cf. Is 14,9-21; Ez 31,14-18; 32; Gb 3,13-19; Sal 88,1 lss).

Ma bisogna rinunciare ad una fissazione precisa delle progressive scoperte dell'aldilà biblico. In testi pure molto antichi (o almeno contemporanei a quelli sopra richiamati) si parla di un'esistenza futura con Dio, non meglio definita, riservata all'uomo che è fedele a lui; Dio infatti lo "assume" *{laqah)* con sé!

Almeno quattro volte si registra o annuncia questa conclusione della vita terrena: Gen 5,24 (di Enoch); 2Re 2,3.5 (di Elia); Sal 49,16; 73,24 (di colui che resta fedele nella prova). Verso la fine dell'AT, poi, si moltiplicano gli accenni ad una vita con Dio oltre quella terrena. Il linguaggio usato per esprimerla non è ben preciso ancora, ma assieme al sì del *credo* in questa seconda parte dell'esistenza, Israele ricorre pure ad un linguaggio teologico (al quale non sembra estraneo l'influsso dell'ellenismo). Si vedano: Is 26,19; Os 2,2; Sap 3; 2Mac 7; Dn 12,2; ecc. Sarà Gesù a portare senso pieno al mistero dell'aldilà umano, con il suo insegnamento (cf. Mc 12,18-27) e con la sua morte e risurrezione (cf. ICor 15; 2Cor 4,13-5,10; Fil 1,23; 3,7-11) [Vita III; Retribuzione; Risurrezione; Apocalittica IV, 3],

IL CRISTIANO NEL TEMPO –

Alla luce della più piena parola di Dio circa il tempo, che il cristiano riconosce nell'evento Gesù e ascolta dal suo messaggio, l'esistenza attuale è in questo mondo *(eone),* ma non appartiene ad esso. Anzi, dopo che si è conosciuta e sperimentata la sapienza del vangelo che è poi quella della croce di Cristo occorre evitare l'illusione di farsi una sapienza in questo mondo (ICor 3,18ss). Di qui una certa distanza dal presente *eone,* suggerita a più riprese dagli scritti apostolici: occorre resistere alla tentazione di conformarsi al modello di vita e alla mentalità del tempo attuale (Rm 12,2). E il motivo di tale inserimento con riserva dentro a quest'ultimo viene dal fatto che il Salvatore nostro Gesù Cristo ha rivelato il tempo futuro ed ha indicato la via per raggiungerlo, anzi per viverne già fin d'ora le esigenze (Tt 2,11-14).

Tre ulteriori precisazioni della predicazione apostolica vanno sottolineate, per comprendere il progetto dell'esistenza cristiana nel tempo attuale:

a. L'essere venuto a conoscenza del futuro, e l'averne sperimentato i valori e l'equilibrio più profondo, non deve rendere il discepolo di Gesù assente dalla storia umana a cui pure appartiene. Ci sono delle "buone opere" da compiere, mentre si è viventi in questo tempo (cf. Tt). Occorre "approfittare" del *kairós* presente, cioè di quelle "visite" di Dio e di quelle sue sorprese di salvezza, che fanno della storia degli uomini una preparazione del tempo finale (cf. Col 4,5; Ef 5,16). Dentro a questo "tempo breve" (anzi, "abbreviato", o "contratto": cf. ICor 7,29) della esistenza creaturale, il credente viene invitato alla disciplina del distacco e della provvisorietà (cf. ICor 7,29-31). Si tratta però anche di un tempo provvidenziale e "favorevole", in cui Dio accorda salvezza (cf. 2Cor 6,1-2).

b. Inoltre, se la vita presente fa sentire al cristiano tutta la sua precarietà che si ripercuote anche nelle fragilità fisiche e morali ("la vita secondo la carne", ossia secondo criteri umani e caduchi) già l'azione dello Spirito di Dio sull'uomo "giustificato" crea momenti e vibrazioni di un ordine più armonico e definitivo, che anticipa fin d'ora la condizione futura e genera la *speranza* e assieme ad essa una certa riconciliazione con l'esistenza presente. Tutto ciò invece manca nei non ancora credenti, i quali perciò chiedono senso e fiducia a coloro che possiedono le "primizie dello Spirito" (cf. Rm 8,18-30).

c. È questo dunque un tempo di speranza, di equilibrio fra "vita secondo la carne" e "vita secondo lo spirito" (al cui discernimento sono offerti dall'Apostolo precisi criteri di valutazione: cf. Gal 5,16-26; Rm 8,5-17); ma è pure un tempo di vigilanza e di fedeltà tenace (*hypomone*), di attesa e di sobrietà e sapienza, di assiduità nella preghiera (cf. Rm 5,3ss; 12,12; lPt 1,13-16; 4,7). Di quell'ultimo *kairós* divino quello conclusivo della storia degli uomini, che inaugurerà il tempo-*eone* definitivo il cristiano sa che solo il Padre custodisce il progetto (cf. Lc 19,44; At 1,7; lTm 6,15). Pertanto né vivere questo tempo disinteressati e disimpegnati rispetto alla conclusione di esso (2 Pt 3,1-13), né farsi prendere da una febbre apocalittica che sottragga ai doveri del tempo presente
(2Ts 2,1-12).

5. IL TEMPO È DI DIO - La professione di fede del popolo della Bibbia è precisa e costante: il tempo è di Dio; dono di lui sono l'esistenza umana presente

i

e quella futura. Tutto il complesso vocabolario dell'AT e del NT, che come si è accennato trascrive le differenti dimensioni ed esperienze del tempo (presente e futuro; astronomico ed antropologico; nel senso di durata e nel senso di evento puntuale; eec.), ha nella Bibbia la sua fonte in Dio: da lui ne viene il messaggio; in lui se ne coglie il valore; è lui che lo sottrae alla monotonia ciclica e lo rifà continuamente nuovo con le sue interferenze sorprendenti. In questa professione di fede si radica il senso profondo della speranza cristiana. Ma è anche qui la sorgente dell'autentica *profezia,* rispetto a quella falsa e rispetto pure alle sue deformazioni (magia e divinazione: cf. Dt 19,9-20; Lv 19,31): il profeta di Jhwh partecipa al consiglio di Dio, dove si progetta la storia degli uomini (cf. Ger 23,18).

Ebbene, della professione di fede del popolo di Dio, circa la signoria divina sul tempo, si vedano alcune pagine significative:

a. Giorno e notte, stagioni dell'anno e ogni altra forma del tempo astronomico vengono come dono divino all'uomo, un dono gratuito e assoluto: Gen 5.14-19 (all'inizio); 8,21s (dopo il diluvio); Sal 104,19-23.

b. Il dono della vita e dei mezzi di sussistenza nel tempo sono "benedizioni", conseguenti all'osservanza dell'alleanza e delle sue clausole: Dt 11,13ss; 14; Lv 26,3-13; Sal l,lss.

c. Assai denso di temi intorno alla signoria divina sulla vita e sul tempo è il Sal 90: «Da sempre e per sempre tu sei, o Dio, mille anni ai tuoi occhi sono come il giorno di ieri, ch'è passato».

d. Come le altre creature, anche il tempo è nelle mani di Dio: «Egli veglia dal principio alla fine del tempo, non c'è sorpresa alcuna al suo cospetto»: Sir 39,20 (cf. Sap 7,16-20). Anzi, è proprio Jhwh a preordinare gli eventi e a disporne l'accadimento a tempo debito: Is 22,11; 42,21-24.

IV - ALCUNE GRANDI CATEGORIE TEOLOGICHE BIBLICHE — Non si è lontani dal vero se si afferma che ogni libro della Bibbia o almeno ogni gruppo di scritti, quando si tratta di un'unica scuola che lo ha prodotto propone una particolare interpretazione o sottolineatura circa la concezione del tempo. Un'indagine teologica su questo tema si allargherebbe poi di proporzioni se si estendesse a settori degli scritti biblici, come i Salmi, gli scritti sapienziali, l'epistolario paolino, ecc.

Fra le maggiori unità tematiche, relative alla categoria tempo, vanno certamente ricordate: l'escatologia nella letteratura apocalittica; la vita e la Smorte dell'uomo [Male/Dolore]; il sabato, nella luce dell'esperienza ebraica e poi in quella cristiana; la concezione del tempo a partire dall'evento Cristo. Su questi ultimi due temi proponiamo alcune linee di approfondimento.

IL SABATO – Il precetto del sabato è tra i più documentati e costanti nell'AT. Lo si trova in tutte le redazioni della *Tórah,* da quelle più lontane nel tempo (cf. Es. 23,12; 34,21) alle due redazioni attuali del Decalogo che fanno però presupporre una formula apodittica negativa più antica (cf. Es 20,8-11; Dt 5,12-15) fino alle successive edizioni delia scuola sacerdotale (cf. Lv 19,3; 23,3; 26,2; Es 31,12-17; 35,lss).

Varie ipotesi si sono fatte circa l'origine culturale e religiosa del sabato ebraico, senza poter approdare a dirette dipendenze da esperienze e costumi non ebraici ben precisi (dall'antica Mesopotamia? dai cananei?). Sembra invece evidente il senso fondamentale di questo giorno settimanale ebraico, differente dagli altri: «Il sabato (è) per Jhwh, tuo Dio» (Es 20,10; Dt 5,14). Ma perché "ricordarsi" del sabato per Dio? E come vivere e concepire questo giorno per il Signore? Nell'esperienza del sabato nel mondo biblico si possono distinguere tre grandi momenti.

Il sabato per l'Israele pre-esilico - Dall'esame dei testi biblici, e del contesto storico in cui furono espressi, il settimo giorno della settimana ebraica doveva avere per caratteristica l'astensione dal lavoro. Quale il suo significato profondo? Ecco alcuni orientamenti per coglierne la dimensione teologica.

La signoria di Dio sul tempo. Il Signore chiede all'uomo la "decima" sul

tempo che gli ha dato in dono, in linea con altre "decime" su cose e persone (cf. il primogenito, la tribù di Levi), che manifestano il "per primo" di Colui che esigendole ne afferma la proprietà originaria. Prima ancora che un tempo per il culto e la preghiera a Dio, il sabato è un "tempo-di-Dio", che l'uomo restituisce a lui; è una professione di fede concreta e vissuta. Eco e prolungamento di tale visione teologica del sabato sono anche le norme circa l'anno sabatico e il giubileo, perché anche «la terra è di Dio», perciò egli può metterla a disposizione di chi vuole (dei poveri, soprattutto, e dei diseredati), facendo così vivere all'israelita che la possiede la pratica esperienza dì "residente e ospite" in essa (cf. Lv 25; Dt 15,1-11). Ancora nella linea di una professione di fede in Jhwh, che opera nel tempo e che si "riposa" al settimo giorno, risulta la motivazione parenetica circa il riposo sabatico, che si legge in Es 28,8-11 (che richiama il testo genesiaco della settimana creazionale: Gen 2,2s; cf. Es 31,17): l'israelita è così invitato a imitare Dio, mentre opera nel tempo.

Motivazioni sociali del riposo sabatico. Costante, fin dalle formulazioni più antiche del precetto sul sabato, ricorre nell'AT l'altra parenesi intorno al riposo sabatico: un giorno di riposo per tutti, anche per lo schiavo e il forestiero! Così in Es e Dt 5,12-15. Il ricordo della liberazione dalla schiavitù d'Egitto deve essere professato concretamente da Israele (e non solo nella ritualità pasquale!): restituendo libertà agli schiavi, in occasione del giubileo e dell'anno sabatico (cf. Dt 15,12-15; Lv 25,47-55); facendo partecipi delle feste familiari e religiose anche forestieri e schiavi (cf. Dt 12,12.18); liberando infine dal peso del lavoro gli schiavi in giorno di sabato. Così il sabato è per tutti una liberazione dal lavoro, un piccolo "esodo settimanale" (cf. N. Negretti, *Il settimo giorno*, p. 146), ricordo del primo esodo dalla servitù egiziana e annuncio del sabato finale.

Va infine sottolineato che nel sabato ebraico pre-esilico, accanto all'astensione dal lavoro, si prevedono sacrifici al tempio (cf. Is 1,13; Os
. Tuttavia non risultano profanazione del riposo sabatico né il gesto di Davide a Nob (ISam 21,2-7), né la rivolta contro Atalia da parte del sacerdote Ioiada per l'insediamento a re del giovane Ioas (cf. 2Re 16).

Concezione sacerdotale post- esilica del sabato - A differenza della parenesi e della teologia pre-esilica sul sabato, quella post-esilica di timbro sacerdotale è dominata da una precettistica rigorosa. Il settimo giorno è "consacrato" a Dio e la sua profanazione è causa di sciagure (cf. Ez 20,13.20.21); non si deve lasciare impunito colui che lavorasse di sabato (cf. Es 31,15; Nm 15,32-36). Pertanto, la "santificazione" del giorno del Signore prevede:

1) L'esclusione rigorosa di ogni lavoro, fosse pure provvedere il cibo (cf. Es 16,22-30), accendere il fuoco (cf. Es 35,3), portare pesi (cf. Ger 17,19-27), fare commercio e viaggi (cf. Is 58,13s; Ne 10,32; 13,15-22), ecc.

2) L'affermazione del primato di Dio trasforma il riposo sabatico in una rigorosa precettistica cultuale (cf. Ez 46,1-10; Nm 28,9s).

3) Non mancano nella tradizione P indicazioni parenetiche più profonde: il sabato è segno dell'alleanza fra Jhwh e Israele; esso è creato per vivere un'appartenenza più autentica ed esclusiva al Signore. Ma ci si attenderebbe uno sviluppo maggiore, nella linea dell'esperienza di fede da simili princìpi. Gesù contesterà ai contemporanei un'infedeltà e una non sintonia con quello che era stato da principio il giorno del Signore e insieme il giorno dell'uomo e delle sue esperienze di festa e di liberazione [Lavoro].

Il senso nuovo del sabato nel cristianesimo - Quando Gesù inizia la predicazione del regno di Dio, l'osservanza del sabato era appesantita da norme che allontanavano dalla parola originaria divina circa il settimo giorno. I vangeli registrano vari interventi innovativi di Gesù, nel tentativo di far accogliere dal popolo di Israele una visione teologale e umana di questo segno della religiosità biblica.

Due episodi sono comuni ai tre sinottici: quello delle spighe strappate di sabato (cf. Mc 2,23-28), per il cui gesto Gesù porta la legittimazione dall'antico atto di Davide a Nob (cf. ISam 21,2-7), ma simile azione era permessa anche

dalla legislazione deuteronomica (cf. Dt 23,26); l'altro episodio è una guarigione compiuta da Gesù stesso in giorno di sabato (cf. Mc 3,1-5), nei confronti della quale Gesù afferma che essa fa parte degli interventi di liberazione-salvezza, che Dio (e lui, Gesù) può sempre compiere. Del resto lo stesso israelita compie delle azioni di sabato, e meno urgenti di questa.

I due episodi, che Luca ha in più di Matteo e Marco (cf. Lc 13,10-17; 6), sottolineano ulteriormente il tema precedente: Gesù rivendica a sé (e a Dio) il diritto di "liberare" da servitù fisiche e spirituali l'uomo, e questo proprio nel "giorno del Signore"! Del resto Luca è attento a notare come l'annuncio del regno di Dio (e del messaggio di liberazione-salvezza che contiene) viene fatto da Gesù espressamente di sabato: a Nazareth (cf. Lc 4,15-30) e altrove (cf. Lc 6,6; 13,10).

Ancora più chiaramente Giovanni sottolinea il significato di liberazione e salvezza che ha assunto il sabato con Gesù (cf. Gv 5,1-9; 9,1-41). È proprio attraverso questo evangelista che raggiunge una chiarezza di messaggio nuovo e misterioso il detto di Gesù circa «il Figlio dell'uomo signore del sabato» (Mc 2,28): di sabato «il Padre opera e anch'io opero»! Si veda ulteriormente Gv 7,24 (oltre alla densissima pagina di Gv 5,19-47).

CRISTO SIGNORE DEL TEMPO - In continuità con il tema precedente, la fede apostolica ha notevolmente sviluppato la teologia circa il tempo della chiesa e la signoria di Gesù Cristo in esso. Si rinvia alle rispettive voci, presenti in questo Dizionario, capitoli assai importanti: la concezione lucana del tempo e della centralità di Cristo in esso [Luca III]; l'ora di Gesù nella prospettiva teologica del quarto Vangelo [Giovanni, Vangelo]; la rivelazione dell'ordine finale della storia, affidata all'Agnello e Signore della chiesa, secondo il messaggio dell'Apocalisse [III]. Il tema resta comunque ampio e centrale negli scritti del NT. Richiamiamo soltanto alcuni elementi essenziali.

a. *La pienezza del tempo in Cristo* - Le affermazioni del NT formulate con *plèròma* e *plèróó* sono assai numerose. Esse esprimono adempimento rispetto ad attesa e promessa, pienezza rispetto a parzialità e provvisorietà, definitività rispetto a incompletezza e rinvio. Si vedano, fra gli altri testi, quelli di Mc 1,15; Gal 4,4; Ef 1,10; Col 1,19.

Nella professione di fede del NT il riferimento al Cristo diviene decisivo per comprendere il nuovo equilibrio della storia e lo spostamento di accento della speranza cristiana rispetto a quella ebraica. Precisando:

1) La concezione lineare della storia è già stata affermata dalla fede ebraica, nata con l'esodo e l'alleanza sinaitica. Già l'AT distingueva il tempo-eone presente dal tempo-eone finale; e l'attesa-speranza era orientata verso quel tornante decisivo (escatologico) fra i due tempi. In *Cristo e il tempo*, Gesù sposta l'equilibrio della storia: il *kairós* definitivo è già pervenuto alla sua pienezza (cf. Mc 1,15) con l'annuncio del regno di Dio e con la morte-risurrezione di Cristo (cf. Ef 3,5; Rm 16,25s). Perciò già durante il "tempo presente" (che va verso la sua consumazione) è iniziato il tempo futuro.

2) Conseguentemente fra l'evento di Cristo e la fine di questo "eone" il cristiano è invitato a vivere con l'animo di colui che già appartiene al tempo definitivo, pur restando ancora legato a quella storia umana e cosmica che va verso la sua consumazione. Negli scritti del NT si designa in due maniere questa esperienza temporanea, segnata dalla duplice appartenenza: tempo della chiesa e della sua missione nel mondo (vedere i mandati missionari del Risorto ai suoi discepoli: Mt 28,18ss) e regno di Cristo (cf. ICor 15,23-28; Col 1,13) ordinato a sottomettere tutto all'iniziativa regale di Dio Padre alla fine di questo tempo di chiesa.

b. *Nuova comprensione della storia umana e cosmica a partire dall'evento Cristo* - La fede e la riflessione teologica della chiesa apostolica colgono nel fatto dell'incarnazione e della passione-risurrezione del Figlio di Dio la chiave per interpretare tutta la storia. "Una volta per sempre" *(hópax)* Cristo ha salvato il mondo, attuandone la liberazione-salvezza e prospettando il pieno

compimento di tale evento alla fine dell'eone presente, con la sua seconda venuta nella gloria (cf. Rm 6,10; Eb 9,12.28; 10,10; lPt 3,18). In tal modo lo sguardo di fede sulla storia porta ad una duplice affermazione:

1) il tempo precedente al fatto redentivo va compreso a partire dal suo evento culminante: tutto è stato creato per mezzo di Cristo e in vista di lui (cf. Gv 1,1-5; ICor 8,6; Col l,15ss; Eb 14);

2) il tempo successivo alla morte-risurrezione di Cristo cerca ancora dalla sua pasqua contenuti verso cui camminare e sperare (cf. Rm 8,11; ICor 15; e si veda la fondazione cristocentrica del messaggio dell'Apocalisse). Decisivo pertanto è per la fede cristiana vivere questa duplice dimensione della sua storicità, al fine di riconciliarsi con il tempo presente (senza fughe "gnostiche"); e tuttavia evitando di identificarsi con esso perché, coinvolta ormai dal tempo finale, deve pure saper prendere le distanze dai "prìncipi e dalle potenze" di questo *eone*, destinato a scomparire (cf. ICor 2,8; Ef 6,10-17). [Cosmo]

- QUALCHE CONCLUSIONE — L'esame del tema biblico del tempo, nelle sue espressioni molteplici di vocabolario e di teologia, mette in evidenza quanto esso appartenga all'esperienza più profonda della tradizione di fede ebraica e cristiana. Ma gli stessi testi biblici avvertono delle difficoltà a restare fedeli ad un livello ortodosso del messaggio divino circa il tempo: le fughe verso una concezione ciclica e non lineare del tempo di Dio e degli uomini, la tendenza a condizionare gli "inserimenti" del tempo di Dio dentro a quello degli uomini costituiscono sempre un'insidia all'autentica esperienza del popolo di Dio, circa il modo di usare del tempo e di appartenere alla storia.

ESIGENZE DELLA FEDELTÀ ALLA RIVELAZIONE BIBLICA DEL TEMPO - Richiamando l'opera delle guide spirituali dell'antico Israele e quella di Gesù e degli apostoli, sembra restare sempre di grande attualità una duplice esigenza:

a. Annunciare il *kairós* di Dio e della sua iniziativa regale (cf. Mc 1,14-15) dentro il tempo degli uomini. Occorre continuamente rinnovare l'attenzione e l'accoglienza a questi interventi sorprendenti di Dio che, dopo l'evento di Cristo, tendono a coinvolgere e ricuperare la storia presente dentro e verso quella finale,

b. Fare spazio alla profezia, ossia all'indicazione delle connessioni effettive e concrete fra la cronaca degli uomini e le novità e sorprese del tempo di Dio e della sua "provvidenza". Ovviamente l'autentica profezia richiede in chi ne è la voce di avere previamente partecipato al "consiglio di Dio" e di non connettere le due linee storiche arbitrariamente (cf. Ger 23,16-23).

UNA DUPLICE TENTAZIONE POSSIBILE - Le esperienze nel tempo della chiesa degli inizi rivelano come possibili due antiche tentazioni riguardo alla fede biblica circa la dimensione tempo:

a. Gli scritti giovannei e la lettera agli Ebrei mettono in guardia da una prima insidia. Come ben sottolinea O. Cullmann nell'opera citata, si tratta della tendenza "gnostica" a modificare la professione di fede cristiana circa la salvezza come fatto storico. Nello gnosticismo (almeno quello che più tardi si è organizzato ed espresso) si ha infatti un'assunzione della concezione greca del tempo: ciclico, non lineare, tendente ad allontanarsi dalla "storia della salvezza". Conseguentemente nella teologia gnostica si incontrano: il rifiuto dell'AT (che presenta la salvezza attraverso una serie di eventi storici); l'esclusione (di stampo doceta) nell'evento Cristo di qualsiasi valore salvifico, in quanto avvenimento nel tempo; la sostituzione della successione temporale fra *eone* presente ed *eone* futuro con quella più greca tra 'quaggiù' e 'lassù'. Si può facilmente cogliere, negli scritti apostolici indicati sopra, la denuncia e la contestazione di simili deviazioni dalla retta professione di fede cristiana (cf. Eb 3,7-4,13; 10,19-12,13; 13,8-15; lOv 4,1-6; 2Gv 7-11).

b. Nell'epistolario paolino troviamo invece denunciata l'altra tentazione nei confronti dell'esperienza cristiana del tempo: la distinzione fra tempi sacri e tempi profani. Maestri di sincretismo religioso (una "filosofia" tutta loro, come la denuncia Paolo: cf. Col 2,6ss) stanno chiedendo ai neo-convertiti al cristianesimo di attenersi ad una rigida osservanza di giorni festivi (oltre che

i

astenersi da certi cibi), in nome di una obbedienza agli "elementi costitutivi" (*stoicheia)* del mondo (cf. Col 2,16; Gal 4,10). Dalla quota di libertà in Cristo, sperimentata nella conversione, si torna a nuove e antiche schiavitù! In particolare, ad una osservanza meticolosa di "festività, noviluni e sabati", di cui Gesù aveva denunciato la perdita del significato originario già da parte del mondo giudaico del suo tempo: l'uomo per il sabato, ancora una volta, e non il sabato per l'uomo (cf. Mc 2,27)

IL MESSAGGIO BIBLICO CIRCA IL TEMPO –

A partire da queste due insidie all'autentica esperienza ebraico-cristiana del tempo, si possono intravedere le note tipiche dell'annuncio biblico che le provocano:

a. L'incontro fra Dio e l'uomo avviene nel tempo dell'uomo: dentro ad esso egli parla, opera e manifesta la sua "provvidenza", ossia il modo con cui ha preordinato e disposto la relazione fra il suo tempo e quello umano,

b. Storia umana e storia della salvezza non si oppongono, né l'una va separata dall'altra, ma neppure sono da considerarsi identificate e sovrapposte fra loro: spetta alla fede e alla profezia coglierne la reciprocità nella distinzione e gli appelli verso un incontro finale.

Rispetto all'annuncio già offerto dall'AT, Cristo ha rivelato con maggior chiarezza e con novità di accenti la tendenza ultima del tempo degli uomini: la recuperabilità della storia presente dentro quella divina di salvezza (escatologia); la vocazione per ogni uomo di veder trasformata la sua esistenza nel tempo dentro alla "vita eterna", grazie alla resurrezione in Cristo (antropologia cristiana: Uomo; Corporeità).

TEOLOGIA BIBLICA

- STORIA — Proprio per sapere subito di che si tratta, iniziamo con una definizione provvisoria di teologia biblica: essa è «la comprensione unitaria espressa in una sintesi dottrinale, critica, organica e progressiva della rivelazione storica della Bibbia (oppure dell'AT o del NT) attorno a categorie proprie, alla luce della fede personale ed ecclesiale». Per comprenderne i problemi, dobbiamo anzitutto conoscerne la storia.

1. GLI INIZI: BIBBIA E TEOLOGIA - La via alla teologia biblica fu preparata dagli umanisti (Lorenzo Valla, Erasmo), che propiziarono il ritorno alla lingua ed ai testi originali della Bibbia. Sull'onda dell'umanesimo, Lutero poté porre il suo principio del "sola Scrittura", che diede l'impulso decisivo. Egli però, pur avendo scritto traduzioni e commenti della Bibbia, non compose mai una teologia biblica. Si arrivò alla parola solo dopo circa cent'anni.

Le antenate della teologia biblica furono delle opere che pullularono dal 1500 al 1700, chiamate "Collegia biblica". Erano prontuari di passi scritturistici dell'AT e del NT, organizzati secondo le tesi del simbolo di fede luterano o della teologia sistematica. Ricordiamo solo quello di S. Schmidt (*Collegium Biblicum,* Strasburgo 1671; 1689), perché è il primo a distinguere i "loci theologici" dell'AT da quelli del NT. Queste opere non praticavano ancora alcuna interpretazione del testo sacro, ma erano solo degli strumenti a servizio della teologia dogmatica luterana.

Il nome "teologia biblica" viene usato la prima volta da W.J. Christmann nel 1629; ma della sua opera ci è rimasto solo il titolo nei cataloghi. La prima opera che possediamo con questo nome è quella di Henricus a Dienst: *Theologia biblica,* edita a Deventer nel 1643. Non si discosta però dai "Collegia biblica" precedentemente menzionati.

Il distacco della teologia biblica da quella dogmatica fu favorito dal pietismo, sullo scorcio del secolo XVIII, nell'ambiente dei "Collegia philobiblica" o "pietatis", dove si meditava con affetto la Bibbia. L'accostamento personale alla Scrittura veniva contrapposto alla teologia scolastica, fredda, per cui si sentì la necessità di fare una teologia ricavata dalla "sola" sacra Scrittura (A.F. Biisching, *Epitome theologiae e solis sacris literis concinnata,* Gottinga 1756). Comunque

né la pratica dei "loci theologici" né il pietismo distinguevano la teologia biblica da quella sistematica. I primi infatti pensavano di fondare la teologia nella Scrittura raccogliendo i testi, che provavano le verità della fede; i secondi identificavano la teologia con la teologia biblica, che doveva al limite sostituire quella dogmatica.

2. DALLA TEOLOGIA ALLA RAGIONE CRITICA - Col pietismo la teologia biblica si presentava come rivale di quella dogmatica e la voleva sostituire. Ma è solo con l'illuminismo che la teologia biblica si propone come scienza critica della teologia sistematica. Le premesse sono: il deismo per il quale ultimo giudice della verità è la ragione; e la critica storica, che si avvale di un ricco materiale messo a disposizione dalla filologia e dalla ricerca storica applicata alla Bibbia; in essa si doveva trovare la religione razionale o secondo ragione. Ciò che nei testi sembrava contrario alla ragione, lo si attribuiva alla mentalità primitiva ed al mito, che rivestiva le idee (C.G. Heine per l'AT e J.G. Eichhorn per il NT). Non più la teologia, ma la ragione diveniva il criterio per comprendere la Scrittura. La teologia biblica illuminista si fondava quindi sull'autorità della ragione più che su quella della Bibbia. Si partiva dalla convinzione che le verità della ragione erano contenute nella Bibbia. Lo scopo era apologetico: far accettare il libro sacro agli uomini di cultura, razionalisti, del loro tempo. Il prodotto più raffinato di questa stagione illuminista è l'opera in quattro volumi di G.T. Zacharià (1729-1777), intitolata *Biblische Theologie,* Gottinga-Kiel 1771-1775. Zacharià rifiuta il metodo precedente dei "dieta probantia". Non basta riportare i testi biblici. *Bisogna interpretarli* in modo da vedere ciò che è valido o meno nella teologia sistematica. Egli aveva compreso quindi la necessità dell'interpretazione ed assegnava al processo interpretativo della Bibbia una funzione critica nei riguardi della teologia: « Pertanto si dimentichi per un certo tempo il sistema dottrinale della nostra chiesa e attraverso un attento studio di tutta la Scrittura si cerchi di determinare noi stessi le dottrine teologiche in essa contenute; si avrà così una nuova teologia... l'autentica teologia biblica», da considerare criterio ultimo di verità, con cui confrontare le tesi teologiche. Zacharià identificava ancora il contenuto della Bibbia con gli insegnamenti della fede; e il suo interesse, per quanto critico, era ancora volto alla teologia sistematica.

3. DALLA DOTTRINA ALLA STORIA - Il passo metodologico decisivo per la fondazione di una vera e propria teologia biblica, distinta da quella sistematica, viene fatto da J.Ph. Gabler (1753-1826) col suo discorso inaugurale all'università di Altdorf, intitolato: *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (1787). La sua celebre tesi suona così: «La teologia biblica ha carattere storico in quanto tramanda ciò che gli agiografi hanno pensato sulle cose divine; la teologia dogmatica ha invece carattere didattico, in quanto insegna ciò che ogni teologo secondo le sue capacità o la cultura del tempo, secondo le circostanze, il tempo, il luogo, le sette, la scuola e altre cose del genere filosofa sulle cose divine». La teologia biblica, poiché argomenta storicamente, in sé rimane sempre uguale, anche se viene presentata in forma diversa secondo i vari sistemi; la teologia dogmatica invece è soggetta alle varie mutazioni delle altre discipline cui è legata. Bisognava perciò separare ciò che era umano (teologia dogmatica) da ciò che era divino (teologia biblica) per mettersi al riparo dall'attacco dei razionalisti. Addentrandosi nel tema specifico della teologia biblica, rilevava la diversità di tempi e di autori biblici, sostenendo la parte dell'autore umano, pur possedendo egli il carisma dell'ispirazione. Gli autori dell'AT e del NT vanno collocati anzitutto nella loro sequenza temporale, distinguendo le concezioni religiose successive dei patriarchi, di Mosè, ecc.; solo in un secondo momento si doveva passare ad un confronto per rilevare gli insegnamenti comuni ai vari autori, validi per tutti e per tutti i tempi.

G.L. Bauer (1755-1806) è il primo ad applicare il metodo storico-critico nel comporre una teologia biblica, anche se non segue nella struttura di essa la

i

metodologia proposta dal Gabler. Vuol dimostrare l'evoluzione della teoria della religione dall'AT al NT, dove raggiunge il suo culmine con la religione razionale. I diversi autori biblici sono presentati successivamente secondo tematiche comuni (cristologia, teologia, antropologia) e solo accostati gli uni agli altri. Perciò alla ricostruzione storico-letteraria non corrisponde l'interpretazione teologica, come voleva il Gabler. Si finisce così per avere diverse teologie, accostate le une alle altre senza rapporto fra loro. Nell'interpretazione dei testi il Bauer non è molto personale; spesso si accontenta di riferire in modo ordinato le opinioni dei vari autori, forse per paura di essere accusato come razionalista. La prevalenza del metodo storico su quello teologico, oltre che privilegiare la ricostruzione sull'interpretazione, porta subito alla divisione fra teologia dell'AT e teologia del NT *(Biblische Theologìe des AT,* Lipsia 1796; *Biblische neologie des NT,* 4 vol., Lipsia 1800-1802). Questa divisione, che rompe l'unità teologica del canone, rimane praticamente fino ad oggi.

L'influsso del Gabler e del Bauer fu grande. Dopo di loro ci fu chi seguì il metodo puramente storico, chi solo quello teologico. Le migliori realizzazioni si ebbero però fra coloro che praticarono il metodo storico unito a quello teologico. L'autore più valido fu F.G.C. von Colin, che scrisse una teologia biblica in due volumi, uno per TAT e l'altro per il NT, pubblicata postuma (Lipsia 1836).

DALLA STORIA ALLA SUA INTERPRETAZIONE - La ricca stagione della teologia biblica illuminista, pur avendo proposto ed usato il metodo storico, era ancora prevalentemente volta alla ricostruzione in modo descrittivo. Non era riuscita infatti a formulare un principio interpretativo unitario. Aveva colto l'importanza dell'ambiente culturale della Bibbia (filologia, mentalità, mito), ma non quella dell'ambiente vitale, cioè della comunità, in cui e per cui sono stati tramandati e poi scritti i libri della Bibbia. Fu F.Ch. Baur (1792-1860), fondatore della scuola di Tubinga, ad introdurre nella teologia del NT un principio unitario: ermeneutico e strutturale. Per comprendere la teologia del NT del Baur bisogna tener presente la preparazione storico-critica, che egli vi premise. Egli studiò la letteratura del NT e la storia del cristianesimo primitivo. Quanto alla letteratura, essa inizia con le lettere di Paolo, ridotte a quattro (Gal, Rm, l-2Cor); Baur stacca inoltre il quarto Vangelo dagli altri tre. Quanto alla storia del cristianesimo primitivo, ne vede la sua evoluzione in forma dialettica secondo la logica hegeliana: la tendenza petrina del giudeo-cristianesimo, quella paolina del cristianesimo ellenistico, quella proto-cattolica di sintesi, rappresentata dalla letteratura giovannea. Nella sua *neologie des NT,* pubblicata postuma (Lipsia 1864), invece di presentare gli autori uno dopo l'altro senza notare i rapporti fra loro (come aveva fatto il Bauer), li presenta in blocchi unitari e in rapporto dinamico fra loro, di contrapposizione o di integrazione. La religione di Gesù, puramente morale, ricavata dai vangeli sinottici (specie da Matteo), non appartiene, secondo il Baur, alla teologia del NT, ma alle sue premesse. La teologia vera e propria inizia solo con la fede degli apostoli. Tale impostazione continuerà nella teologia liberale e influenzerà anche la teologia del NT di Bultmann. Oltre a questa ricostruzione unitaria, anche l'interpretazione è unitaria; anch'essa si ispira alla filosofia di Hegel, alla sua concezione positiva della storia come sviluppo dello spirito umano verso la coscientizzazione, la libertà e la interiorizzazione. Nell'illuminismo l'ambiente storico-culturale della Bibbia veniva concepito come un rivestimento secondario delle verità di ragione. Per Baur invece la riflessione sulla storia è il mezzo per raggiungere la verità, che può essere colta solo nella storia, nella totalità dello sviluppo storico dello spirito umano. Anche questo principio ermeneutico trova un'analogia nella teologia del NT di Bultmann, che utilizza come principio ermeneutico Tanto comprensione di sé nella fede.

DALLA STORIA ALLA STORIA RELIGIOSA - La seconda metà del secolo XIX è dominata dal romanticismo e dal liberalesimo, dalle grandi ricerche storiche positive e dalla conseguente nascita del metodo storico-religioso (Religions geschichtliche Schule). Tralasciamo la corrente romantico-liberale, il

cui prodotto migliore è la *Theologie des NT* di H.J. Holtzmann, in due volumi (Friburgo-Lipsia 1896-97), e ci fermiamo alla scuola storico-religiosa per l'influsso che ha esercitato e tuttora esercita sulla teologia biblica nel nostro secolo. Iniziatori di questa scuola furono il teologo sistematico E. Troeltsch e il circolo di Gottinga. Tre sono i loro princìpi metodologici di fondo: quello della critica (dubbio critico), e quelli dell'analogia e della correlazione degli avvenimenti storici tra loro. W. Wrede (1857-1906) lo applica alla teologia biblica del NT col suo famoso scritto programmatico: *Uber die Aufgabe und Methode der sogenannten NT* (Gottinga 1897). Critica il metodo storico com'era usualmente praticato in teologia biblica, perché adulterato da quello teologico. Sostiene quindi il metodo storico puro, indipendente dai presupposti teologici dell'ispirazione e del canone. La Bibbia non contiene una storia di idee, ma una storia dello spirito e delle esperienze religiose, una storia della religione. Non ha più senso perciò parlare di "teologia" né di "teologia biblica". Infatti le opere di teologia biblica, frutto di questo metodo storicistico, non portano più il titolo di "teologia", ma quello di "religione": "La religione di Israele" per l'AT e "La religione di Gesù e del cristianesimo primitivo" per il NT. Per l'AT i nomi più noti sono quelli di A. Eichhorn, H. Gunkel e Gressmann. Per il NT J. Weiss, H. Weinel e soprattutto W. Bousset con la sua opera di teologia biblica *Kyrios Christós* (Gottinga 1913; 1965), in cui, seguendo il principio metodologico di Wrede, supera il canone del NT arrivando fino ad Ireneo, imitato in questo da R. Bultmann. L'errore del positivismo storico è quello di pensare ingenuamente che sia possibile una posizione critica neutrale di fronte alla storia. Tale ingenuità è stata dimostrata dall'ermeneutica, che dà torto al Wrede e conferma la necessità di unire al metodo storico quello teologico per una vera e propria teologia biblica.

Le opere di questo periodo, segnato dal metodo storico-religioso, eccellono nell'erudizione e nella ricostruzione storica; sono mancanti invece nell'interpretazione teologica. Contro la scuola storico-religiosa e il suo metodo positivistico, qualificato come "ateo", combatte isolatamente A. Schlatter, oggi rivalutato come esegeta e come teologo.

DALLA STORIA RELIGIOSA AL "KÈRYGMA" - Una svolta positiva per la teologia biblica è quella segnata dalla teologia dialettica, iniziata dopo la prima guerra mondiale da K. Barth, cui aderì i primi anni anche R. Bultmann. Il metodo teologico viene recuperato, talora in modo radicale, rispetto a quello storico-critico. La teologia dialettica si pone così in netto contrasto con quella liberale precedente, che esaltava la religione, umiliando fede e teologia. Questa nuova teologia, che implica un nuovo metodo, comprensivo in primo luogo della fede, pone al centro la parola di Dio e il *kèrygma* come messaggio rivolto da Dio all'uomo e non più in primo luogo come verità da credere o come storia religiosa da studiare col metodo storico-critico. L'intenzione pastorale, che anima questo nuovo metodo, è quella di rendere attuale la parola di Dio contenuta nella Scrittura. Le due realizzazioni di teologia biblica che dominano il campo verso la metà del nostro secolo sono quella di G. von Rad per l'AT e quella di R. Bultmann per il NT, ambedue influenzate dalla teologia kerygmatica sia pure in modo diverso. Siccome von Rad viene presentato sotto, in A III, 2 c, ci limitiamo qui a presentare la teologia del NT di R. Bultmann (*Theologie des NT,* Tubinga 1948-53; 1977).

Essa riassume la migliore tradizione critica a partire dalla scuola di Tubinga. Al metodo storico-critico più rigoroso, che gli permette una ricostruzione storica della teologia del NT (d'accordo in questo con l'importanza del metodo storico-critico, contro K. Barth), unisce una forte sensibilità ermeneutica: l'autocomprensione di sé nella fede di fronte al *kérygma*, utilizzando la filosofia dell'esistenza del primo Heidegger. La forza di Bultmann sta proprio nell'interpretazione, nel significato teologico-esistenziale che riesce a mettere in luce. In tal modo interpreta bene molti testi biblici, specie quelli di Paolo e di Giovanni, ma ne lascia in ombra altri. È quindi una teologia parziale e unilaterale;

Gesù come profeta escatologico appartiene solo alle premesse della teologia, come in Baur. La vera teologia del NT inizia col *kérygma*: quello giudaico e quello ellenistico. In realtà poi Bultmann la identifica con quella di Paolo e di Giovanni. Già con le lettere deutero-paoline comincia il declino verso il proto-cattolicesimo, che si consuma arrivando ad Ireneo. Bultmann, quindi, presenta la teologia del NT superando il canone, seguendo in ciò il Bousset. Nonostante i limiti e nonostante le critiche che si possono muovere sia a livello di ricostruzione storico-letteraria sia a livello di interpretazione, la teologia del NT del Bultmann rimane a tutt'oggi un'opera classica, con cui ci si deve confrontare [/"sotto IV, 1].

DAL "KÉRYGMA" AL PLURALISMO METODOLOGICO - Ci vollero quindici anni perché comparisse, dopo Bultmann, una nuova teologia del NT. A partire dalla metà degli anni '60 ricominciano a pullulare molte teologie bibliche dell'AT e del NT. Ma, a parte qualche eccezione, alla quantità non sempre corrisponde la qualità. Per cui si parla di una crisi della teologia biblica nel senso che si assiste ad un caos metodologico e si auspica da diverse parti il ritorno ad una vera teologia biblica integrale.

Riprenderemo comunque questo discorso più avanti [sotto V], dopo che avremo presentato gli orientamenti attuali di teologia biblica dell'AT e del NT.

II - METODO — Dalla storia brevemente tracciata appare chiaro che il problema principale di una teologia biblica già fin dagli inizi è rappresentato dal metodo. La teologia biblica infatti si distinse dalla teologia sistematica per il suo metodo di accostamento ai testi della Bibbia: il metodo storico-letterario e storico-critico. Ma il metodo storico, circa un secolo dopo il Gabler, con il Wrede nel 1897 accampò diritti assoluti sulla teologia tanto da mettersi in alternativa con quello teologico. In tal modo si perdeva la stessa teologia. È necessario perciò praticare un equilibrio metodologico fra il metodo storico-critico e quello teologico nel costruire una teologia biblica. Qual è allora lo statuto di una teologia biblica? Vi sono delle premesse da rispettare; ed è la pratica del duplice metodo: storico-critico e teologico; e la scelta di un principio ermeneutico e di una struttura.

1. IL METODO STORICO-CRITICO - L'esigenza di praticare il metodo storico-critico nel comporre una teologia biblica è oggi fuori discussione, proprio perché la teologia è l'auto- comprensione critica della fede biblica. E la Bibbia, d'altra parte, è opera di Dio, però mediata dall'opera letteraria e storica degli agiografi. La legge dell'incarnazione richiede perciò l'uso del metodo storico-critico. Non viviamo più oggi in ambiente precritico. Semmai la situazione odierna è postcritica nel senso che si relativizza il metodo storico-critico e si critica la sua pretesa di assolutezza. Lo respingono in modo radicale solo i fondamentalisti. La questione verte perciò non tanto sul metodo quanto sul modo di praticarlo, che talora atomizza talmente il testo fino a non permetterne più la comprensione; oppure accumula ipotesi critiche senza sufficiente fondamento, creando confusione. Ma «abusus non tollit usum». Il metodo storico- critico comprende un complesso di critiche, di cui le fondamentali sono quella testuale, quella letteraria e quella storica. Oggi però la metodologia si allarga, e al metodo diacronico di accostamento ai testi si affianca quello sincronico dell'analisi strutturale, che meglio si presta a comprendere il testo *attuale* della Bibbia. Il metodo storico-critico è genetico e quindi aiuta la ricostruzione storicoletteraria della rivelazione biblica. Ma l'interpretazione e con essa il senso del testo si può cogliere solo mediante una considerazione unitaria del testo, come insieme strutturato in ordine ad un fine: un messaggio da trasmettere.

2. IL METODO TEOLOGICO - Se si vuol fare teologia biblica, bisognerà onorare i due termini: "teologia" e "biblica". Il primo indica la comprensione critica della fede com'è contenuta nella Bibbia; il secondo l'ambito della rivelazione, contenuta nei libri sacri. La categoria della "storia" non va separata dalla "teologia", com'è avvenuto nella metodologia storico-religiosa; ma

neppure la “teologia” va separata dalla “storia”, com’è avvenuto nella teologia kerygmatica più radicale.

Da queste premesse generali passiamo a delineare i contenuti del metodo teologico. La fede teologica presuppone: la rivelazione di Dio nella storia, che ha avuto il suo culmine e compimento in Cristo, Verbo incarnato; l’ispirazione della sacra Scrittura, che abbraccia il canone; il rapporto della letteratura biblica con la storia della salvezza ivi narrata e interpretata; nell’interpretazione, il circolo ermeneutico con la tradizione viva della chiesa e con il magistero. Questi presupposti del metodo teologico non risolvono certo il problema di una teologia biblica, ma piuttosto lo pongono. Vorrei qui ricordare in proposito solo tre nodi problematici.

Anzitutto il *problema dell’unità storica e teologica*; il canone è infatti un dato di fede, non una delimitazione di libri, risultato di una critica storica. L’unità della teologia biblica, da quando si è iniziato ad applicare il metodo storico-critico, è divenuta un problema. Infatti AT e NT si sono considerati due entità storiche separate, legate fra loro dalla letteratura tardo giudaica ed apocrifa. Perciò, da quando si iniziò ad applicare il metodo storico, si divise la teologia biblica dell’AT da quella del NT; divisione che continuò, come appare anche da questo nostro articolo. Se si passa poi dall’unità storica a quella teologica, il problema diviene ancora più acuto, specie per l’AT, e in parte anche per il NT; tanto più poi per l’unità dei due Testamenti. Infatti le migliori teologie bibliche presentano la comprensione critica della fede biblica in termini di evoluzione o processo storico e teologico. Per superare tale difficoltà si è cercato un centro unitario dell’AT (ad esempio l’alleanza, nella teologia dell’AT di Eichrodt) e del NT (la persona di Gesù, la giustificazione mediante la fede); si tratta del problema conosciuto in ambiente protestante come ricerca del “centro del canone”: un centro critico che darebbe unità al canone. A mio avviso il centro critico di una teologia cristiana dell’AT non può essere che il NT, il quale si richiama esplicitamente o implicitamente all’AT. Il circolo ermeneutico deve muovere quindi dal NT all’AT. Nel NT il centro è indubbiamente la persona di Cristo, nella sua condizione divina e umana e nella sua esistenza terrena e celeste.

Il secondo problema è il *rapporto fra storia e verità trascendente la storia,* eppure in essa presente. Mentre la storia è oggetto della ragione critica, la verità trascendente la storia non può essere che oggetto della fede, anche se non è una realtà astratta, ma di esperienza e di vita: l’esistenza e la vita nuova in Cristo.

Infine per l’interpretazione teologica della Bibbia è fondamentale il circolo ermeneutico *fra Bibbia e tradizione vivente.* La tradizione che tramanda e narra la storia sacra, la parola dei profeti, le sentenze e le preghiere dei sapienti, la parola di Gesù e Gesù-Parola, nello stesso tempo la interpreta e la reinterpreta continuamente all’interno di un processo storico-ermeneutico, che, da quando la Bibbia è “canone”, ha in essa il suo punto sicuro di riferimento. La tradizione interpretante continua quindi anche oggi. Oltre al circolo ermeneutico fra la Bibbia, la tradizione e l’oggi, ve n’è un altro che viene molto apprezzato da alcuni autori recenti (B.S. Childs): il circolo ermeneutico fra il canone come Scrittura e i singoli libri in esso contenuti. Il contesto più generale in cui ogni libro della Scrittura andrebbe interpretato, sarebbe appunto quello del canone.

3. PRINCIPIO ERMENEUTICO E STRUTTURA - Come intervengono il metodo storico-critico e quello teologico nella costruzione di una teologia biblica? Lo possiamo indurre dalle migliori teologie bibliche già realizzate nei quasi duecento anni di storia di questa disciplina. Il problema di fondo è quello del rapporto fra ricostruzione e interpretazione. La ricostruzione, se rispetta la storia, si avvale prevalentemente del metodo storico-critico, mentre l’interpretazione si deve avvalere dei due metodi insieme. La ricostruzione impone anche la struttura in una teologia biblica, impostata storicamente. Però va subito notato che la struttura, che segue la ricostruzione storica, è ancora un elemento formale non qualificante. Nel qualificare la struttura e le sue parti interviene

i

l'interpretazione. Ad esempio, l'opera e l'insegnamento di Gesù nelle teologie del Bauer (1800), dello Jeremias, del Goppelt e di molti altri vengono presentati come fondamento della teologia biblica del NT, mentre in quelle del Baur (1864), del Bultmann, del Conzelmann, e di altri vengono invece considerati solo una premessa alla vera e propria teologia che inizia col *kérygma* e con la riflessione di fede su Gesù. Le due valutazioni diverse influiscono evidentemente anche sul giudizio teologico del Gesù terreno, della sua predicazione e della sua opera. Per Bultmann, ad esempio, Gesù è un profeta escatologico, che predica il regno di Dio e rimane nell'ambito del giudaismo. Dal punto di vista teologico, che è quello 'specifico' di una teologia biblica, dei due elementi nella costruzione di essa il più importante è senza dubbio l'interpretazione, e quindi il principio ermeneutico unitario, che anima la sua struttura. È da questa che si può giudicare se si tratta di una comprensione critica della fede biblica o di una interpretazione, che si ferma alla storia senza arrivare alla fede. A. Schlatter, un'interpretazione storica che non arriva alla fede, la qualifica come "atea". Ma anche quando il principio ermeneutico è chiaramente teologico, si può esaminare criticamente se è sufficientemente comprensivo di fede e storia, di Bibbia e tradizione interpretativa, di canone e comprensione integrale. Il rapporto fra unità teologica di fede e pluralità storica e teologica all'interno del canone rimarrà sempre un rapporto in tensione, come quello fra teologia biblica e teologia sistematica. Ma in ogni caso la ricerca dell'unità nascosta, che dipende, teologicamente parlando, da Dio, autore di questa storia e autore letterario della storia narrata, è condizione imprescindibile della comprensione teologica. Quanto più si riesce, non tanto ad affermare, quanto a mostrare e dimostrare criticamente la continuità, i fili nascosti che legano insieme eventi così diversi e lontani, concezioni così diverse e lontane, libri così diversi e lontani fra loro nel tempo e nel genere, tanto più si contribuisce all'interpretazione e comprensione propriamente teologica della Bibbia e quindi ad una vera e propria teologia biblica. Il 'come' dipende ovviamente dalla genialità degli esegeti e dei teologi che hanno il compito di interpretare la Bibbia per la chiesa di oggi.

- TEOLOGIA DELL'AT: ORIENTAMENTI ATTUALI —

1. CRISI DELLA TEOLOGIA DELL'AT - La teologia biblica ha compiuto ormai duecento anni, essendo nata nel 1787 con l'opera di J.Ph. Gabler [A sopra I, 3]. Ma paradossalmente oggi non c'è consenso, tra gli esegeti, su nessuno dei problemi fondamentali ch'essa pone. Nessun periodo della sua storia ha visto una crisi così generalizzata e profonda. Eppure dal 1969 ad oggi hanno visto la luce almeno una quindicina di opere di "Teologia dell'AT". Un interessante articolo di G. Hasel, nella prestigiosa rivista *Zeitschrift fur Alttestamentliche Wissenschaft* 93 (1981) 165-183, documenta sia il proliferare frenetico di "teologie bibliche" sia la crisi di questa branca del sapere teologico. Ovviamente la crisi non può essere superata moltiplicando freneticamente i tentativi, ripetendo fondamentalmente solchi già tracciati con variazioni di superficie, ma rimettendo in cantiere il problema metodologico sopra II]. La radice del problema è, infatti, la questione del metodo o della fondazione ermeneutica; e l'ermeneutica è problema filosofico-teologico. Poiché si tratta di "teologia biblica", dove l'aggettivo non è che una determinazione materiale del sostantivo, direi che si chiede al biblista di essere semplicemente 'teologo'. Infatti ciò che è fondamentale per la teologia biblica è che sia veramente 'teologia'! I princìpi della teologia biblica non devono contraddire i princìpi della teologia *tout court.*

La 'crisi' della teologia biblica, da tutti riconosciuta ed emergente a diversi livelli, richiede dunque un ripensamento del problema del metodo prima ancora che dei suoi contenuti. È a questo problema che vogliamo dedicare la nostra attenzione. Partiremo da un'analisi dei metodi messi in atto e fatti valere nelle opere pubblicate, per dare una valutazione critica di essi. Non tenteremo qui una proposta positiva nuova, ma ci basterà informare sul problema oggi fondamentale per qualsiasi tentativo di scrivere una teologia biblica: la questione del metodo.

2. METODI IN USO - Ogni “Teologia dell’AT”, tra quelle pubblicate, propone un metodo, più o meno elaborato, più o meno esplicitato. Nelle pagine che seguono tenteremo un raggruppamento o una schematizzazione in quattro metodi principali. Si tratta ovviamente di una classificazione che obbedisce a ragioni ‘didattiche’ e forse non rende perfettamente giustizia alle opere cui si fa riferimento, ma ci permette di non dilungarci troppo. Per ognuno dei ‘tipi’ considerati, citeremo un’opera ‘campione’. Questi quattro modelli servono soprattutto per individuare le linee di tendenza e non pretendono di essere un’adeguata definizione rigorosa.

Il metodo descrittivo - È un metodo che definisce la teologia biblica come disciplina ‘storica’, mentre concepisce la dogmatica come disciplina sistematica. Secondo tale metodo, la teologia biblica ha il compito di raccogliere con cura i concetti e i termini, le opinioni e le idee degli autori sacri.

1) *La “Teologia dell’AT” di E. Jacob (Théologie de l'Ancien Testament,* Neuchàtel 1968) - L’autore dà questa definizione della teologia dell’AT: «La teologia dell’AT può essere definita l’esposizione sistematica delle nozioni religiose specifiche che si trovano nell’insieme dell’AT e che ne costituiscono l’unità profonda». Notiamo: il campo di indagine è l’AT; la teologia è un’esposizione sistematica di nozioni; le nozioni, che sono oggetto della teologia biblica, sono quelle che costituiscono l’unità profonda dell’AT. Si tratta, come dice l’autore, di una “scienza descrittiva”. Non è una storia di Israele; la pietà, le istituzioni religiose e l’etica non fanno parte dell’ambito specifico della teologia dell’AT; non è una storia della religione di Israele. La teologia dell’AT «non tratterà che di Dio e della sua relazione con l’uomo e il mondo». L’unità profonda dell’AT è ritrovata intorno al tema della presenza e dell’azione di Dio. Jacob tuttavia va molto più in là per ritrovare l’unità dell’AT, quando afferma: «Una teologia dell’AT che non si fondi su alcuni versetti isolati, ma sull’insieme dell’AT, non può essere che una cristologia, perché è nel Cristo che è riunito e condotto a compimento ciò che nell’antica alleanza è manifestato. Una simile affermazione non significa affatto che noi non dobbiamo considerare l’AT che alla luce del suo compimento. Al di fuori del principio dell’unità dei due Testamenti e *a fortiori* dell’unità interna dell’AT stesso, non è possibile parlare di una teologia dell’AT». Non è però messo in atto nessun tentativo di lettura unitaria della Bibbia in chiave cristologica.

Jacob afferma che si potrebbe anche parlare, invece che di teologia, di “fenomenologia dell’AT”. Egli accetta di usare il termine ‘teologia’ ma intende “in senso lato”. La “teologia in senso stretto” è la teologia dogmatica, alla quale il teologo biblico fornisce i “materiali di base”.

2) *Valutazione critica* - Alla concezione della teologia biblica come scienza descrittiva sembra sottostare la distinzione tra “quel che il testo significava”, oggetto della teologia biblica, e “quel che il testo significa”, oggetto della teologia sistematica. L’intenzionalità incarnata letterariamente nel testo biblico non può variare a seconda dei tempi: quel che il testo “significava” per la comunità credente che lo ha accolto e trasmesso non può essere diverso da quel che testo “significa” per i credenti di oggi.

Inoltre ci sembra che sia in gioco il senso di teologia, che non è semplicemente una scienza storica descrittiva, ma intelligenza delle ragioni logiche della fede biblica, ‘giustificazione’ del senso del testo biblico di fronte all’istanza critica. La ‘teologia’ non è semplice riesposizione ordinata e diligente delle ‘teologie’ contenute nella Bibbia, ma ricerca di comprensione critica delle ragioni logiche delle differenti teologie e intelligenza del loro reciproco nesso o coerenza all’interno del discorso biblico.

Non riusciamo a sfuggire all’impressione che la nozione di teologia biblica come disciplina puramente descrittiva e storica tenda a far ritenere la rivelazione come dottrina. Jacob infatti definisce la teologia dell’AT come “esposizione sistematica di nozioni religiose”: per lui l’AT contiene una dottrina conseguente a una rivelazione divina. La teologia dell’AT non farebbe che esporre, con

ordine e sistematicità, la dottrina diffusa e sparsa nell'AT.

È in gioco il senso di 'teologia', che Jacob è disposto perfino a lasciar cadere a favore di 'fenomenologia'. Per noi, la teologia biblica è la comprensione critica della testimonianza-mediazione canonico-normativa della rivelazione nella Bibbia. Ciò suppone che una teologia dell'AT non può prescindere dal suo centro, che è Gesù Cristo. La 'verità' dell'AT non è altra, per quanto incompiuta e in cammino, dalla verità di Gesù Cristo, compimento dell'AT.

Il metodo dogmatico-didattico - Abbiamo adottato questa formulazione per designare un metodo che desume dalla dogmatica lo schema della trattazione e segue l'impianto dei manuali, cioè una linea didattica. Molte teologie bibliche, sia dell'AT sia del NT, sono esposizioni sistematiche delle idee della Bibbia su Dio, uomo, peccato e salvezza. L'ordine e lo schema espositivo sono desunti non dalla Bibbia stessa, bensì dai manuali di teologia dogmatica.

1) *La "Teologia dell'AT" di M. Garda Corderò* - Del suddetto metodo è seguace M. Garda Corderò, *Teologia de la Bìblia. Antiguo Testamento,* Madrid 1970. Per lui la teologia biblica è teologia positiva che ordina e sistematizza dati biblici in un insieme dottrinale, tenendo conto sia del processo evolutivo ideologico ascendente della storia della salvezza sia dell'unità dottrinale della Bibbia.

Lo schema dell'opera di Corderò si articola in quattro parti:

1) le credenze: tratta di Dio, degli angeli e dell'antropologia;

2) le speranze: tratta dell'attesa messianica, del regno di Dio e dell'escatologia;

3) le obbligazioni religiose e morali: tratta della morale dell'AT;

4) caduta e riabilitazione dell'uomo: tratta del peccato, della conversione, del perdono dei peccati: lo schema evoca le tre virtù teologali (fede, speranza, carità), con l'aggiunta sul peccato e la penitenza. La sistemazione è ripresa dalla teologia cattolica, non dalla stessa Bibbia.

2) *Valutazione critica* - Anche dalla brevissima allusione fatta si può capire che questo metodo è insoddisfacente perché mutua dalla teologia sistematica quel che dovrebbe invece chiedere alla Bibbia stessa. L'unità teologica dell'AT è più presupposta che provata e mostrata, tuttavia ci pare che l'intenzione di indagare sulla coerenza logica del pensiero dell'AT sia sulla linea di una corretta nozione di teologia biblica. Ma, sostanzialmente, Corderò, con quelli che seguono questo metodo, non abbandona il terreno della teologia intesa come disciplina storica e descrittiva, benché prenda in prestito dalla dogmatica gli schemi di pensiero e rimpianto formale della trattazione. Ciò non significa che la teologia biblica debba operare esclusivamente con categorie bibliche, a meno di scadere in un biblicismo radicale e ripetitivo. Nemmeno le "categorie" bibliche possono sfuggire al vaglio critico del teologo biblico, che proprio mediante tale critica cerca di ritrovare la rivelazione con la quale esse non si identificano perfettamente. Le categorie e il linguaggio biblici sono parte della testimonianza canonica della rivelazione, perciò non potranno mai essere messe da parte, ma anche su di essi deve esercitarsi la critica teologica. La teologia biblica ha per oggetto la rivelazione divina mediata e testimoniata normativamente ma in modo storicamente situato dalla Bibbia e, a sua volta, la teologia biblica è sempre storicamente situata e perciò sempre da rimettere in cantiere.

Metodo diacronico - È il metodo che abbandona i parametri dei concetti scolastici, non per limitarsi a una semplice esposizione della storia della religione di Israele né per inseguire il progetto inattuabile di una esatta cronologia dello sviluppo delle idee dell'AT. E il metodo che nasce dall'esercizio esegetico della cosiddetta analisi critico-storica della Bibbia, che ha assunto pienamene in esegesi la categoria epocale della storia.

La "Teologia dell'AT" di G. von Rad - Un'opera che ha segnato una cesura epocale, cosi che gli anni della teologia dell'AT si contano in 'prima' e 'dopo' von Rad; è attualmente l'opera più eminente e significativa della nostra disciplina; per alcuni addirittura è la realizzazione di un sogno accarezzato da

tempo. C'è della retorica celebrativa in tali elogi, ma certamente un punto di riferimento ineludibile è l'opera di G. von Rad, *Teologia dell'AT* (2 vol., Brescia 1972, 1974).

L'oggetto essenziale di una teologia dell'AT è la parola viva di Jhwh quale, nel messaggio delle sue grandi opere, fu rivolta a Israele. Le grandi opere di Dio svelano e producono un messaggio nel quale risuona la parola di Jhwh. È ovvio allora che la teologia biblica ha il suo punto d'avvio e il suo centro nell'azione in cui Jhwh si è rivelato. Le azioni storiche di Jhwh non potevano essere colte ed espresse se non mediante la fede e le professioni di fede, dapprima in formule brevi e poi in sommari della storia salvifica a carattere confessionale che narravano in più vasti contesti l'operato divino nella storia. Così Israele elaborò un complesso di testimonianze della sua fede, nelle quali narrava le azioni storiche di Jhwh.

Per von Rad, dunque, la teologia biblica non può limitarsi ad esporre il pensiero prescindendo dalla storia. Ma l'ordine dell'esposizione non sarà quello cronologico della critica storica, bensì il succedersi degli eventi così come la fede di Israele li ha visti, ossia la successione dei fatti e le connessioni interne che Israele stesso ha disposto. Perciò il teologo biblico cercherà di immedesimarsi integralmente con la mentalità teologica israelitica, evitando di ricostruire linee connettive ideali e contesti sistematici là dove Israele stesso non li ha visti o non li ha sottolineati.

Il compito della teologia biblica sembra definito dalla sua funzione puramente storico-descrittiva e perciò come dice von Rad la forma più legittima per trattare dell'AT sotto il profilo teologico è quindi pur sempre quella di ripeterne le narrazioni *(die Nacherzàhlung)* o di ripeterne adeguatamente le testimonianze.

Il teologo biblico deve sempre tener presente, istruito dall'esegesi critico-storica, quanto differiscano fra loro le testimonianze portate dalle diverse unità letterarie, si che non esiste una sintesi né nella mente degli autori sacri né nei testi dell'AT. Di conseguenza, la teologia biblica dovrà rinunciare a un'esposizione sistematica e organica, perché un mondo concettuale religioso ricondotto *a posteriori* in un contesto organico altro non sarebbe che un'astrazione, perché mai esso è esistito in Israele in tale completezza e sistematicità. Inoltre, a differenza del NT, l'AT non ha un centro, dato che la manifestazione di Gesù Cristo è il vero fine della storia di Israele con Dio. Ma tale fine è 'estrinseco' all'AT e non può essere assunto come principio o criterio per la ricostruzione e l'esposizione della teologia dell'AT. Poiché l'unico principio unitario e l'unico elemento di continuità è il popolo di Israele nella sua testimonianza storica di fede, la teologia biblica non potrà assumere se non la forma di una *Nacherzàhlung* delle testimonianze di Israele. Tale nozione di teologia biblica suppone che sia evidente che dal principio sino alla fine Israele muove dal presupposto della preminenza del 'fatto' rispetto al *'logos',* ossia mira in prevalenza a coordinare e interpretare teologicamente il materiale tramandato, sempre dando la priorità alla coerenza storica, piuttosto che a quella logico-teologica.

L'opera di von Rad è una teologia delle tradizioni storiche (v. I) e profetiche (v. II) di Israele. L'espressione "teologia delle tradizioni" è spesso usata dallo stesso von Rad per definire la propria impresa teologica. Per lui, infatti, l'oggetto che il teologo ha di mira non è il mondo religioso d'Israele né le sue condizioni spirituali né il complesso della sua fede, ma soltanto ciò che Israele stesso direttamente disse di Jhwh. I Salmi, i libri sapienziali, i corpi legislativi non sono da considerarsi come tradizioni: essi costituiscono la risposta che Israele diede alla rivelazione di Jhwh, sono l'espressione della situazione in cui Israele si vide posto dalla rivelazione.

2) *Valutazione critica* - L'opera di von Rad è grandiosa, si è imposta come un risultato per molti aspetti apprezzabile. Tuttavia egli stesso ammette che «sembra che l'annosa questione dell'impostazione di una teologia dell'AT sia

ancora aperta e che molto debba essere ancora fatto e chiarito prima di poter scrivere a dovere quella teologia». Inoltre confessa che la sua teologia dell'AT non è "completa in ogni senso". Queste dichiarazioni incoraggiano, nonostante la mole e la genialità dell'opera eseguita, a farne un'analisi critica. Ovviamente ci limitiamo, come anche per le altre proposte, a qualche breve annotazione.

Anzitutto von Rad oscilla vagamente, con perplessità, oscurità e ripensamenti, tra *kérygma* e storia, senza giungere a una soddisfacente conciliazione dei due aspetti. Di fatto, forse è vero che von Rad ha privilegiato il *kerygma* rispetto alla storia. La ragione di fondo, a mio parere, sta nella irrisolta ambiguità del concetto di rivelazione. La 'verità' della rivelazione non equivale alle "verità rivelate" né si identifica con la 'verità' (= realtà) dei fatti storici, ma è la trasparenza e la presenza della salvezza divina nel cuore stesso degli avvenimenti storici. Di conseguenza, la teologia biblica, che si pone come oggetto la verità della rivelazione, non si propone come alternativa alla storia né diventa semplicemente scienza storica.

In quanto *Nacherzàhlung,* la teologia biblica di von Rad non è che la storia della fede vissuta e proclamata da Israele, riesposizione delle teologie contenute nella Bibbia e non teologia o riflessione teologica sulla Bibbia. Von Rad arriva perfino a paragonare il teologo biblico con l'egittologo o il romanista, che studiano la storia dell'Egitto o di Roma! Ma ciò, in ultima analisi, è coerente con la nozione di teologia biblica come scienza puramente storico-descrittiva che rinarra le teologie contenute nella Bibbia. E a tale nozione di teologia biblica sembra, coerentemente, corrispondere il concetto di rivelazione come "dottrina rivelata" da riproporre e riesporre. In tal modo von Rad sembra rinunciare propriamente a fare teologia, perché evita di porsi la questione della verità, cioè del senso e del valore, delle ragioni logiche e storiche, della fede israelitica. Ci pare, in questo senso, accettabile la severa critica di C.A. Keller che dice: «In fondo, il libro di von Rad non è una teologia, ma una 'Einleitung'».

Paradossalmente, von Rad assume come 'centro' della sua teologia la mancanza di un centro dell'AT! In realtà, il principio della sua esposizione è la tradizione kerygmatica nella sua successione storica. Per questo la teologia di von Rad tende a presentarsi come una fenomenologia del pensiero religioso di Israele.

Infine von Rad auspica, anche se è difficile da immaginare, una teologia della Bibbia (AT e NT insieme), osservando che «è consolante che oggi essa venga richiesta con sempre maggiore insistenza». Perché sia consolante, la richiesta occorre che sia ragionevole e giustificata. Ma come può essere giustificata se tutte le premesse poste portano a negarne la legittimità, dato che come afferma von Rad «bisogna attenersi al criterio di spiegare ogni testo il più chiaramente possibile secondo la sua ratio interna all'AT»? Oppure la ratio interna all'AT è coordinabile con la ratio cristocentrica, per cui diventa pensabile e attuabile il progetto di una teologia di tutta la Bibbia? È il problema dell'unità dei due Testamenti, che von Rad avverte ma affronta soltanto come appendice alla sua opera [sotto V].

Il metodo selettivo del centro tematico - Definiamo così il metodo che, non accettando il principio storico-genetico né un'impostazione sistematica mutuata dalla dogmatica, cerca nell'AT stesso un 'tema' che sia centrale e permetta un'esposizione unitaria e dinamica del pensiero dell'AT. Alla radice anche tale metodo è essenzialmente descrittivo, perché non fa che presentare la 'teologia' contenuta nell'AT.

1) *La "Teologia dell'AT" di W. Eichrodt (Theologie des Altea Test ameni,* Gottinga, I, 1967; II-III, 1974; trad. it. vol. I, Brescia 1979). Per Eichrodt la teologia biblica ha il compito di comprendere il mondo di fede veterotestamentario nella sua unità strutturale e interpretarne il più profondo significato tenendo presente da un lato la religione dei paesi circostanti e dall'altro il suo rapporto sostanziale col NT. Non basta, secondo l'autore, il metodo normalmente seguito dalla scienza veterotestamentaria, ossia un

procedimento di genesi storica. Dobbiamo allora tentare di fare uno spaccato delle categorie veterotestamentarie, che consenta di avere una panoramica esauriente e di distinguere le realtà essenziali da quelle marginali, e che ne evidenzi le colonne portanti e l'intera struttura. Pertanto l'analisi storica non viene considerata inutile o tralasciata; anzi ci si basa sui suoi risultati. Ma all'analisi genetica subentra la sintesi sistematica e ordinata della fede di Israele, non secondo schemi dogmatici, bensì seguendo la dialettica che trapela dall'AT stesso. Occorre dunque articolare insieme il principio storico e quello sistematico intorno al tema che permette di cogliere l'unità di tutto l'AT, cioè l'idea di alleanza. Non il termine *berti,* che in molti testi non è presente, ma l'idea o contenuto dell'alleanza è il centro unificante. Per Eichrodt, il concetto di alleanza, in senso lato, compendia la coscienza basilare di Israele circa il suo particolare rapporto con Dio. "Alleanza" è dunque più che un concetto preciso: è un "movimento vitale".

Pur limitandosi all'AT, Eichrodt scrive: «Ciò che ci prefiggiamo è dunque presentare il mondo dei pensieri e della fede veterotestamentaria, tenendo sempre presente che la più intima natura della religione dell'AT, pur nella sua innegabile peculiarità, si comprende *solo* alla luce del compimento trovato in Cristo». Quindi il contenuto centrale del NT riconduce alla testimonianza di Dio nell'antico patto.

Valutazione critica - La teologia dell'AT di Eichrodt poggia su tre pilastri:
a. comprendere significa ridurre a unità;
b. l'AT può essere ridotto a unità trovando un centro unificante; *c.* l'alleanza è una categoria unificante l'AT.

Se, come ammette lo stesso Eichrodt, Gesù Cristo è l'unico soggetto onnicomprensivo di tutta la Bibbia, e quindi di tutta la rivelazione divina, la teologia biblica regionale dell'AT non può costituirsi se non avendo come centro Gesù Cristo. Ma il cristocentrismo della teologia biblica non sembra affatto operante, nell'impostazione di Eichrodt. Egli infatti sostiene che occorre usare categorie bibliche interne alla dialettica dell'AT, e per questo motivo sceglie la categoria di alleanza, non tanto come 'cifra' espressiva dell'autorivelazione di Dio in Cristo, bensì soltanto nel senso veterotestamentario. Di conseguenza, neanche Eichrodt sfugge alla concezione della teologia come disciplina storica e descrittiva. "Alleanza" è una 'super categoria' veterotestamentaria, supposta da Eichrodt come idea unica e univoca, mentre in realtà nell'AT ci sono differenti e varie forme e sensi di 'alleanza'. D'altra parte, la rivelazione non è una massa enorme di verità o dottrine, che il teologo deve cercare semplicemente di "ridurre a unità" ordinandole e sistemandole intorno a un'idea centrale. Sulla scia di Eichrodt, una folla di biblisti ha proposto altri 'temi' come centro unificante dell'AT: la signoria di Dio (L. Kòhler), il regno di Dio (G. Klein), l'elezione (H. Wildberger), Jhwh Dio di Israele - Israele popolo di Jhwh (R. Smend), "thè elusive Presence" (S. Terrien), il nome Jhwh (W. Zimmerli), il libro del Deuteronomio (S. Herrmann), il primo comandamento (H. Schmidt), la realtà di Jhwh (J.L. McKenzie), ecc. È ovvio che non c'è assolutamente consenso tra gli studiosi.

3. CONCLUSIONE - Nei progetti di "Teologia biblica", cui si è fatto allusione attraverso una veloce 'campionatura', è risultata dominante, e anche intrigante, la categoria epocale di 'storia', affermatasi come orizzonte imprescindibile, e quindi la concezione storica della rivelazione. Conseguentemente si è imposta, soprattutto in dipendenza dal metodo storico-critico dell'esegesi e ad opera specialmente di G. von Rad, l'esigenza di una teologia biblica che tenga conto della differenza epocale tra l'AT e il NT: si è legittimata così l'elaborazione di una teologia separata dell'AT. E, altra conseguenza, si è assegnato alla teologia biblica un compito storico-descrittivo o di rinarrazione delle tradizioni storiche, profetiche e sapienziali di Israele.

Anche i vari tentativi di individuare un centro dell'AT presuppongono la concezione dell'AT come una 'storia' separata dal NT o, quanto meno un

'pezzo' di storia autonomo, che soltanto in seguito alla svolta storica operata da Gesù Cristo è stato assunto insieme con la 'storia' del NT, dando così luogo alla "storia della salvezza". Ha svolto un ruolo egemonico, in questo senso, la categoria di 'storia' separata dalla 'teologia'.

Si è anche affermato, da parecchi autori, il cristocentrismo della rivelazione. Ma la realizzazione di tale concezione cristocentrica, almeno nelle teologie dell'AT, è stata intesa in senso estrinsecista: Gesù Cristo è il 'termine' cui tende l'AT, il quale avrebbe in se stesso la sua intrinseca intelligibilità. Il principio di intelligibilità teologica è desunto dall'AT.

Ritorniamo alle osservazioni fatte all'inizio: la crisi della teologia biblica è una crisi riguardante anzitutto il metodo. Finché non si chiarisce tale questione di base, è sterile moltiplicare i tentativi di produrre opere 'nuove' di teologia biblica. La teologia biblica non può continuare ad essere esposizione o compilazione delle 'teologie' contenute nella Bibbia, anche se questo lavoro riassuntivo dei risultati del lavoro esegetico è un momento necessario e importante. Occorre che essa sia davvero 'teologia', ossia sapere autocritico della fede. Poiché la fede è far propria la fede biblica nella rivelazione, la teologia biblica è un momento della teologia *tout court* in quanto comprensione critica del sapere della fede biblica. Ciò che specifica la teologia biblica è l'esclusivo riferimento ai testi biblici, compresi a partire dalla verità di Gesù Cristo come punto onnicomprensivo della rivelazione e, quindi, di tutta la Scrittura. Ciò non significa un livellamento di AT e NT, perché il cristiano accoglie l'AT da Gesù il quale rivela e fonda l'identità propria dell'AT in quanto appunto 'antico', e nello stesso tempo manifesta e istituisce il legame organico dell'AT con il NT. Tuttavia ci pare legittimo fare una "Teologia dell'AT" intesa come delimitazione o regionalizzazione funzionale, analogamente a "circoscrizioni regionali" del sapere teologico quali la ecclesiologia, la cristologia, l'antropologia, ecc. In tale maniera potrebbe avere spazio e senso il rilevamento della peculiare prospettiva di ciascun libro o corrente di pensiero all'interno della Bibbia stessa.
Conzelmann per trovare una nuova "Teologia del NT". Il Conzelmann, discepolo di Bultmann, intende aggiornare e in parte correggere l'opera del suo grande maestro. Egli rivaluta le componenti storiche del messaggio del NT, abbandonando come unico principio interpretativo quello della comprensione della fede in senso esistenziale, che si rifarebbe ancora secondo lui ad uno "schema pietistico". Le componenti storiche vengono messe in luce dalla "storia della tradizione", che ricupera le primitive confessioni di fede cristologica e il *Credo*. Conzelmann quindi dal soggetto ritorna all'oggetto, cioè al testo, e conseguentemente dall'antropologia alla cristologia. Tale ritorno alla storia arriva però solo a metà strada, perché non raggiunge il messaggio del Gesù terreno, anche se Conzelmann rivaluta la teologia dei vangeli sinottici, utilizzando i risultati della critica redazionale, di cui egli è stato un iniziatore. A differenza di Bultmann, fa iniziare la teologia col *kérygma* della comunità primitiva e colloca "lo sviluppo della chiesa primitiva" non dopo Giovanni (come in Bultmann), ma dopo Paolo e in connessione con lui, soprattutto per evitare una pregiudiziale negativa su questa letteratura epistolare.

Conzelmann è tuttavia ancora dipendente dal suo maestro: per la sua precomprensione luterana; per il conseguente scetticismo nei riguardi del Gesù storico, che rimane ancora tra le premesse della teologia; e per l'unilateralità dell'interpretazione kerygmatica, che comporta la svalutazione di Atti e Apocalisse. Positivamente però va detto che la scelta kerygmatica gli permette di risolvere, a suo modo, il problema fondamentale di ogni teologia biblica: unire in armonia ricostruzione e interpretazione e così salvaguardare l'unità teologica nella varietà storica. Egli infatti trova l'unità ermeneutica e strutturale proprio nel *kérygma*. Nonostante i suoi limiti ermeneutici e teologici, il suo tentativo di unificare la teologia del NT intorno al *kérygma* è degno della massima considerazione.

L'ORIENTAMENTO DI "STORIA DELLA SALVEZZA" - Questo secondo orientamento ermeneutico ravvisa l'unità della teologia del NT, non nel *kérygma,* ma sullo sfondo di "storia della salvezza". Ed ha dietro di sé una lunga storia, che risale alla scuola di Erlangen e in particolare a J. Ch.K. von Hoffman (1810-1877). I due autori recenti più noti, che hanno scelto questo orientamento, sono O. Cullmann e L. Goppelt. La teologia del NT come "storia della salvezza" ha in comune tre principi:

1) la Bibbia, AT e NT, viene considerata nel suo aspetto unitario;

2) la si interpreta come storia della salvezza e si mette perciò in primo piano l'opera di Dio nella storia, mentre passa in secondo piano l'aspetto dottrinale;

3) viene posta al centro la persona di Gesù, compimento della promessa, in cui si concentra passato (AT) e futuro (escatologia).

O. Cullmann, pur essendo il più noto rappresentante di questo orientamento, non ha scritto una vera e propria teologia del NT, ma una teologia della storia della salvezza *(Il mistero della redenzione nella storia,* Bologna 1965) con risultati interessanti a livello ermeneutico, ma deludenti nella prospettiva di una presentazione globale della fede neotestamentaria. Infatti le prime tre parti dell'opera intendono chiarire la terminologia e instaurare un confronto critico con altre interpretazioni, principalmente con R. Bultmann e la sua scuola. Solo la quarta parte approfondisce il tema centrale con un'esegesi teologica dei quattro momenti principali della rivelazione neotestamentaria (Gesù, la chiesa primitiva, Paolo e Giovanni), mentre la quinta propone una sistemazione suggestiva per una teologia fondamentale. A mio avviso, però, la vera e propria teologia biblica di Cullmann rimane la cristologia nelle sue due opere più importanti: *Cristo e il tempo* e *Cristologia del NT* (Bologna 1965 e 1970).

L. Goppelt ha lasciato una teologia del NT "incompiuta", completata ed edita dal suo discepolo J. Roloff *(Teologia del NT,* 2 vol., Brescia 1982-83), forse la migliore finora scritta, almeno per quanto riguarda la prima parte. Delineando all'inizio la storia della disciplina, egli stesso si colloca nell'orientamento di "storia della salvezza"; e si propone di unire una seria critica storica ad un profondo sforzo di comprensione del NT in modo da pervenire ad un dialogo critico fra l'ermeneutica storica (J. Jeremias) e quella esistenziale (R. Bultmann). In tal modo vuol legare profondamente insieme ricostruzione ed interpretazione in un sano equilibrio. Al fondamento della teologia del NT sta non solo la predicazione di Gesù (Jeremias), ma tutta l'opera di Gesù, nel suo significato teologico. Ma il punto di partenza della teologia del NT rimane il *kérygma* della morte- risurrezione (ICor 15,1-5). Tale *kérygma* si sviluppa poi in due direzioni: l'una all'indietro, verso il Gesù terreno (At 10,37-41), fondamento storico-teologico del *kérygma,* e l'altra linea invece in direzione della vita della chiesa con l'approfondimento della cristologia e soteriologia del *kérygma.* Il *kérygma* pasquale, che consiste nella continuazione dell'opera di Gesù con la risurrezione, non trova alcun modello nell'ambiente religioso circostante, giudaico e greco-romano. È assolutamente unico. Annuncio e opera di salvezza di Gesù dal Goppelt vengono continuamente mostrati in rapporto fra loro e soprattutto con la persona di Gesù, per cui la salvezza avviene sempre per una relazione strettamente personale con Gesù. È proprio basandosi su questa tesi fondamentale che il Goppelt postula la continuazione del rapporto personale con Gesù anche nel tempo della chiesa, reso possibile dalla morte-risurrezione e dalla conseguente presenza "spirituale" del Signore risorto nella comunità e nei sacramenti. In coerenza col principio storico-ermeneutico, la struttura della teologia del NT parte dalla sua fondazione (l'opera di Gesù nel suo significato teologico: dalla venuta del regno alla Pentecoste); passa quindi al suo punto centrale: il *kérygma* come inizio della riflessione di fede sull'opera di Gesù, per considerare poi come la tradizione di Gesù viene accolta e sviluppata da Paolo (Ef e le lettere pastorali non sarebbero di Paolo) e dagli scritti post-paolini. Paolo non viene letto in chiave antropologica esistenziale (Bultmann) né sullo sfondo di una "storia della salvezza" intesa nel suo rapporto con l'AT (Rm 4), come

fanno Kummel e Ridderbos, ma come sviluppo della tradizione di Cristo, nel suo evento salvifico, accolto e interpretato.

La grossa teologia del NT dell'americano G.E. Ladd (Grand Rapids 1974), pur intendendo seguire l'orientamento cullmanniano di "storia della salvezza", ritorna in realtà alla teologia descrittiva di tipo dottrinale col rifiuto del metodo storico-critico unito ad uno scarso sforzo di interpretazione.

L'ORIENTAMENTO STORICO-POSITIVO - Raccogliamo sotto questo titolo generico quelle teologie del NT che seguono un'esposizione storica, fondandola sul metodo storico-critico e non sul *kérygma* né su una concezione unitaria di "storia della salvezza". Al di là del metodo non ancora qualificante, le opzioni ermeneutiche sono diverse nei vari autori che si possono collocare in questo orientamento. Ci fermiamo su quelli che consideriamo i due esponenti principali: Kummel e Jeremias.

W.G. Kummel scrive una teologia del NT secondo i testimoni principali del NT: Gesù, Paolo e Giovanni *(Teologia del NT,* Brescia 1976). Vi appare in primo piano una polemica intenzionale con Bultmann e la scuola kerygmatica, in quanto evita accuratamente la terminologia dell'ermeneutica esistenziale, ad iniziare dalla parola *kérygma.* Si attiene con rigore al metodo storico-critico per riandare al messaggio del Gesù storico e alla tradizione della chiesa primitiva. In una tale impostazione, in cui si privilegia la ricostruzione critica, il problema cruciale è quello dell'unità teologica degli scritti del NT, messa in discussione già da Lutero: «Il compito di una teologia del NT può essere... soltanto quello di far parlare prima di tutto i singoli autori secondo il loro linguaggio e solo in un secondo momento interrogarsi sull'unità che ne può risultare o anche constatare le differenze non conciliabili». Quest'unità o centro del NT Kummel la scopre in un tema teologico principale, che ricorre in tutti e tre i testimoni principali del NT: «Essi concordano nell'annunciare che Dio ha fatto iniziare in Gesù Cristo la salvezza, promessa per la fine del mondo; che Dio in questo avvenimento di Cristo ci è venuto incontro e ci vuol incontrare come Padre, che intende liberarci dalla schiavitù del mondo e renderci capaci di un amore fattivo. Che tale centro del NT sia vero non lo può stabilire lo storico», ma il credente. La salvezza presente e futura è dunque il vero centro del NT: una tesi cara a Kummel. Si è comunque perplessi nel vedere Gesù posto fra i testimoni principali assieme a Paolo e Giovanni. Inoltre l'impegno dello storico per la ricostruzione diminuisce l'interesse per la vera e propria interpretazione teologica.

J. Jeremias ebbe modo di scrivere solo la prima parte della sua teologia del NT, però quella che per lui è certo la più importante e decisiva: *La predicazione di Gesù* (Brescia 1972; 1976). Ciò che per Bultmann è solo un presupposto storico della teologia del NT, per Jeremias invece ne è il centro: la predicazione e il messaggio del Gesù storico. Il principio teologico-ermeneutico che lo guida è espresso in un'opera di piccola mole: *Il problema del Gesù storico* (Brescia 1964). Vangelo di Gesù e *kérygma* nella chiesa vanno considerati rispettivamente come appello di Dio e risposta ad esso: «Questa risposta procede sempre in doppia direzione: essa è adorazione laudativa di Dio ed è testimonianza dinanzi al mondo. La risposta è ispirata dallo Spirito di Dio, ma non è parte della chiamata. L'elemento decisivo è l'appello, non la risposta. La multiforme testimonianza di fede della comunità primitiva, di Paolo, di Giovanni... si deve commisurare alla predicazione di Gesù. Nella nostra protesta contro la pianificazione di vangelo e *kérygma* entra il concetto dì rivelazione. Secondo la testimonianza del NT il *Lògos* incarnato, e solo lui, è la rivelazione di Dio. La predicazione della chiesa delle origini, al contrario, è la testimonianza, ispirata dallo Spirito, della rivelazione. La testimonianza della chiesa non è essa stessa rivelazione». Jeremias qui sembra identificare rivelazione e teologia, chiudendo per di più la rivelazione col Gesù terreno. Ma forse intende solo mettere in luce la fondante importanza della rivelazione storica di Gesù, Verbo incarnato. La tesi teologica di Jeremias preannuncia anche la struttura fondamentale di una teologia del NT; la seconda parte infatti (mai realizzata)

viene comunque concepita come risposta alla predicazione di Gesù e valida in quanto risposta (*Teologia del NT,* 2ª ed.). Il principio teologico su cui si fonda è quello' dell'incarnazione, inteso però in modo più rigoroso addirittura del vangelo di Giovanni, in cui Gesù preannuncia la continuazione e il compimento della "sua" rivelazione mediante il Paraclito. È importante tener presente il principio teologico-ermeneutico di Jeremias, che permette di comprendere il suo gigantesco sforzo nell'approntare un rigoroso strumento critico onde poter arrivare alla predicazione del Gesù storico, «perché niente e nessuno più del Figlio dell'uomo, della sua parola possono conferire pienezza di autorità alla nostra predicazione» *(Le parabole di Gesù,* Brescia 1973). Con le dovute riserve per la sua radicalità teologica, va comunque tenuta presente la protesta di Jeremias contro la teologia kerygmatica del NT.

4. L'ORIENTAMENTO SISTEMATICO - Chi struttura la teologia del NT per grandi tematiche, in genere si richiama ai trattati della teologia sistematica. Vi è quindi il pericolo che vadano perdute sia la ricostruzione storica sia la vera e propria interpretazione. È perciò la più problematica.

L'opera recente più significativa, in questa linea, è la teologia del NT dell'esegeta cattolico K.H. Schelkle, in quattro parti e cinque volumi, quattro nell'edizione italiana (Bologna 1969, 1973, 1974 e 1980). Le grandi tematiche sono le seguenti: I. Creazione: cosmo, tempo e storia, uomo. IL Dio era in Cristo, che include la teologia trinitaria nella cristologia. III. *Éthos* cristiano, organizzato in 25 temi, che coprono l'area della morale fondamentale e speciale. IV. Compimento della creazione e della salvezza, ossia escatologia presente e futura; la comunità dei discepoli e la chiesa: ecclesiologia e sacramenti. Ciascuna delle cinque parti potrebbe stare a sé, perché uscite in tempi diversi e con modalità diverse. Una riflessione metodologica e teoretica si registra solo nel vol. III (pp. 9-27): una versione lievemente variata di un articolo precedente. Una tesi teologica funge da guida a quest'opera: «La Scrittura è parola di Dio». «La teologia del NT viene allora a determinarsi come "parola di Dio" in base alla parola con cui Dio si rivela nel nuovo patto, comprendente però anche l'antico, e che si è depositata negli scritti del NT come testimonianza di questa rivelazione». Dal fatto che il NT è "parola di Dio" o "testimonianza della parola" deriva la sua unità fondamentale, pur nella varietà dell'evoluzione storica e degli autori. Tale unità non è solo di pensiero, ma di "storia della salvezza" all'interno del NT nella sua relazione con l'AT. Questa ricerca di unità dinamica appare soprattutto nel I volume. Ma poi ogni volume ha un suo principio ermeneutico di unità: nel I sono la creazione e il Dio creatore, che superano le tensioni negative, presenti nel mondo, con l'apertura alla redenzione e quindi alla cristologia, tema del volume successivo. Nel II al centro sta Cristo, in cui trova unità la rivelazione storica del Dio trino. Nel III il principio ermeneutico *éewéthos* cristiano è l'obbedienza della fede. Più difficile è individuarlo nel IV e V volume. L'unità, nell'insieme, è più teologica che ermeneutica. Per quanto utile come termine immediato di confronto con la teologia dogmatica, non corrisponde tuttavia ad un progetto ideale di teologia biblica, che nella struttura e nel principio ermeneutico deve ispirarsi al NT e al suo ambiente vitale e non alla teologia posteriore. Le teologie di questo genere finiscono per essere più una "teologia secondo la Bibbia" che non una "teologia della Bibbia": questa distinzione del Wrede è stata ripresa e tematizzata da Ebeling.

5. ANTICO E Nuovo TESTAMENTO - Per concludere, vorrei accennare brevemente ai tentativi di una teologia della Bibbia, che comprende quindi AT e NT. H. Clavier, un professore calvinista dell'università di Strasburgo, al termine della sua lunga carriera, nel 1976, realizzò un progetto, accarezzato fin dagli anni della sua giovinezza: scrivere una teologia biblica dell'AT e del NT seguendo le grandi correnti di pensiero presenti nella Bibbia: quella arcaica o mitica, quella mistica, quella profetica e quella cultuale. La tesi ermeneutica ossia l'intenzione è quella di mettere in luce l'unità e la varietà del pensiero biblico (*Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité,* Leida 1976). L'unità viene

i

ravvisata nella persona di Gesù, compimento dell'AT e centro del NT. La varietà, presente nelle correnti di pensiero che attraversano i due Testamenti, viene esagerata per una dedizione puntigliosa ad una scienza storica positivistica, che è ormai un sogno del passato, alla luce dell'odierna coscienza ermeneutica. La teologia biblica del Clavier è significativa solo come testimonianza di una stagione ormai passata: quella dominata dall'affannosa ricerca dell'oggettività storica mediante una critica elevata a dogma. Ma la precomprensione calvinista del Clavier è fin troppo evidente nella sua aspra polemica anticattolica, che suona fuori moda. Però egli pone dei problemi reali sull'unità e la varietà del pensiero biblico, anche se vi risponde in modo sbagliato.

Più modesto, ma più suggestivo, è il tentativo di teologia biblica di S. Terrien (*The Elusive Presence. Towards a New Biblical Theology,* New York - San Francisco - Londra 1978). Terrien ravvisa la continuità e quindi l'unità fra A e NT nel "Deus absconditus atque praesens", esperimentato nella fede. La scopre nelle apparizioni di Dio ai patriarchi, nella teofania del Sinai, nella presenza di Dio nel tempio, nelle visioni profetiche, nelle espressioni della presenza di Dio contenute nei Salmi e nei libri sapienziali, nell'aspettativa di una epifania di Jhwh fino alla presenza di Dio nella Parola, sia nell'AT che nel NT, che raggiunge il suo culmine nel racconto della trasfigurazione, nell'esperienza di Paolo sulla via di Damasco e nelle espressioni neotestamentarie sulla glorificazione del nome di Dio (il nuovo tempio, il tempio dello Spirito, il tempio del suo corpo).

Come si può capire, vi è una varietà di metodologie nel comporre una teologia del NT. Ma un'esigenza comune è emersa in questi ultimi anni: quella di una teologia biblica che sia veramente teologia di tutta la Bibbia e che ne metta in luce l'unità dinamica.

- VERSO UNA TEOLOGIA BIBLICA? — Negli anni '70 inizia un nuovo orientamento nella teologia biblica. Si comincia a pensare (il primo è stato von Rad nell'ultima parte della sua *Teologìa dell'AT* sopra III 1 c) che la divisione fra teologia dell'AT e del NT, risalente con Gabler e Bauer agli stessi inizi della disciplina sopra I, 3], sia stata una via sbagliata e che bisogna perciò intraprendere una nuova strada. A von Rad si associano Schlier, Kraus,
Goppelt e molti altri. Un'autentica j teologia della Bibbia dovrebbe esprimere il processo di tradizione che dall'AT porta alle soglie del NT; oppure dovrebbe essere una teologia del NT aperta all'AT, che cerchi di unire tradizioni e interpretazioni delle tradizioni dell'A e del NT. Di fronte a questa domanda si sono delineate tre risposte diverse. Dato che gli antico-testamentaristi sono ancora lontani dall'essere d'accordo su un centro e quindi sull'unità dell'AT, tale progetto non potrà essere pensato se non a partire dal NT. Le premesse teologiche le abbiamo già ricordate parlando del metodo [sopra II]: il canone biblico unico, anche se distinto, e la rivelazione storica, che raggiunge il suo compimento in Cristo. La scuola bultmanniana (Grasser, Strecker, Becker, Schmithals, Klein) invece, pur non escludendo il progetto in linea di principio, sostiene che non è fattibile. Essi infatti mettono tendenzialmente in dialettica A e NT: l'AT come legge viene superato nel NT; come storia dell'uomo che tenta di salvare se stesso, viene negato mediante la giustificazione per la fede in Cristo; le stesse promesse dell'AT non si sarebbero compiute. Il NT rispetto all'AT è superamento piuttosto che compimento. Il legame storico del NT con l'A passa piuttosto attraverso la letteratura giudaica intertestamentaria (va qui ricordato che i protestanti, seguendo la tradizione umanistica, per l'AT tengono il canone breve, escludendo con ciò dal canone la letteratura anticotestamentaria più vicina al NT). Alla scuola bultmanniana si oppone la scuola di Tubinga (H. Gese e P. Stuhlmacher) che sostiene invece la possibilità del progetto, considerando non tanto le strutture ontologiche simili quanto il processo della rivelazione che termina nella morte- risurrezione di Cristo. In questa concezione l'AT sarebbe una preistoria del NT. Si sono fatti tentativi partendo da singoli temi teologici, come la legge, la giustizia, la redenzione, ma (senza grandi successi. H. Hubner,

in un articolo apparso in *Kerygma und Dogma* (1981,1-19), ha proposto una via più lunga ma secondo lui più sicura: partire dalla riflessione teologica delle teologie del NT sull'AT. E ha portato due esempi concreti; le citazioni dell'AT in Matteo, dove l'AT è concepito come promessa, che si compie nel NT; e la trattazione dell'AT nella lettera ai Romani di Paolo, dove Paolo non solo accetta l'AT come Scrittura, ma in parte anche come "legge" (mentre nella lettera ai Galati come "legge" lo respingeva in modo assoluto). O. Merk, nel suo articolo su *Theologische Realenzyklopàdie* del 1980, ha suggerito pure il metodo dei piccoli passi con lo studio di concezioni comuni e di temi che legano insieme i due Testamenti (fedeltà di Dio, unicità di Dio, ecc.).

L'unico modo di arrivare ad una teologia biblica globale sembra dunque quello di fare una teologia dell'AT partendo dal Nuovo. Si avrebbe così "una teologia neotestamentaria dell'AT" secondo la felice espressione di H. Hubner teologicamente giustificata dal fatto che Cristo è il compimento della rivelazione storica di Dio all'uomo. Rimane comunque come sostiene in questo stesso articolo A. Bonora la possibilità e la legittimità di una teologia dell'AT a sé stante [sopra III, 3].

È nata da alcuni anni anche una rivista che dibatte il problema di una teologia biblica: *Horizons in Biblical Theology* (Pittsburgh 1979ss). È già significativo che tutti gli esegeti, di qualsiasi tendenza siano, se sono credenti, sentano ormai l'esigenza teologica di superare la divisione fra AT e NT, creata dall'uso del metodo storico-critico, e si orientino a rendere ragione al canone biblico e alla tradizione viva della chiesa che ha sempre letto l'AT alla luce del Nuovo e viceversa. È questo forse il compito di fronte a cui è posta la teologia biblica attuale. Sarebbe già un guadagno se nelle future teologie del NT ci fosse almeno un capitolo che trattasse la teologia neotestamentaria dell'AT. [Esegesi biblica; /Scrittura].

i

TERRA

I - LA TERRA DELLA BIBBIA —

LA DIMENSIONE GEOGRAFICA DELLA STORIA DELLA SALVEZZA - La rivelazione divina ha una dimensione storica in quanto ha avuto inizio e compimento nel mondo degli uomini in epoche varie e successive, e una dimensione geografica, in quanto ha avuto come centro una terra particolare, patria del popolo al quale Dio si manifestò con parole e fatti che s'intrecciano in una trama fitta e coerente.

I CONFINI DELLA TERRA - Questa terra particolare è la punta occidentale di quella che convenzionalmente è chiamata *Mezzaluna fertile,* comprendente a sud i paesi del vicino Oriente tra il Mediterraneo e il deserto arabico. All'estremo orientale ha la Mesopotamia, al centro il territorio siro-palestinese e all'altra estremità l'Egitto. La terra propriamente biblica, teatro della storia della salvezza, si estende tra il Libano, a nord, il deserto siriaco a est, il Mediterraneo a ovest e, a sud, la regione desertica che va poi a formare la penisola del Sinai. Nell'AT i confini reali sono per lo più indicati con la formula «da Dan a Bersabea», cioè dai piedi del monte Ermon la più alta cima dell'Anti libano che domina la Beqaa a nord, al deserto del Negheb a sud; da est ad ovest è compresa tra la fossa del fiume Giordano e il Mediterraneo. La distanza da Dan a Bersabea è di 240 km in linea retta; la larghezza media del territorio è di 65 km. La superficie totale assomma a 15.640 km^2, poco più della nostra Calabria (15.000 km^2).

LA CONFORMAZIONE FISICA - Il territorio si distingue in quattro regioni geografiche: la fossa formata dal fiume Giordano; la catena montuosa che va da nord a sud; la zona detta Sefela, formata a occidente dalle colline che degradano verso il litorale mediterraneo; e il Negheb, che è la regione meridionale dalle città di Ebron e Bersabea fino al deserto.

AL CENTRO DEL MONDO - Per Ez la Palestina è l'«ombelico della terra»; Gerusalemme è al centro delle nazioni (Ez 5,5). Il termine ebraico *tabbur* (ombelico), usato dal profeta in senso traslato, indica altrove una piccola altura presso Sichem (Gdc 9,37). Nell'antichità, altre città erano considerate come centro geografico della terra. In tal senso il titolo di "ombelico della terra" spettava in Grecia a Delfi, dove sorgeva un celebre santuario di Apollo. E difficile dire se Ez abbia inteso indicare letteralmente la posizione geografica della Palestina o se abbia pensato a una collocazione simbolica, per esaltarne la grandezza religiosa. L'idea della centralità geografica della terra d'Israele e di Gerusalemme sarà ripresa dagli apocrifi *(Enoch* XXXV,1; *Giubilei* VIII, 12), dalla letteratura rabbinica e dagli autori medioevali (Dante, *Inf.* XXXIV, 14).

5. UN CROCEVIA DI POPOLI - La posizione geografica e la modestissima estensione della terra biblica sono tali, che la sua sopravvivenza costituisce una sfida che ha significato di mistero. Situata come un ponte obbligato tra l'Egitto, l'Asia Minore e la Mesopotamia, non solo subì l'influsso della cultura e della religione di popoli di antichissima civiltà, ma fu vittima predestinata delle ambizioni e delle spinte espansionistiche di potenti imperi come Babilonia, l'Egitto, i regni aramei della Siria, l'Assiria, la Persia, l'Impero di Alessandro Magno, l'Impero romano. Nel corso di millenni e di scontri giganteschi nessuna potenza riuscì a cancellare definitivamente dalla storia la terra scelta da Dio.

II - DENOMINAZIONI BIBLICHE —

1. DENOMINAZIONI STORICHE - Nell'AT non si trova una denominazione storica fissa; nei libri più antichi è "la terra di Canaan", dal nome delle popolazioni, genericamente indicate come cananei, che la occupavano prima della conquista israelitica. Nella Bibbia ebraica si trova 11 volte "terra d'Israele" come indicazione generica che, quando la monarchia ebraica originariamente unitaria si divise in due regni d'Israele a nord e di Giuda a sud, venne riservata al territorio del regno settentrionale, ma dopo la sua caduta (722 a.C.) riacquistò il significato antico.

DENOMINAZIONI TEOLOGICHE - A ragione del suo significato e della sua

varia importanza nella storia della salvezza, la terra assume denominazioni di carattere teologico.

La terra promessa - Come "la terra della promessa" è indicata, in greco, nel NT (Eb 11,9); nell'AT, poiché nell'ebraico manca un termine corrispondente al verbo promettere, l'idea è espressa in maniera equivalente con la formula: «la terra che il Signore vi darà come ha detto», oppure: «la terra che [Dio] ha giurato ai tuoi padri di darti».

La terra santa - Per le tre grandi religioni monoteistiche la Palestina è per eccellenza "la terra santa". Il titolo si trova già nell'AT (Zc 2,16; 2Mac 1,7; Sap 12,3). Per gli ebrei, dovunque Dio si manifestava, il suolo diventava santo (Gen 28,16-17; Es 6; Gs 5,15); la Palestina intera è un 'santuario' (Es 15,17) perché è la terra di Dio (Is 14,2; Os 9,3). Un ebreo espulso da essa veniva impedito di onorare il suo Dio (ISam); uno straniero, il siro Naaman, per adorare Jhwh a Damasco porta con sé della terra palestinese (2Re).

L'eredità di Dio - "Eredità di Jhwh" è uno dei più antichi nomi dati da Israele alla sua patria. Il termine ebraico *nahalah*, eredità, indica più di quanto dica il significato giuridico dell'eredità come trasferimento di beni, perché insiste piuttosto sulla stabilità e la permanenza del possesso ottenuto. Nell'antico Oriente ogni divinità era considerata padrona della terra dove era onorata, la quale perciò veniva chiamata sua eredità. La terra d'Israele è proprietà di Dio (Gs), e poiché al tempo in cui gli israeliti vi entrarono ne occuparono per prima la regione montuosa, è detta anche la montagna dell'eredità di Dio (Es 15,17).

Gli israeliti dovevano ritenersi stranieri e ospiti nella terra di Dio, di essa avevano solo l'usufrutto, per cui il possesso di un terreno ad essa appartenente non poteva essere alienato. Espressione cultuale e legale di questo principio è l'istituzione del *Yanno sabatico,* durante il quale anche la terra di Dio doveva osservare il riposo; sarà perciò proibita la semina e il raccolto (Es 23,10-11; Lv 25,3-7). Nell'anno del giubileo, oltre al riposo della terra, gli ebrei che avevano venduto la loro proprietà dovevano, a determinate condizioni, riaverne il possesso (Lv 25,13-17). Altre leggi ricordavano agli ebrei che la loro terra apparteneva a Dio. A lui erano riservate le decime prelevate dai prodotti del suolo e delle piante (Lv 27,30); nel rito dell'offerta l'israelita riconosceva solennemente che Dio faceva fruttificare la sua terra (Dt 26,1-10). Ogni tre anni una parte del raccolto doveva essere messa a disposizione dei leviti, degli stranieri, delle vedove e degli orfani, che Dio nutriva con i frutti della sua terra (Dt 14,28-29). La stessa idea soggiace alla legge secondo la quale nella "messe" e nel raccolto una parte doveva essere lasciata a disposizione degli indigenti (Lv 19,9-10). [Levitico II, 5]

L'eredità profanata - La «terra deliziosa eredità splendida tra gloriose nazioni» (Ger 3,19) è profanata dai disordini sessuali, a motivo dei quali erano state scacciate da essa le popolazioni pagane (Lv 18,24-28), dai cadaveri insepolti degli impiccati (Dt 21,22-23) e dal culto che gli ebrei infedeli rendevano agli idoli pagani, che sono anch'essi cadaveri (Ger 2,7; 16,18). A causa di queste profanazioni Dio abbandonerà la sua terra (Ger 8; Ez 9,3; 10,18-19; 11,22-23) e la darà in mano ai nemici d'Israele (Sal 79,1); vi ritornerà quando il suo popolo sarà degno di lui (Ez 4.7-9).

- STORIA E TEOLOGIA DELLA TERRA —

1. OSSERVAZIONI METODOLOGICHE - Il concilio Vaticano II *(DV* 14) fa iniziare la storia della salvezza da Abramo, detentore delle promesse salvifiche di Dio, comprendenti il dono di una terra che sarà la patria dei suoi discendenti. L'antichità e la storicità di questa promessa, che si trova in tutti gli strati narrativi delle fonti del Pentateuco (J, E, D, P), si può dimostrare anche con gli strumenti della critica moderna, rifacendosi per es. alla civiltà dei clan nomadi o semi-nomadi alla quale sono legati i patriarchi d'Israele. Tutta la teologia della terra biblica espressa nei libri sacri deriva dalla promessa fatta ad Abramo e, dopo la sua realizzazione, si sviluppa nel corso di molti secoli, a mano a mano che Israele matura, nella storia, la sua esperienza religiosa. La ricostruzione

critica di questa maturazione presenta varie difficoltà per la complessa varietà di ipotesi e di interpretazioni proposte da studiosi di diverse tendenze. È certo che nella storia della redazione letteraria della Bibbia le antiche tradizioni sono state in tempi successivi arricchite di nuove motivazioni teologiche, ma è anche vero che, in virtù dell'ispirazione divina della sacra Scrittura [Scrittura II] e per una lettura teologica e pastorale di essa, le varie e successive elaborazioni fanno egualmente parte della parola di Dio che fonda e illumina la fede; inoltre sull'attuale testo biblico è basato il significato globale della storia della salvezza al quale si riferisce il NT e, quindi, la chiesa nella sua catechesi. Le varie tappe del lungo cammino acquistano il loro più profondo e definitivo significato alla luce di tutto il complesso e l'armonia della rivelazione. A questo significato arricchito e globale faremo particolarmente attenzione.

2, LA PROMESSA INIZIALE –

a. *Àbramo* - Nella Bibbia la storia della salvezza comincia con la vocazione di Abramo, al quale Dio ordina di abbandonare la Mesopotamia sua patria per dirigersi verso una terra non specificata, che gli sarà mostrata (Gen 12,1-2). L'ordine divino è connesso con una benedizione, che, nella Bibbia, non esprime una vaga, augurale benevolenza, ma è, insieme, parola creatrice di fatti e dono gratuito di Dio; essa perciò, essendo una parola nuova, dà l'avvio a un fatto nuovo dal quale prende le mosse una nuova storia.

Quando Abramo entra in quella che era allora la terra di Canaan e si ferma a Sichem, nel centro del paese, Dio gli dichiara; «Alla tua discendenza io darò questa terra» (Gen 12,7). A Betel, 17 km a nord di Gerusalemme, la promessa è solennemente ripetuta (13,14-16) e ad Ebron, 40 km a sud di Gerusalemme, Dio dice ad Abramo: «Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei caldei [nella bassa Mesopotamia] per darti *questo paese* in possesso» (15,7), e, seguendo un antico rito di alleanza, conferma la promessa con solenne giuramento (15,9-21; in ebraico il giuramento è indicato con il termine *bertt,* che di solito è tradotto con 'alleanza').

Gli eredi di Abramo - La promessa divina viene rinnovata a Betel agli immediati discendenti del patriarca: a Isacco suo figlio (Gen15) e a Giacobbe, figlio di Isacco, che sarà chiamato Israele: nome che assumerà il popolo eletto, costituito dalle dodici tribù originate dai figli di Giacobbe (35,23-26). A costui Dio dice: «Darò a te la terra che ho dato ad Abramo e a Isacco, e alla tua discendenza dopo di te io darò quella terra» (35,12).

La promessa e la fede - La lettera agli Ebrei dà risalto alle disposizioni interiori con le quali Abramo ha accolto la promessa: «Per la fede Abramo, chiamato, obbedì, per andare verso un paese che egli stava per ricevere in proprietà, e uscì senza sapere dove andava. Per la fede trasmigrò verso la terra della promessa, come verso una terra d'altri, e abitò in tende, insieme con Isacco e Giacobbe, eredi insieme con lui della promessa» (Eb 11,8-9). In realtà, per tutto il tempo che il patriarca fu nella terra, vi dimorò come un forestiero, e come tale egli si presenta a un cittadino di Ebron per acquistare a caro prezzo la caverna di Macpela, dove seppellisce sua moglie Sara (Gen 23,41) e dove sarà sepolto anche lui (25,9s). Il ponte di passaggio dalle tradizioni patriarcali agli avvenimenti dell'esodo è l'atto di fede implicito nell'ordine dato dall'ultimo patriarca, Giuseppe, figlio di Giacobbe, che fa giurare ai figli di trasportare nella terra di Canaan la sua salma provvisoriamente imbalsamata in Egitto, dicendo: «Dio verrà certamente a visitarvi e vi farà salire da questa terra alla terra ch'egli ha promesso ad Àbramo, a Isacco e a Giacobbe» (Gen).

DIO PREPARA IL POSSESSO DELLA TERRA: MOSÈ - Dopo circa 650 anni dalla vocazione di Abramo Dio prende l'iniziativa per la realizzazione della promessa. Anche questa iniziativa è una vocazione personale. Il Signore si manifesta a Mosè per ordinargli di liberare i discendenti dei patriarchi dalla schiavitù alla quale erano stati sottoposti dal faraone succeduto a quello che aveva esaltato Giuseppe e protetto i suoi figli e i suoi fratelli. Mosè dovrà poi condurli verso la «terra buona e vasta, una terra dove scorre latte e miele» (Es

3,8): un'espressione di remota origine cananea per indicare un territorio ferace. Non è fatto cenno alla promessa fatta ai patriarchi; ma Dio si è presentato a Mosè come il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (Es 3,6). La promessa, insieme con l'alleanza, è ricordata da Dio in seguito (Es 6,41).

Nell'attuale racconto della Bibbia la terra è costantemente nella prospettiva dell'Esodo (Es 15,13-17), ma, essendo la promessa divina condizionata alla fedeltà all'alleanza (Dt 4,15; 8,7-18), quella generazione che era stata in vari modi infedele e ribelle dovrà perire nel deserto (Dt 4,24-28; 28,58-69). Saranno superstiti soltanto Caleb e Giosuè, essendosi opposti al disfattismo che si era impadronito degli ebrei quando stavano per raggiungere la mèta; lo stesso Mosè che, affranto per la proterva ribellione del popolo, aveva commesso un misterioso peccato (Dt 40), dovrà accontentarsi di contemplare la terra promessa dalla cima del monte Nebo in Transgiordania, di fronte a Gerico (Dt 34,1-4).

LA TEOLOGIA DEUTERONOMISTICA - Il Dt, che si presenta come una raccolta di discorsi di Mosè, riflette esperienze religiose tardive sulle vicissitudini nel deserto dell'esodo e parla una trentina di volte della terra promessa, costruendo una teologia esplicita della terra. Dt 26,5-9 è stato definito la più antica professione di fede d'Israele, che nell'offerta delle primizie raccolte nella terra promessa dovrà dire: «Dichiaro oggi al Signore mio Dio di essere arrivato alla terra che il Signore ha giurato ai nostri padri di darci» (v. 3). La terra non è fine a se stessa, essendo stata promessa ai patriarchi e ai loro discendenti affinché costoro, stabilitisi in essa, possano realizzare il disegno di Dio sul popolo ch'egli ha scelto per i propri scopi; perciò il possesso della terra è condizionato alla fedeltà all'alleanza (Dt 4,1-2; 8,9-18), affinché Israele sia effettivamente eredità di Dio (4,20). Tale fedeltà è necessaria per la prosperità stessa del paese (6,10ss,11,10-17) e del popolo (6,2-3), altrimenti esso sarà estromesso dalla terra e disperso tra le nazioni (4,24-28; 28,58-69). Non si potrà impunemente tradire l'amore con il quale Dio ha scelto di liberare dall'Egitto e far suo «il più piccolo dei popoli» (7,6-9); a questa elezione infatti era ordinato il giuramento fatto ai padri (9,4-6). Dio ha diritto di imporre ad Israele la sua legge perché lo ha liberato dall'Egitto (Es 20,1; Dt 5,6), condizione necessaria per introdurlo nella terra promessa. Un particolare e decisivo motivo di indegnità del popolo sarà l'idolatria, dalla quale si farà contaminare per imitare la popolazione pagana indigena (Dt 7,1-16).

IL POSSESSO EFFETTIVO DELLA TERRA COME DONO DI DIO - Sarà il successore di Mosè, Giosuè, a introdurre il popolo eletto nella terra di Dio. Il racconto della conquista, che raccoglie tradizioni particolari e diverse variamente meditate in epoche più tarde in una versione semplificata e unificata, è impregnato dell'idea che non è la potenza delle armi a impadronirsi del paese. Giosuè riuscirà nella sua impresa solo se sarà docile alla volontà di Dio (Gs 1,6-9). Il passaggio del Giordano per entrare nella terra promessa dalla regione al di là del fiume, all'altezza di *Gerico,* presenta vari parallelismi con l'esodo e il passaggio del Mar Rosso al tempo di Mosè. Il fiume è attraversato dal popolo al seguito di una processione sacerdotale recante l'arca dell'alleanza; il tutto si svolge secondo gli ordini di Dio, perché sia chiaro che egli è in mezzo al suo popolo per compiere meraviglie. Per ricordarle in perpetuo, dodici stelle in rappresentanza delle dodici tribù di Israele saranno erette nel letto del Giordano (Gs 4,9) e a Gaigaia, prima tappa nella terra promessa (4,20). La cittadella di Gerico è "data in mano'' a Giosuè da Dio (6,1): infatti le sue mura crollano in virtù di una solenne liturgia guerriera durata sette giorni, nella quale è protagonista l'arca dell'alleanza (c. 3). Eb 11,30 dirà che fu la fede a far crollare le mura di Gerico. Il primo tentativo per la conquista di Ai, a est di Betel, fallisce perché Israele aveva "trasgredito l'alleanza" violando l'interdetto ch'era stato posto sul bottino conquistato a Gerico (Gs 7,11); soltanto quando il responsabile, un uomo della tribù di Giuda, è lapidato da tutto Israele (7,25), la cittadella cadrà. Presso il santuario patriarcale di Sichem viene solennemente rinnovata l'alleanza con Dio (8,32-35). Nella seconda parte del libro di Gs (cc. 13-19), che è poco

influenzata dalla teologia deuteronomistica, sono registrate le frontiere del territorio e la lista delle città assegnate a ciascuna delle dodici tribù, anche se l'occupazione totale avverrà al tempo di Davide, 200 anni più tardi. In un certo senso questa specie di catasto della terra è un atto di fede nella promessa divina e stabilisce il principio che la terra di Dio è, nello stesso tempo, concessa e da conquistare, non soltanto con le armi. Il testamento di Giosuè (23,2-10) riassume l'epopea della conquista nel segno della teologia della terra espressa in Dt; nessuna promessa di Dio è caduta nel vuoto (23,14), egli stesso ha combattuto per Israele come aveva promesso (23,10); così si avvereranno anche le minacce divine per le infedeltà del popolo: «E rapidamente voi sparirete da questa buona terra che vi ha dato» (23,16).

LA DIALETTICA TEOLOGICA DELLA TERRA CONQUISTATA - Il periodo dei giudici, durato circa 170 anni, vede l'esistenza stessa d'Israele nella sua terra minacciata dalla popolazione cananea rimasta nelle sue cittadelle sparse nel territorio assegnato alle singole tribù. Il libro sacro intitolato ai "Giudici è accentuatamente teologico; in esso domina la convinzione che Dio, nonostante le estreme difficoltà in cui vengono a trovarsi le tribù, non viene meno ai suoi impegni. Fin dall'inizio (Gdc 2,11-23) è data l'interpretazione della storia di questo periodo, definito il medioevo ebraico. Il popolo, per aver abbandonato il Signore servendo agli dèi della popolazione indigena, è a sua volta abbandonato nelle mani dei nemici che circondano le tribù: Dio vuole provarlo se è degno dei padri; quando Israele, pentito, invoca il soccorso di Dio, questi suscita capi carismatici i giudici, appunto per liberarlo. Su tale schema teologico si dipana tutta la storia di questo periodo. Emblematica è la vicenda del giudice Sansone, che, quando è fedele al Signore cui si è votato, sbaraglia da solo i più irriducibili nemici d'Israele, i filistei (13,7; 16,17.22-28).

NELLA TERRA IN PERICOLO - La prova più traumatica per la fede d'Israele nelle promesse divine fu la perdita della terra in misura vistosa e drammatica. Il periodo monarchico unitario inaugurato da Saul, che ebbe come successori Davide e il suo figlio Salomone (1030-933 a.C.), si concluse alla morte di costui, quando le tribù del nord della Palestina si costituirono in regno autonomo il regno d'Israele separandosi dalle tribù del sud, rimaste fedeli alla dinastia davidica nel regno detto di Giuda. La conseguenza più catastrofica della separazione fu lo scisma religioso per cui nel regno del nord furono stabiliti due santuari a Dan e a Betel (IRe 12,29) sacri alle memorie patriarcali, in contrasto con l'unico tempio legittimo di Jhwh, costruito a Gerusalemme da Salomone. Anche 1 e 2 Re riflettono la teologia deuteronomistica. Da questi scritti si può risalire alla teologia dei profeti. I profeti dominano il periodo monarchico e le epoche successive come inviati da Dio al suo popolo affinché il piano di salvezza sia compreso con maggiore profondità e chiarezza *(DV* 14). Nei testi profetici relativi al tempo della monarchia le vicende degli antichi patriarchi hanno scarso rilievo. Abramo accusa Israele di ingratitudine verso il Signore che ha liberato il suo popolo e lo ha condotto nel deserto perché ereditasse la terra dei cananei. La liberazione dall'Egitto è ricordata per sottolineare la responsabilità del popolo in rapporto con reiezione divina (Os 11,1; 12,14; 13,4; Mi 6,4). L'attenzione si sposta tutta su Gerusalemme, dove regna la dinastia davidica alla quale Dio ha fatto nuove promesse messianiche, relative anche alla stabilità e sicurezza del popolo nella sua terra (2Sam 7,10s) e al tempio (Mi 3,12), dove è centralizzato il culto. I profeti rimproverano in maniera quasi ossessiva i re e il popolo per le pratiche idolatriche e le ingiustizie sociali, che documentano l'infedeltà all'alleanza e giustificano i castighi di Dio.

LA PROVA SUPREMA DELL'ESILIO E IL MESSAGGIO DEI PROFETI

Il problema teologico della terra insorge quando, con la fine del regno di Giuda, la distruzione di Gerusalemme e del tempio (587 a.C.) e la deportazione in Babilonia della popolazione più qualificata, si pone drasticamente l'angoscioso interrogativo: Dio ha smentito la promessa giurata ai patriarchi di dare ai loro discendenti una patria? Grazie a queste promesse, infatti, gli israeliti ostentavano

la loro sicurezza anche nell'imminenza della catastrofe, convinti soprattutto dell'indistruttibilità del tempio, dimora di Dio nella sua terra (Ger 7; 6).

Geremia - Quando Gerusalemme è già nella morsa dell'assedio, Dio ordinerà a Geremia di compiere un gesto all'apparenza insensato: il profeta deve acquistare un campo, per significare che «ancora si compreranno case e campi e vigne in questo paese» (Ger 32,15). Eppure gli israeliti ne saranno espulsi, perché non hanno ascoltato la voce del Signore che prodigiosamente li aveva liberati dall'Egitto per condurli nella terra che aveva giurato ai padri di dare (32,20-23). Ma per l'avvenire vengono formulate nuove promesse: il paese che temporaneamente è devastato e in possesso dei nemici sarà restituito al popolo purificato; dice il Signore: «Li pianterò in questo paese stabilmente, con tutto il mio cuore e con tutta la mia anima» (32,40-41). Israele avrà da Dio, che ad esso si unirà con un'alleanza eterna, un cuore nuovo affinché possa servirlo con stabile fedeltà, per il bene suo e dei suoi discendenti (32,39). L'Israele nuovo sarà condotto dal divino pastore «al suo pascolo e pascolerà sul Carmelo e nel Basan e per i monti di Efraim e del Galaad» (50,19).

Ezechiele - Quando si riferisce alla situazione del tempo dell'esilio questo profeta usa in maniera caratteristica il termine ebraico *'adamah* per indicare la terra d'Israele come 'suolo' della terra santa, cioè non come realtà politica bensì come realtà religiosa, essendo la terra privata del suo popolo e della presenza di Dio; quando invece parla della restaurazione la chiama di nuovo *'eres,* 'terra', nella pienezza del suo significato teologico. Gli ebrei lasciati a Gerusalemme dai conquistatori babilonesi si appellavano alla promessa divina per vantare un privilegio: «Abramo era addirittura solo quando ereditò la terra, ed è a noi, che siamo molti, che è stata data la terra in possesso ereditario» (Ez 33,24); essi perciò si ritenevano in grado di riconquistare da soli tutto il paese. Il profeta disillude la loro arroganza: il paese resterà desolato per le sue abominazioni (33,29); l'avvenire è degli esiliati perché il loro ritorno sarà opera esclusiva di Dio; Dio li purificherà intimamente mettendo in essi il suo spirito, affinché possano ritrovare lui nel paese destinato ai loro padri (36,28) e pascolare «sui monti d'Israele, nelle gole e in tutti i luoghi abitati» (34,13). In realtà il profeta si proietta in un avvenire non precisato, escatologico, perché vede la restaurazione d'Israele in funzione di una distribuzione evidentemente simbolica della terra. Essa infatti sarà distinta in tredici strisce rigorosamente parallele, di cui dodici destinate alle tribù del popolo, mentre una parte sarà riservata come "tributo sacro" a Jhwh (47,13-23; 48,1-29). Il profeta mira a un mondo nuovo, non a quello della geografia e della storia, e il popolo è concepito come una comunità liturgica, che attinge al tempio una forza capace di purificare l'universo (47,1-12).

Un messaggio di consolazione - Già nella prima parte di Isaia il ritorno dall'esilio è previsto come un ristabilimento d'Israele nella sua terra, ma in compagnia dei popoli che ad esso si uniranno (Is 14,1-2). Il trionfale messaggio di consolazione del Secondo Isaia (40-55) annunzia un nuovo esodo, nel quale Dio si metterà a capo del suo popolo (40,3-4). La terza parte (cc. 56-66) è un interminabile inno di gioia per il ritorno in patria (il tema dell'esodo è in 63,12-16), al quale parteciperanno anche i rimasti a Gerusalemme. Il ritorno nella terra dei padri segnerà un tempo di prosperità e di pace. La restaurazione nazionale preannunzia un'altra trasformazione che investirà tutte le genti, perché il ritorno è in realtà il trionfo spirituale del Signore, che nel suo progetto include anche i popoli pagani. Il misterioso Servo di Jhwh il messia avrà la missione di «rialzare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti di Israele» e di essere la luce delle nazioni, affinché la salvezza che viene da Dio raggiunga le estremità della terra (49,6). I popoli pagani saranno aggregati al popolo eletto (44,3-5). L'attenzione del profeta si sposta dalla causa d'Israele a quella del regno di Dio, "il Re" (41,21; 43,15), formulando lapidariamente la realtà della salvezza: «Il tuo Dio regna» (52,7). Viene sempre più in chiaro che la missione d'Israele come popolo di Dio evade dal significato politico per rivolgersi a valori supremi; i

discendenti di Abramo sono restati popolo del Signore anche nell'esilio perché Dio non smentisce la sua alleanza, ma da un "resto santo" (65,8), per il quale Dio mantiene la promessa fatta ad Abramo (51,19), nasce il nuovo Israele "testimone di Dio" (43,10) in mezzo alle nazioni. [Isaia III]

Il ritorno in patria - Nel 538 a.C. il re persiano Ciro, dopo aver conquistato Babilonia, emanò un editto che segnò la fine dell'esilio. Per la prima carovana ebraica che rivide la terra, l'insediamento risultò molto difficile. Il profeta Zaccaria, ritornato forse con i primi rimpatriati, annunziò un tempo di prosperità per la terra (Zc 1,17), dove il Signore farà di nuovo d'Israele «la sua proprietà nella terra santa» (2,16). Ma l'opera di una più profonda restaurazione del popolo di Dio sarà compiuta dal messia, re giusto e vittorioso non per opera delle armi ma con la sua mitezza (9,9). Egli è il buon pastore (11,4-17;
9) che sarà pianto "trafitto" (12,9-14). Il messaggio profetico raggiunge così le ultime chiarezze.

- IL VANGELO E LA TERRA —

1. GLI EBREI DI QUMRAN - All'alba del vangelo gli ebrei della comunità ascetica di Qumran, che facendo leva sull'annuncio profetico del nuovo esodo (Is 43,3) si erano ritirati nel deserto per studiare la legge di Mosè onde essere degni dell'incontro col messia (1QS VIII, 13-16), si preparano anche a riconquistare a mano armata la patria, allora sotto il dominio dei romani. Ciò avverrà con una guerra santa che i figli della luce, guidati dal sommo sacerdote e dal loro principe, combatteranno contro i figli delle tenebre. Un'apposita *Regola* (1QM) prescrive minuziose norme per la conduzione della guerra e ne indica le varie fasi. In un inno è ardentemente invocato Dio perché schiacci i nemici con la sua spada e così glorifichi la sua terra, colmando di benedizioni la sua eredità (1QM XII,11-12). [Giudaismo II, 8 de]

2. GESÙ PATRIOTA RIVOLUZIONARIO? - Al tempo di /Gesù esisteva già da molti anni un movimento di fanatici, chiamati zeloti, che, in preda a un nazionalismo esasperato, saranno poi i protagonisti della rivolta ebraica culminata nella guerra del 66-70 d.C. e conclusa con la conquista di Gerusalemme e la distruzione del tempio da parte dei romani.

Recentemente, nel clima dei vari movimenti politici di liberazione, è venuta di moda la tesi secondo la quale Gesù avrebbe condiviso le aspirazioni rivoluzionarie della parte più accesa dei suoi contemporanei. Ma basta ricordare il messaggio evangelico di amore per tutti gli uomini (nemici compresi) che implica necessariamente e senza possibilità di equivoci la rinunzia a qualsiasi genere di violenza contro persone e popoli, per saperla valutare. Quando la folla, trascinata dall'entusiasmo, tenta di offrirgli la corona di re, Gesù fugge tutto solo sulla montagna (Gv 6,15). Egli si rifiuta di confondere il piano divino di salvezza con il problema politico della sua patria. Il suo progetto riguarda il popolo di Dio, pressato a convertirsi (Mt 4,17), cioè ad adeguarsi ai pensieri e alla volontà di Dio, quando viene a compimento il millenario disegno salvifico con la fondazione del regno di Dio. Gesù, che sarà artefice di tale compimento in qualità di Figlio di Dio, è alieno da ogni volontà di potenza, è modello di mitezza (Mt 11,19; 21,5 con citaz. di Zc 9,9). Se gli apostoli esprimono in qualche modo la speranza di una restaurazione nazionale d'Israele, ben presto si renderanno conto che "i tempi e i momenti" del disegno di Dio li indirizzeranno verso ideali e conquiste del tutto diversi. Essi dovranno essere 'testimoni' di Cristo e non solo nella terra d'Israele, ma fino agli estremi confini della terra (At 1,6-8). Durante tutta la sua vita Gesù non si muoverà dalla Palestina, ma si dedicherà alle «pecore sperdute della casa d'Israele» per le quali è venuto (Mt 15,24); morirà «non per la nazione soltanto, ma anche per radunare insieme nell'unità i dispersi figli di Dio» (Gv 11,52). Il raduno dei tempi avvenire, predetto dai profeti, non è la ricomposizione d'Israele nella terra dei padri; i figli di Dio sono i credenti in Cristo (Gv 1,12), che saranno radunati nell'unità del Padre e del Figlio mediante la morte redentrice sulla croce. Il regno di Dio non si può confondere con nessun regno terreno, fosse anche il regno d'Israele ricostituito nei suoi confini, perché

esso non è di questo mondo: prova ne sia che "le guardie" di Cristo non combattono per sottrarlo alla condanna e alla morte (Gv 18,36). Gesù proclama beati i miti perché erediteranno la terra (Mt 5,5 con citaz. di Sal 37,11), ma il linguaggio delle beatitudini non consente di identificare questa terra con la Palestina, e i miti di cui parlava il salmista erano i "poveri di Dio", liberi da ogni aspirazione terrena: quei poveri, appunto, ai quali appartiene il regno dei cieli (Mt 5,3). L'eredità dei miti è il simbolo del godimento di una felicità stabile e sicura, non ancorata a realtà geografiche.

3. LA DEFINITIVA EREDITÀ DI DIO - L'idea di eredità richiama il tema della terra santa come eredità di Dio. Già nell'AT si inizia il processo di spiritualizzazione dell'eredità divina: in ultima analisi tale eredità è Dio stesso, pienezza di possesso e di felicità per i giusti (Sal 16,5; 73,26). Al messia sono promesse in eredità tutte le nazioni della terra (Sal 2,8). Cristo è l'erede di Dio in qualità di Figlio (Mt 21,38); come tale, egli è costituito dal Padre erede di tutto (Eb 1,2). Per venire in possesso della sua eredità Cristo ha affrontato la passione e la morte (Eb 2,1-10). Il Padre ha rimesso tutto al Figlio (Mt 11,27), dandogli ogni potere in cielo e sulla terra (Mt 28,18); ed egli, ai suoi che persevereranno con lui nelle prove, prepara un regno come il Padre lo ha preparato per lui (Lc 22,28s); nella rigenerazione dell'umanità e dell'universo alla fine dei tempi, quando il Figlio dell'uomo sederà sul suo trono, i dodici apostoli occuperanno altrettanti troni per giudicare le dodici tribù d'Israele (Mt 19,28). Allora egli, dopo aver vinto l'ultimo nemico che è la morte, «consegnerà il regno a Dio Padre affinché Dio sia tutto in tutti» (ICor 15,24-28). Gesù travalica tutte le realtà spaziali della storia d'Israele. Riferendosi alla visione di Giacobbe a Betel, un luogo privilegiato della terra promessa che diventò casa di Dio e porta del cielo (Gen 28,17), Gesù afferma che gli angeli della visione del patriarca saliranno e scenderanno su di lui (Gv 51). Il luogo santo della presenza di Dio nella sua terra, il tempio, è l'umanità di Cristo, luogo della gloria divina e punto di incontro tra Dio e l'uomo per un culto in spirito e verità indipendentemente da Gerusalemme, cuore della terra santa (Gv 24).

4. PAOLO E I PRIVILEGI D'ISRAELE - Paolo, che come giudeo di stretta osservanza farisaica avrebbe dovuto essere sensibile alla dottrina della terra, fondamentale per il giudaismo, parlando dei privilegi di Israele ricorda «l'adozione a figli, la gloria, le alleanze la legge, il culto, le promesse», i patriarchi dai quali è venuto Cristo (Rm 9,4-5), ma non fa alcuna menzione della terra, omettendo completamente l'aspetto territoriale delle promesse fatte ad Abramo e alla sua discendenza. Evidentemente nel pensiero dell'Apostolo la terra, come la legge di Mosè, ha avuto una funzione particolare e valida per Israele nella prima fase della storia della salvezza, ma ha perduto ogni significato nel tempo in cui questa giunge alla fase del compimento. Per Paolo la discendenza di Abramo è concentrata nel solo Gesù (Gal 3,16), venuto nella carne dalla stirpe di Abramo, ma nel quale tutti gli uomini sono una sola persona; e, se sono di Cristo, sono «discendenza di Abramo secondo la promessa» (Gal 29). C'è ancora un mistero nel piano divino di salvezza: tempo verrà in cui Israele, che ha rifiutato Gesù messia, sarà salvato, perché è da Dio amato a causa dei padri (Rm 25-28); ma sarà quella salvezza che corrisponde al piano concepito da Dio prima della creazione del mondo e realizzato nella pienezza dei tempi in Cristo: piano che consiste nell'accentrare in lui tutti gli esseri, terrestri e celesti (Ef 1,4-10).

5. LA TERRA-CIELO - Il tocco finale alla teologia della terra è dato da Eb 11,10, dove è detto che Abramo, per la fede, trasmigrando verso la terra della promessa, non ne prese possesso perché aspettava con assoluta fiducia di entrare nella sola città che meritava questo nome: «la città ben fondata, della quale è stato architetto e costruttore Dio stesso» e che perciò doveva avere tutte le garanzie di stabilità, di sicurezza e di perennità. Questa aspirazione di Abramo, di cui l'AT tace, è il massimo dell'allegorizzazione della terra promessa.

Con uno splendido commento omiletico al Sal 95, Eb 3,7-4,11 propone ai

cristiani l'esempio d'Israele che non entrò nel 'riposo' della terra promessa (Sal 95,11; Dt a causa della sua incredulità e delle sue ribellioni. La promessa di entrare nel riposo di Dio è sempre valida (Eb 4,1); Giosuè condusse il popolo eletto nella terra di Canaan, ma non era questo il riposo perfetto e definitivo. Per la comunità cristiana, il vero popolo di Dio, il Signore ha in serbo un "riposo sabatico" che è quello di Dio (Gen 1,2-3) nel cielo, destinato ai fedeli che hanno la vocazione celeste (Eb 3,1) e sono partecipi di Cristo (Eb 3,14). Si raggiunge così il limite di una mistica biblica della terra, che come 'riposo' entrava già nelle antiche profezie messianiche (Ger 31,2; Sof 3,13).

- LA TEOLOGIA DELLA TERRA OGGI — La teologia biblica della terra si è imposta recentemente all'attenzione di studiosi ebrei e cristiani, in occasione della fondazione nel 1948 dello stato ebraico, che nel 1967 ha occupato tutto il territorio cisgiordanico della Palestina. La teologia della terra è venuta a trovarsi al centro di un dibattito politico-religioso relativo al diritto d'Israele alla terra sulla base della promessa divina; ci si è domandati se lo stato ebraico poteva rivendicare una proprietà legale della Palestina fondandosi su un diritto di origine divina e quindi imprescrittibile. Il dibattito è servito ad approfondire l'importante tema biblico della terra, che qualcuno giudica un filo conduttore per l'insieme della teologia dell'AT. La creazione, nei nostri tempi, dello stato d'Israele è un fatto politico, come culturale, sociale e politico è stato il movimento sionista fondato alla fine del secolo scorso allo scopo, in particolare, di dare agli ebrei dispersi nel mondo un'unica sede nazionale in Palestina. Un sionista scrive: «Io mi oppongo, come molti altri sionisti, alla confusione tra concetti religiosi e concetti politici. Nego categoricamente che il sionismo sia un movimento messianico (religioso) e che sia lecito utilizzare una terminologia religiosa per metterla al servizio di obiettivi politici» (G. Scholem in A. Gonzalez Lamadrid, *La fuerza de la tierra*).

La promessa divina della terra non costituisce un documento giuridico per rivendicazioni territoriali. D'altra parte l'elaborazione biblico-teologica della dottrina della promessa e della sua realizzazione, condizionata in ogni caso alla fedeltà d'Israele alla sua alleanza con Dio, apre evidenti orizzonti messianici.

TESSALONICESI (I Lettera)

OCCASIONE E DATA DELLA LETTERA — La prima lettera ai Tessalonicesi è, in assoluto, lo scritto più antico del NT che possiamo datare con un grado notevole di approssimazione. Siamo nel secondo viaggio missionario, durante il soggiorno di Paolo a Corinto. Passato dall'Asia Minore alla Grecia, Paolo trascorse alcune settimane a Tessalonica (cf. At 17,1-10). Secondo il suo schema abituale, annunciò il vangelo prima ai giudei, ma solo alcuni lo accettarono. Si rivolse quindi ai 'proseliti' greci e qui la risonanza fu maggiore: i proseliti, e tra questi alcune donne molto note in città, aderirono al vangelo abbastanza numerosi. Finalmente Paolo si rivolse ai pagani e il successo fu pieno: ci fu un'adesione di massa. Si formò così la comunità di Tessalonica. Paolo vi lavorò con tutto l'impegno, provvedendo lui stesso al suo sostentamento (cf. lTs 2,9). La comunità, data anche la notorietà della città e la sua posizione in un nodo stradale importante per il commercio, cominciò a irradiare la sua fede nei dintorni, «nella Macedonia e nell'Acaia e in ogni luogo» (lTs 1,8). La gioia di Paolo fu presto turbata dalle insidie dei giudei che gli organizzarono contro una sommossa. Paolo dovette fuggire. Scendendo da nord verso sud, passò per Atene e si fermò stabilmente a Corinto. Nel frattempo, da Atene, aveva inviato Timoteo a Tessalonica per informarsi sullo stato della comunità. Quando Timoteo lo raggiunse a Corinto, reagendo alle notizie positive che questi gli portò e con l'intento di chiarire ulteriormente dei problemi che i tessalonicesi si ponevano l'amore fraterno, la sorte dei morti al momento della parusia e la scadenza della parusia stessa scrisse la lettera che possediamo. Siamo agli inizi degli anni 50.

- LO SVILUPPO LETTERARIO — La lettera presenta alcuni indizi di eterogeneità che hanno fatto pensare: leggendo lTs 1,2-10 e 2,13 si ha l'impressione di due inizi epistolari distinti. Parimenti, leggendo lTs 3, 11-4,1 e 5,23-28 si ha la sensazione di trovarsi davanti a due conclusioni. Ci furono, allora, due o addirittura quattro lettere indirizzate ai tessalonicesi, che poi sarebbero state raccolte redazionalmente in un'unica lettera, la prima ai Tessalonicesi che possediamo? Tali domande sollevate da K.G. Eckert, H.M. Schenk e K.M. Fischer, U. Schmithals non hanno trovato una risonanza apprezzabile tra gli esegeti. Si preferisce vedere nella prima ai Tessalonicesi attuale una lettera unitaria, con varie parti distinte ma con quella libertà di schema che era una caratteristica letteraria di Paolo. Anche l'autenticità non ha fatto problema.

Il testo attuale della lettera presenta il seguente sviluppo letterario. Dopo l'indirizzo (Ts 1,1) e il ringraziamento (1,2-10), si ha una prima parte (2,1-3,13) nella quale prevale l'aspetto autobiografico; in una seconda parte Paolo ricorda ai tessalonicesi il suo insegnamento e risponde a tre problemi specifici posti da essi o almeno presenti nella loro comunità (4,1-5,11). Una terza parte è costituita da una esortazione calda e prolungata, nella quale Paolo passa in rassegna tutto il quadro della vita ecclesiale (5,12-25). Segue il saluto conclusivo (5,26-28).

Questa articolazione della lettera merita di essere esaminata da vicino, in vista di una esplicitazione della tematica che contiene.

L'indirizzo (1,1) è scarno: ci presenta il mittente e i destinatari. Ma non è una formula stereotipa: i destinatari vengono qualificati «chiesa dei tessalonicesi in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo» (1,1), la chiesa è vista e sentita, fin dalle prime parole della lettera, come relazionata alla trascendenza. Trova la sua consistenza nel rapporto che ha sia con Dio come Padre sia con Gesù Cristo il quale, come 'Signore' nel senso particolare del termine caro a Paolo, svolge per la chiesa una funzione di guida e di animazione. Il ringraziamento (1,2-10), invece, è particolarmente elaborato. Il ricordo continua nella preghiera (cf. lTs 1,2), esprime già il rapporto di premura e di amore, particolarmente intenso e condiviso, che lega Paolo alla giovane comunità di Tessalonica. Guardando la comunità con simpatia, Paolo riesce a comprenderla fino in fondo. Si rende conto della concretezza che ha saputo assumere la fede, della difficoltà incontrata sulla

via sempre difficile dell'amore reciproco, della capacità robusta di attesa e di tenuta rispetto al futuro (cf. lTs 1,3). Quando poi Paolo constata che i tessalonicesi sono divenuti un centro di irradiazione missionaria, la sua gioia non conosce limiti (cf. 1,6-10).

La reciprocità cordiale tra Paolo e i tessalonicesi dà il tono a tutta la prima parte della lettera (1,11-3,13). In questo contesto Paolo si abbandona volentieri ai ricordi: rievoca il suo arrivo a Tessalonica constatando con soddisfazione che non è stato a vuoto (cf. lTs 2,1), rievoca le difficoltà che aveva incontrato prima di raggiungere Tessalonica, specialmente nella città di Filippi (cf. 2,2), e ne approfondisce il motivo: ha presentato il vangelo con quella rettitudine radicale che esso richiede (cf. 2,3-4). Ha fatto Io stesso in Tessalonica. La radicalità e la gratuità dell'annuncio non solo non hanno trasformato Paolo in un trasmettitore freddo del messaggio, ma hanno stimolato ulteriormente il suo amore. Il vangelo non si può annunciare senza amare: «Vi amavamo talmente da ritenere di donarvi non solo il vangelo di Dio, ma anche la nostra vita, perché ci diventaste carissimi» (lTs 2,8). Paolo usa delle immagini felici: si sente come una madre (cf. lTs 1,7) e come un padre (cf. lTs 2,11-12).

La premura di Paolo è stata ricambiata: i tessalonicesi hanno accolto la sua parola proprio come parola di Dio, affrontando tutte le difficoltà che ciò comportava, specialmente quelle che derivavano dalla pressione ostile dei giudei (2,13-16).

È naturale che Paolo desideri incontrarsi di nuovo di persona con la comunità: ne aveva l'intenzione e ci aveva provato più volte, ma ne era stato impedito, forse da motivi di salute («Satana ce lo impedì», 2,18b).

Ora non nasconde la sua gioia, nella speranza e nel desiderio che «Dio stesso, il Padre del nostro Signore Gesù Cristo ci spiani la strada verso di voi» (3,11).

Nella seconda parte il tono letterario si mantiene al livello di spontaneità della prima, ma il contenuto si fa più preciso. Paolo, di fronte a una comunità che ha iniziato e sta continuando bene, ha in mente il di più che si realizzerà nel cammino che resta da fare (cf. 4,1-8).

Nella prospettiva di una crescita ulteriore affronta anzitutto il problema dell'amore fraterno. Richiamandosi a quell'insegnamento interiore che Dio tramite lo Spirito sta dando ai tessalonicesi e che si traduce di fatto in un comportamento corrispondente, esorta alla disponibilità totale nei riguardi della pedagogia di Dio (4,9-12).

C'è poi il problema dei morti e della loro posizione: come primo effetto della venuta del Signore, i morti risorgeranno, poi ci sarà l'incontro di tutti col Signore (cf. 4,13-18).

Un altro punto importante, collegato direttamente con la risurrezione, è la scadenza della parusia: Paolo ne ribadisce l'indeterminatezza, esortando a vivere in uno stato di vigilanza (cf. 5,1-11).

Paolo si è rivolto alla comunità nel suo complesso (cf. 4,8 e 5,11). Nella terza parte della lettera (5,12-24) l'aggancio alla comunità passa in primo piano. Sì ha uno sviluppo letterario in tre fasi le quali si susseguono in crescendo. In un primo momento (5,12-13) Paolo "prega" la comunità di prestare le debite attenzioni ai dirigenti. In una seconda fase (5,14-22) "esorta" la comunità nel suo insieme, richiamando, in un quadro ampio e suggestivo (vi si incontrano ben 14 imperativi), i punti più importanti della vita cristiana. Si arriva così alla fase conclusiva, nella quale Paolo fa intervenire "Dio stesso" (5,23), al quale affida la comunità perché possa attuare con una santità completa la sua vocazione (5,23-24).

Il saluto conclusivo ci riporta nel vivo dell'assemblea liturgica, dove si praticava la lettura ufficiale della lettera (5,25-28).

III - LA TEOLOGIA DELLA LETTERA — Lo sviluppo letterario che abbiamo seguito permette di intravedere gli elementi teologici tipici che sono contenuti nella lettera. Essi sono espressi da Paolo, come di consueto, allo stato fluido e

inseriti nel vivo dell'esperienza cristiana, sua e della comunità di Tessalonica. Possiamo, ora, senza isolarli dal loro contesto vitale, evidenziare brevemente i principali.

LA TENSIONE ESCATOLOGICA - La prospettiva escatologica è talmente viva nella comunità di Tessalonica da diventare problema. Si sa, si sente e si dice che la situazione attuale passerà, che ci sarà il ritorno di Cristo. Tutto è rapportato a questo ritorno: Cristo è colui che a proposito del bilancio della vita che si realizzerà alla fine dei tempi, al suo ritorno, sarà in grado di liberare i cristiani da qualunque apprensione. L'«ira che verrà» (lTs 1,10), l'impulso, con cui Dio distruggerà il male, non li riguarderà.

La pressione escatologica si fa sentire soprattutto sotto l'aspetto positivo. I tessalonicesi pensano con gioia a un loro incontro con Cristo risorto e alla convivenza con lui. Paolo esprime tutto questo in un linguaggio apocalittico che egli usa con un certo impaccio. Al ritorno di Cristo, alla sua discesa dal cielo, come prima cosa «i morti in Cristo risorgeranno. Dopo noi i viventi che saremo rimasti insieme con loro, saremo rapiti nelle nuvole per l'incontro col Signore nell'aria: e così saremo sempre col Signore» (lTs 4,16-17). L'impressione che si ha di un passaggio senza soluzione di continuità per la categoria dei viventi dal livello di vita attuale a vita col Signore, sarà precisata e corretta in seguito: anche chi non dovesse morire, sarà radicai- mente trasformato per poter prendere parte alla vita escatologica (cf. ICor 15,51).

La tensione verso il ritorno di Cristo faceva pensare spontaneamente alla sua data. Sia i tessalonicesi sia Paolo al tempo della lTs desideravano e forse aspettavano questa data come imminente. Ma questa aspettativa non divenne fanatismo e non fu mai ossessiva. Paolo aveva detto ripetutamente che la scadenza del ritorno rimane radicalmente indeterminabile, al punto che può dire ai tessalonicesi: «Voi sapete con tutta esattezza che il giorno del Signore verrà così come un ladro nella notte» (lTs 5,2). L'importante è vivere in una situazione di attesa vigile, ma tranquilla: «Poiché Dio non ci ha destinati all'ira, ma a una realizzazione di salvezza in forza del Signore nostro Gesù Cristo che morì per noi» (lTs 5,9).

DAL PAGANESIMO ALLA PRATICA DEL VANGELO - Paolo, rievocando con gioia commossa la reazione positiva dei tessalonicesi, in maggioranza pagani, all'annuncio del vangelo, ne lascia intravedere la trafila.

La presentazione del Cristo morto e risorto, oggetto appunto dell'annuncio del vangelo, non si poteva improvvisare, se non correndo il rischio di scadere in una presentazione senza base, che sarebbe stata fantasiosa e superficiale. Prima di parlare di Cristo, Paolo parlava di Dio (cf. anche At 17,22-31). Il primo passo che hanno fatto i tessalonicesi è il distacco dal paganesimo per aderire a Dio: «Vi rivolgeste verso Dio distaccandovi dagli idoli per servire al Dio vivente e veritiero» (lTs 1,9).

L'annuncio del vangelo aveva luogo dopo l'accettazione di Dio: infatti il vangelo è, esplicitamente, «il vangelo di Dio» (lTs 2,8).

Così può essere compreso per quello che veramente è: «Non un discorso di uomini ma un discorso di Dio, che agisce in voi che credete» (lTs 2,13).

La presentazione e l'accoglienza del vangelo avvenivano in un contesto di fatti straordinari, che avevano la funzione da una parte di sottolineare la trascendenza dell'annunzio, dall'altra di aprire negli ascoltatori lo spazio di accoglienza più ampio possibile: «Il nostro vangelo non vi giunse soltanto sotto forma di discorso, ma anche sotto forma di energia *(en dynàmei)* e nello Spirito Santo e con molta abbondanza» (lTs 1,5).

Il vangelo che i tessalonicesi accolgono è lo stesso accolto e praticato da Paolo e dalle chiese della Giudea. È un fatto importante agli occhi di Paolo: accogliendo l'annuncio del vangelo si forma un contesto unitario, omogeneo, di "imitazione" reciproca (cf. lTs 1,6; 2,14).

LA SANTIFICAZIONE PERSONALE - Un aspetto su cui Paolo richiama con insistenza l'attenzione è l'esigenza della santità. Tale esigenza ha per soggetto

Dio: «Questa è la volontà di Dio, la nostra santificazione» (lTs 4,3).
Paolo ne fa oggetto delle sue esortazioni, supponendo già, nella giovane comunità di Tessalonica, una conoscenza e una pratica avviate. La radice della santificazione è costituita dal dono dello Spirito: «Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione: conseguentemente chi rifiuta, non rifiuta un uomo, ma Dio che dà a voi il suo Spirito Santo». Lo Spirito di Dio che comporta la santificazione fa presa nell'uomo, che ne diviene, per così dire, un contenitore vivo. Paolo secondo un'interpretazione possibile di una espressione quanto mai discussa dice che ciascuno deve mantenere la propria persona «come 'contenitore' *[skéuos]* dello Spirito nella santificazione e nella dignità» corrispondente (lTs 4,4).
La presenza dello Spirito esige un comportamento morale in proporzione. Si tratterà di evitare, anzitutto, ciò che contrasta la linea dello Spirito: la pratica di vita propria dei «pagani che non hanno conosciuto Dio» (lTs 4,5).
Positivamente la presenza dello Spirito nell'uomo provoca una spinta dinamica in direzione di Dio: si tratta di «piacere a Dio in modo da abbondare sempre di più» (lTs). E Dio, comunque raggiunto, insegna, sempre tramite l'influsso dello Spirito, ad amare gli altri. Quando i tessalonicesi interrogano Paolo in proposito egli risponderà candidamente che «per quanto riguarda l'amore fraterno non c'è bisogno che io vi scriva: voi stessi, infatti, siete ammaestrati da Dio *[theodidaktoi]* ad amarvi vicendevolmente e lo state facendo» (lTs 4,9-10).
Lo Spirito donato alle persone costituisce tutto un contesto attivo di santificazione. Paolo svolgerà più dettagliatamente questo tema nella lettera ai Romani, ma già in questo suo primo scritto ci presenta un'intuizione di insieme particolarmente interessante: «Che lui stesso, il Dio della pace, vi santifichi fino alla perfezione, e il vostro spirito con tutto ciò che gli appartiene *[holóklSron]* e la vostra vita e la vostra persona senza rimprovero *[amémptós]* siano mantenuti in vista del ritorno del Signore nostro Gesù Cristo. Colui che vi chiama è fedele, lui anche farà» (lTs 5,23-24).
La santificazione investe la persona in tutti i suoi aspetti e manifestazioni: anzitutto lo spirito, che, nella terminologia antropologica abituale, indica in Paolo non l'anima distinguibile dal corpo, ma la capacità di tutto l'uomo di aprirsi a Dio. Si ha allora lo spirito dell'uomo al quale si dona e si comunica lo Spirito di Dio e che diventa così come suo continuatore: ciò produce un contesto costituito da vari elementi (disponibilità, capacità di lettura della realtà, amore verso Dio e verso gli altri, ecc.) che gli appartengono tutti *(holókisron*) e formano, insieme, un organismo spirituale funzionante. Con questo la vita concreta di tutta la persona potrà essere vissuta "senza rimprovero", con quella completezza di tipo liturgico che ne fa un'offerta continuata a Dio e porta così all'ultima perfezione, la santificazione prodotta da Dio nella persona.
4. LA VITA DELLA COMUNITÀ - È uno degli aspetti teologici più suggestivi della lettera. La comunità di Tessalonica ci appare anzitutto come una comunità strutturata, anche se non siamo in grado di precisarne i dettagli. Ci sono, nella comunità, alcuni 'preposti' *(proistaménous*) al suo funzionamento, con il compito di educare e correggere *(nouthetoùntas),* e che si dedicano a questo compito a tempo pieno e con fatica (*kopióntas).* La comunità dovrà accorgersi della loro presenza, apprezzare il loro lavoro, accettarlo, in un contesto costruttivo di pace e di amore, che costituisce l'ambiente irrinunciabile di ogni intesa ecclesiale (cf. lTs 5,12-13). Il lavoro dei responsabili non dispensa la comunità da un impegno attivo a tutti i livelli: «Vi preghiamo, fratelli, correggete, istruendo coloro che deviano, incoraggiate i depressi, accogliete i deboli, abbiate un cuore grande verso tutti» (lTs).
Una comunità così lanciata riuscirà a vivere in pieno quella liturgia continuata della vita con tutte le sue implicazioni che Paolo svilupperà e spiegherà in dettaglio nella lettera ai Romani, ma che già si realizza come fatto fin da adesso: «Siate sempre nella gioia, pregate senza interruzione, ringraziate in ogni

circostanza: questa infatti è la volontà di Dio nei vostri riguardi in Cristo Gesù» (lTs18).

Questo contesto positivo permetterà ai tessalonicesi di superare i rischi di appiattimento che la loro mentalità concreta di commercianti potrà comportare. A differenza dell'effervescenza che troveremo a Corinto, la comunità di Tessalonica sembra diffidente e minimista nei riguardi delle manifestazioni carismatiche e anche rispetto agli imprevisti dell'azione dello Spirito: «Non spegnete la fiamma dello Spirito, non riducete a zero le profezie» (lTs 20). Aperti e disponibili coraggiosamente allo Spirito, i tessalonicesi potranno comprenderne e praticarne la legge. Paolo ci dà, in proposito, una delle formulazioni più felici: «Esaminate tutto, scegliete ciò che è valido; astenetevi da ogni apparenza di male» (lTs 5,21-22). L'orizzonte del cristiano non ha limiti: si deve interessare di tutto, senza preconcetti. Ma il cristiano non dovrà rimanere in uno stato di indifferentismo o di indeterminatezza morale: saggiando tutto alla luce dello Spirito che non dovrà mai essere spento, emergeranno con tutta nitidezza le scelte morali che lo Spirito stesso suggerirà ai singoli e alla comunità.

Paolo sta parlando a cuore aperto ad una comunità giovane ed entusiasta, capace di comprenderlo e di capirlo. Sarà più circostanziato, diremmo addirittura più cauto, quando, scrivendo ai corinzi, li dovrà mettere in guardia contro un funzionario improvvisato e facilone della legge dello Spirito (per la formula "legge dello Spirito" (cf. Rm 8,2).

TESSALONICESI (II Lettera)

Sommando insieme questi indizi si è pervenuti a due conclusioni: difficilmente 2Ts è stata scritta dallo stesso autore e nella stessa situazione di lTs; si tratta quindi qui la varietà di opinioni è notevole o di una lettera indirizzata prima a Filippi e poi riferita a Tessalonica (E. Schweizer), o di una redazione posteriore parallela a quella di lTs, che, quindi, non sarebbe neppure essa originaria (W. Schmithals); oppure ed è l'opinione prevalente oggi 2Ts è una rielaborazione di lTs, con l'aggiunta di elementi apocalittici, fatta quando ormai l'attesa della parusia non si faceva più sentire e si poneva il problema del dopo. La data di composizione slitterebbe in quest'ultimo caso verso la fine del I sec. Gli argomenti indicati e che rendono discutibile l'autenticità sono vari, ma non determinanti: rimane uno spazio aperto per altre ipotesi, non ultima quella che la lettera, accettata nel canone fin dall'inizio senza riserve, sia stata scritta da Paolo, ma in una situazione ecclesiale completamente diversa da quella di lTs e quindi in una data notevolmente posteriore. Visto che l'autore si identifica insistentemente (cf. 3,7) con Paolo, riferendoci a lui
chiameremo Paolo per rendere il discorso più piano.

- STRUTTURA E CONTENUTO — Dopo l'indirizzo (1,1-2), che ci presenta come mittenti della lettera gli stessi della lTs, cioè Paolo, Silvano e Timoteo, si ha un ringraziamento (1,3-12) particolarmente lungo e articolato. La situazione positiva della chiesa nonostante le difficoltà (cf. 4) viene messa in relazione con il giudizio di Dio che si avrà con la "manifestazione" finale di Cristo, la quale da una parte distruggerà il male di «coloro che non hanno conosciuto Dio e non hanno obbedito al vangelo del nostro Signore Gesù» (2Ts 1,8), dall'altra premierà coloro che, come i tessalonicesi, avranno perseverato nella fede.

Dopo il ringraziamento la lettera si sviluppa in due parti chiaramente distinte e isolabili. Nella prima (2, 1-17) Paolo affronta il problema della scadenza della parusia, ma lo fa riferendosi a una situazione di turbamento che si è verificato nella comunità e che spinge, in base a indizi svariati lettere attribuite a Paolo stesso, dubbie manifestazioni carismatiche, ad un'attesa spasmodica. Si tratta di una situazione di inganno: anziché fantasticare sulla parusia, la comunità deve pensare alla storia che si sta svolgendo, con uno scontro tipicamente apocalittico tra bene e male: la parusia rappresenterà la conclusione positiva (cf. 2,1-12). Questa prospettiva incoraggiante deve tranquillizzare la comunità, che, già nella sua situazione attuale, costituisce «una primizia di salvezza nella santificazione dello Spirito e nella fede della verità» (2Ts 2,13b). Dovrà, perciò, perseverare con coraggio e con forza, aiutata da Dio, il quale, conclude Paolo, può «consolidare i vostri cuori e fortificarli per ogni opera e discorso buono».

La seconda parte (3,1-16) è più movimentata. Paolo comincia con una richiesta di preghiere per la sua predicazione e perché Dio lo difenda «dagli uomini spostati e cattivi: la fede non è di tutti» (3,2). Passa poi a parlare della comunità: dopo aver ribadito la sua fiducia nell'obbedienza della comunità e averle espresso l'augurio che «il Signore disponga i vostri cuori verso l'amore proprio di Dio e la pazienza propria di Cristo» (2Ts 3,5), il suo discorso cambia tono e si fa concitato. Nella comunità c'è una situazione estremamente confusa e perturbata, che si esprime, tra l'altro, in termini di un'oziosità molesta. Paolo cerca dì risolverla praticamente: il suo comportamento, sempre impegnato nel presente della sua storia e laborioso, mostra come si deve attendere la parusia (cf. 2Ts 3,6-13).

Come comportarsi verso coloro che, con le loro parole ed i loro atteggiamenti, sono la causa e l'origine di questo turbamento? Una volta superato il momento critico, si tratterà di salvare ad ogni costo anche le persone che l'hanno provocato (cf.) La conclusione della lettera (3,18) insiste sull'autenticità, che potrà addirittura essere riconosciuta dalla calligrafia di Paolo: «Il saluto è di mia mano, di Paolo: questo è un segno di riconoscimento in ogni lettera: io scrivo così» (3,17).

III - TEOLOGIA - La teologia della lettera presenta anzitutto un tema di fondo, costituito dal rapporto tra storia e parusia. Attorno a questo nucleo ruotano altri elementi di dimensione minore, ma significativi: una nuova concezione della parusia, l'azione pedagogica di Dio come si realizza tramite la storia, un'apertura nuova verso il fratello che pecca.

Il rapporto tra storia e parusia - La situazione perturbata della comunità, provocata da un'attesa a breve scadenza della parusia, dipende da una scarsa attenzione prestata allo svolgimento della storia. Propriamente parlando, quanto è detto in questa seconda lettera ai Tessalonicesi, non contraddice l'indeterminatezza della parusia affermata chiaramente nella prima. E neppure si può dire che Paolo, per riportare la chiesa di Tessalonica a una situazione di normalità, ricorra all'espediente troppo facile di rinviarne la scadenza il più lontano possibile nel tempo. La scadenza rimane indeterminata, come in tutta la tradizione cristiana primitiva contemporanea o anche posteriore (cf. Ap 3,13; 2Pt 3,10), ma si tenta un'interpretazione della storia in chiave /apocalittica: 1'"apostasia", "l'uomo della perdizione" che si mette in opposizione a Dio (cf. 2Ts 2,3-4), le forze di segno negativo che sotto l'influsso del demoniaco (cf. 2Ts 2,9-12) agiscono nel campo della storia e si contrappongono a Cristo e ai suoi.

La presenza continuata di queste forze negative non deve sorprendere. Anche se esse si mettono in opposizione a Dio, Dio non le distrugge all'istante. Ha, infatti, un suo progetto anche per quanto riguarda il male ed è proprio questo progetto secondo un'interpretazione probabile di un brano quanto mai controverso che fa da freno, trattenendo quell'annientamento istantaneo del male che tutti desidereremmo: «Il piano di Dio riguardante l'iniquità è già operativo: solo che (Dio stesso) trattiene, fino a quando il male sia tolto di mezzo» (2Ts 2,7). E questo si avrà proprio con la parusia, quando ché questa avvenga.

Ne deriva una conseguenza della massima importanza. Le forze ostili a Dio sono una caratteristica longitudinale dello sviluppo della storia, fino al momento della parusia, e non sono relegabili in un qualsiasi evento trasversale. I cristiani che non si rendono conto di questo, eludono un compito preciso: quello di immergersi in pieno nel loro presente, collaborando con Cristo allo sviluppo in avanti della storia (cf. 2Pt 3,12). La parusia si realizzerà al di dentro di questo sviluppo.

I cristiani, che si rendono conto di tutto questo, consolideranno la loro speranza (cf. 2,16) e si sentiranno impegnati a una perseveranza robusta e realistica (cf. 2,15). Lungi dall'evadere, oziosamente e molestando gli altri, dalla situazione concreta della storia in cui vivono, ne sapranno accettare la legge dell'impegno nel lavoro (cf. 2Ts 3,10).

La parusia come manifestazione - Questa attenzione allo sviluppo della storia porta ad una presentazione più matura dell'evento della parusia. Mentre in lTs la parusia era stata presentata in termini grezzamente apocalittici, come una discesa di Cristo dal cielo, con suono di tromba e l'intervento di un arcangelo (cf. lTs 4,16), qui si parla insistentemente di "manifestazione" (cf. 1,7), di un "'apparizione della sua venuta" (2Ts 2,8), contrapposta a quella che è nel decorso della storia la presenza vistosa del male sotto la pressione demoniaca (cf. 2Ts 2,9).

Questa manifestazione sarà un giudizio esecutivo contro il male (cf. 2Ts 1,8-9) e comporterà, insieme alla manifestazione di Cristo, anche una manifestazione dei suoi (cf. 2Ts UO).

La pedagogia di Dio si realizza nella storia - Immerso nello sviluppo della storia, il cristiano ha bisogno di una struttura solida. È Dio stesso che si fa premura di dargliela: «Il Signore è fedele: lui vi consoliderà e vi custodirà dal male» (2Ts 3,3; cf. anche 2,17). A contatto diretto con i problemi e le provocazioni che comportano i fatti della storia, il cristiano non dovrà mai stancarsi di fare il bene (cf. 2Ts 3,13) e Dio allora lo metterà e lo manterrà in un contatto assimilativo ancora più profondo con se stesso e con Cristo (cf. 2Ts 3,5).

Il fratello che non ascolta - Il contatto accettato e vissuto con gli avvenimenti

della storia comporta nel cristiano un nuovo tipo di sensibilità anche nei riguardi degli altri. Occorrerà convivere col male, senza farsi vincere da esso e sforzandosi di superarlo con il bene. Questo principio generale trova un'applicazione anche nell'ambito della comunità cristiana. L'insegnamento di Paolo esige di essere preso sul serio: deve essere accolto in un atteggiamento di obbedienza. Se qualcuno si rifiuta di farlo, si prende la responsabilità seria di dividersi dalla comunità. La comunità non potrà non prenderne atto, ma dovrà farlo sempre in una prospettiva di costruttività: «Se uno non obbedisce al nostro discorso, notatelo e non abbiate contatti con lui, affinché si vergogni: e non ritenetelo un nemico, ma ammonitelo come un fratello» (2Ts 3,14-15).

TIMOTEO

I - LETTERE PASTORALI — La prima lettera a Timoteo apre la serie delle tre lettere che nel canone cristiano fanno parte del gruppo degli scritti paolini. A partire dal XVIII secolo questi scritti sono conosciuti come "lettere pastorali". Esse costituiscono un complesso unitario, caratterizzato dai seguenti elementi distintivi. Innanzi tutto sono scritti indirizzati a singoli discepoli o collaboratori di Paolo, Timoteo e Tito, ma, a differenza della lettera o biglietto inviato a Filemone, si tratta di personaggi della cerchia paolina responsabili di comunità cristiane locali. Da qui deriva il secondo elemento che qualifica questo gruppo di scritti: la prospettiva ecclesiale o comunitaria, che giustifica l'appellativo di "lettere pastorali". Nella tradizione cristiana, che risale ad Agostino, le tre lettere sono chiamate "pontificiae". Questa caratterizzazione dipende dal fatto che nei tre testi sono raccolte istruzioni e norme per la vita della comunità cristiana, per le varie situazioni e categorie di persone. A ciò si aggiungano le motivazioni di carattere dottrinale nella forma di catechesi, inni, professioni di fede e dossologie. Infine un terzo elemento giustifica la collocazione di questi tre scritti in una raccolta omogenea: essi infatti sono imparentati tra loro per la terminologia, lo stile e il genere letterario. Anche gli interessi teologici e il clima spirituale convergono nei tre scritti pur con diverse accentuazioni. Pertanto si ritiene opportuno premettere una presentazione comune dei tre testi per quanto riguarda la loro origine storica e letteraria. Invece per la determinazione della loro struttura e del relativo messaggio teologico si può tener conto della fisionomia peculiare delle tre lettere, distinte per la diversa ampiezza e la sottolineatura di temi particolari.

La prima lettera a Timoteo, la più ampia delle tre, comprende sei capitoli, e sta all'inizio nell'ordine canonico. La seconda lettera indirizzata a Timoteo è un breve scritto di quattro capitoli, nella forma di "testamento" spirituale di Paolo alla vigilia della sua morte. Infine la lettera inviata a "Tito riprende alcuni temi caratteristici, ma con commenti e motivazioni proprie.

IL DIBATTITO SULLE LETTERE PASTORALI - L'interesse per i tre piccoli scritti che chiudono il canone delle lettere paoline è certamente legato all'efficacia del loro messaggio pastorale. Esso si innesta saldamente nella tradizione paolina e della prima chiesa. Ma l'attenzione dei lettori moderni può essere in parte sviata o monopolizzata dal dibattito di carattere controversistico che nel passato anche recente si è sviluppato attorno alle tre lettere suddette. Esso si concentra sui due punti caldi e precisamente l'autenticità o meno paolina delle pastorali e il valore teologico e spirituale di questi scritti. Questo secondo problema in parte dipende dalla questione storico-critica dell'origine paolina delle tre lettere, anche se il valore teologico e spirituale di un testo non è legato alla sua autenticità letteraria e storica. Perciò è utile chiarire queste posizioni fin dall'inizio per evitare delle semplificazioni che obbediscono più a pregiudizi ideologici che non a una sincera e corretta ricerca storica. Questo consentirà di valorizzare nel loro tenore teologico e spirituale i tre scritti del canone cristiano.

II - ORIGINE STORICA — L'attribuzione dei tre scritti a Paolo ha radici molto solide nella tradizione cristiana. Solo in epoca recente si sviluppa con lo studio

storico-critico il dubbio fino alla proposta di nuove ipotesi circa l'origine storica e letteraria delle lettere pastorali. Questo è un problema di carattere storico che può contribuire alla definizione dell'immagine tradizionale di Paolo, ma che non intacca per nulla il valore dei tre scritti, né pregiudica l'interpretazione del testo per coglierne l'autentico messaggio teologico e spirituale.

CANONICITÀ DELLE PASTORALI - I tre scritti sono accolti senza dubbi e contestazioni a partire dalla fine del I secolo e l'inizio del II. L'autorità delle tre lettere si può desumere dal fatto che ad esse si ispirano alcuni scritti del II secolo (lettere di Ignazio di Antiochia). Una particolare affinità con le pastorali si riscontra nella lettera scritta da Clemente Romano (fine del I secolo). Il più antico documento che attribuisce le tre lettere a Paolo e le accoglie come canoniche e ispirate è l'elenco degli scritti cristiani sacri, redatto a Roma nella seconda metà del II secolo e noto come Canone Muratori. Questa tradizione della chiesa romana è confermata dal vescovo di Lione Ireneo *(Adv. Haer. praef.* cita lTm 1,4). Tale attribuzione e autorità paolina delle pastorali è ripresa nella chiesa alessandrina (Clemente ed Origene) e se ne fa testimone anche Io storico Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* III). L'unica voce dissonante in questo concerto di testimonianze è quella di Marcione. Nel suo *Apostolicon,* elenco degli scritti sacri, egli ignora le tre lettere pastorali. A questo riguardo forse è da accogliere il suggerimento di Tertulliano, il quale ritiene che l'omissione fatta da Marcione risalga ad una sua censura, perché nelle lettere succitate gli eretici o dissidenti sono smascherati e condannati senza mezze misure *(Adv. Marc.* V,21)

In conclusione si può dire che le tre lettere sono considerate come testi autorevoli del canone cristiano ed attribuiti concordemente a Paolo apostolo. Tale conclusione non è infirmata dal fatto che si constatano alcune carenze testuali nel papiro paolino più antico (III secolo), noto come Chester Beatty. Ma questa assenza si può considerare casuale, dovuta alla mancanza di spazio. Non a caso la scrittura del testo verso la fine si infittisce. Anche nel codice Vaticano, B (IV secolo) la mancanza delle tre pastorali può essere attribuita alla perdita degli ultimi fogli. Invece le testimonianze degli altri codici più autorevoli e anche dei papiri più antichi, che riportano i testi paolini, sono concordi nel riprodurre il testo delle lettere pastorali.

AUTORE, LUOGO E TEMPO DI COMPOSIZIONE - Come si è accennato, l'autenticità paolina delle tre lettere, che appare in forma indiscutibile dall'intestazione e dai saluti finali, è messa in discussione verso gli inizi del XIX secolo, quando lo studio storico-critico del canone cristiano prende in considerazione i nostri testi. Gli argomenti addotti per negare l'autenticità paolina delle pastorali sono di un triplice ordine: storico, linguistico-letterario e teologico.

Il quadro storico delle pastorali - Sulla base delle lettere rispettivamente inviate a Timoteo e a Tito, dove sono conservate alcune indicazioni autobiografiche di Paolo, si può ricostruire un quadro dell'attività missionaria e pastorale dell'apostolo. Egli si muove nella zona dell'Asia proconsolare avendo come centro Efeso (lTm 1,3). Da qui si sposta nelle varie località (visita Mileto e Colossi); tocca anche l'isola di Creta, dove lascia Tito per provvedere all'organizzazione di quella chiesa. Ad Efeso con lo stesso compito lascia Timoteo e raggiunge, toccando Tròade, la Macedonia; da qui progetta di recarsi a Nicòpoli, in Epiro, per passarvi l'inverno (Tt 3,12). A questo quadro dell'attività missionaria e pastorale di Paolo si deve aggiungere quello offerto dalla seconda lettera a Timoteo, la più ricca di informazioni biografiche paoline (2Tm 4,9-18). Paolo è alla vigilia della sua condanna a morte (2Tm 4,8); si trova in carcere o in catene a Roma (2Tm 1,8.16-17). Egli si lamenta di essere stato abbandonato da alcuni cristiani, già collaboratori, che hanno tradito la sua fiducia (2Tm 4,10-14). Con lui si trova solo Luca (2Tm 4,11). Chiede all'amico e collaboratore Timoteo di venire da lui assieme a Marco e di portargli il mantello lasciato a Tròade, in casa di Carpo, assieme ai libri e alle pergamene (Bibbia). Questo insieme del quadro storico e della situazione di Paolo prigioniero è costruito mediante notizie

i

frammentarie sparse nelle lettere pastorali. I nomi dei personaggi ivi menzionati, esclusi i dissidenti o transfughi, sono tutti o quasi noti dall'epistolario paolino e dagli Atti degli Apostoli.

Il quadro storico delle pastorali suppone un'attività missionaria e pastorale di Paolo in Oriente, successiva al suo primo arresto o prigionia romana, nota da At 28,30-31. Inoltre sulla base della seconda lettera a Timoteo si deve supporre una seconda prigionia e detenzione romana di Paolo. Ora questa attività di Paolo in Oriente non può essere cronologicamente inserita nel periodo che precede l'ultimo viaggio a Roma sotto custodia militare. Inoltre si deve osservare che la seconda lettera a Timoteo non sa nulla di una precedente detenzione dell'apostolo. Infatti si parla di una prima udienza del processo, nella quale Paolo non è stato assistito da nessuno (2Tm 4,16-17). Infine i dati ricavabili dai documenti esterni Atti degli Apostoli, altre lettere paoline e scritti cristiani antichi non concordano con quanto dicono le pastorali. Nel testo degli Atti, dove si riporta il discorso di addio di Paolo ai presbiteri di Efeso convocati a Mileto, egli dichiara esplicitamente: «Ora, ecco, io so che voi non vedrete più il mio volto, voi tutti tra i quali sono passato annunciando il regno» (At 20,25.38). Luca, che scrive verso la metà degli anni 80, non sa nulla di un secondo viaggio e attività missionaria e pastorale di Paolo in Oriente. Questa immagine tradizionale è confermata da quanto scrive Paolo stesso nella lettera inviata alla chiesa di Roma verso il 57/58, da Corinto, dove, verso la fine dello scritto, egli espone i suoi programmi missionari futuri impegnandovi la comunità cristiana della capitale. Appellandosi al suo principio missionario non costruire su un fondamento altrui, Rm 15,20 Paolo ritiene di avere esaurito il campo di azione nelle regioni orientali, perciò, «avendo da molti anni un ardente desiderio di venire da voi, quando mi recherò in Spagna; spero infatti di vedervi passando da voi e di essere da voi indirizzato colà» (Rm 15,23-24; 15,28). In altri termini, Paolo considera chiusa la sua attività missionaria e pastorale in Oriente e il suo sguardo si rivolge verso l'Occidente, la Spagna. Questa immagine iconografica tradizionale di Paolo è confermata dagli scritti cristiani più antichi, come la lettera di Clemente Romano (*l Corìnth.* V,7) e dal Canone Muratori (cf. Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.* 11,22, 1-8). Sulla base dei testi summenzionati si potrebbe pensare ad una campagna missionaria paolina in Spagna negli anni successivi alla prima detenzione romana, cioè nel 63-67. Ma in questo arco di tempo e nell'ambito di questa attività è difficile inserire il quadro storico presupposto dalle informazioni biografiche delle lettere pastorali.

Caratteristiche letterarie e teologiche - Più impressionanti delle difficoltà di carattere storico sono quelle derivanti dall'esame del lessico e dello stile e dalla concezione teologica dei tre scritti, confrontati con quelli delle lettere concordemente attribuite a Paolo. Sono stati rilevati circa 305 vocaboli, che ricorrono in forma nuova ed originale nelle tre lettere pastorali, assenti negli scritti paolini considerati autentici. Però ad un esame più attento solo una quarantina di vocaboli richiamano l'attenzione ed entrano in campo nella valutazione delle tre lettere per la loro attribuzione o meno a Paolo. Infatti nelle lettere pastorali mancano alcuni termini specifici che qualificano la teologia di Paolo, come le coppie lessicali "libertà-legge", "carne-spirito" e il vocabolario paolino connesso con la "giustificazione" e il "vantarsi' o "gloriarsi". Nelle tre pastorali, invece, ricorre una terminologia inconsueta rispetto a quella paolina, nota dagli altri scritti; essa rivela una certa affinità con il mondo greco-ellenistico di Filone Alessandrino: "pietà", "sapienza", "dignità", "sobrietà". Notevoli ed originali sono le espressioni: "sana dottrina", "buona coscienza"; e il titolo dato a Dio e a Gesù: "salvatore". Ma quello che colpisce il lettore, oltre questi dati di carattere lessicale, è lo stile e alcune caratteristiche letterarie dei tre scritti. In essi manca lo stile tipico paolino, nervoso e dinamico, fortemente personalizzato. Anche la struttura letteraria dei tre scritti somiglia più ad un manuale di istruzioni e norme per la vita della comunità e dei singoli cristiani, che non ad una lettera con un solido impianto teologico. Non mancano certamente dei brani di carattere

teologico, ma questi si presentano nella forma di citazioni di inni, formule di fede e dossologie con un sapore tradizionale e arcaico.

A questa situazione di carattere stilistico-letterario è connessa la difficoltà derivante dall'impostazione teologica delle tre lettere, confrontate con quelle concordemente attribuite a Paolo. L'universo teologico e spirituale dei tre scritti può essere puntualizzato rilevando alcuni spostamenti di accento rispetto ai testi paolini autentici: dal Cristo il centro si sposta sulla chiesa, presentata come «colonna e fondamento di verità» (cf. lTm 3,15); dalla fede soggettiva, come adesione a Cristo, si passa alla sottolineatura della fede obiettiva, come "credo" o insieme di verità; ancora si rimarca il ruolo della carità, ma l'accento è posto sulle "opere buone"; infine per quanto riguarda l'organizzazione della chiesa, si può riassumere la nuova prospettiva rispetto alle altre lettere di Paolo dicendo che si passa dal carisma all'istituzione, ponendo l'accento sulle norme e disposizioni ecclesiali. Si ha l'impressione, a contatto con le lettere pastorali, che il Paolo creativo dei primi scritti diventi uno scrittore senza ispirazione, il quale per motivare le norme di carattere pratico è in grado solo di rimandare a formule di catechesi o frammenti innici e dossologie.

Da questo insieme di problemi evidenziati a livello storico, stilistico, letterario e teologico si può capire il diverso orientamento degli autori circa l'origine storica delle lettere pastorali. Quanti propongono l'origine paolina delle tre lettere suppongono l'intervento di un segretario o redattore. La sua opera darebbe ragione delle novità di carattere linguistico e letterario, nonché della diversa impostazione teologica. Tali particolarità letterarie e teologiche non si possono invece spiegare semplicemente con l'evoluzione di Paolo, né facendo ricorso alle nuove e diverse situazioni storiche, culturali ed ecclesiali in cui sono sorti i nostri tre scritti. Per quanti sostengono l'origine paolina con la mediazione di un segretario-redattore, gli anni di composizione oscillano tra il 63 e il 67; dalla Macedonia (Filippi) sarebbe stata composta la prima lettera a Timoteo e quella a Tito, mentre dalla prigionia romana, e ultima in ordine di tempo, sarebbe stata scritta la seconda lettera a Timoteo.

Gli autori che propongono un'origine post-paolina fanno ricorso ad un discepolo anonimo, che avrebbe adottato la pseudonimia o pseudepigrafia per coprire con l'autorità di Paolo l'insieme di norme ed istruzioni rivolte ai cristiani e alle comunità che stanno sotto l'influsso della grande tradizione paolina. Si tratterebbe delle comunità che ruotano attorno ad Efeso e il tempo di composizione delle tre lettere sarebbe da ipotizzare verso gli anni 80.

III - ORIGINE LETTERARIA — Al di là delle varie ipotesi per spiegare l'origine storica dei tre scritti pastorali, è di fondamentale importanza definire, con la maggiore precisione possibile, l'ambiente vitale in cui sono nati. Si tratta di stabilire o ricostruire l'ambiente della comunità alla quale le lettere sono indirizzate, nonché il fronte degli avversari che vengono denunciati e condannati.

1. SITUAZIONE VITALE - Le tre lettere sono indirizzate a due collaboratori storici di Paolo, rispettivamente a Timoteo, originario di Listra (cf. At 16,1), e a Tito (cf. 2Cor 2,13). Il compito fondamentale affidato ai due collaboratori e responsabili delle chiese locali di Efeso e di Creta è quello di provvedere all'organizzazione della chiesa, insediandovi i presbiteri e guidando le varie categorie di persone secondo la sana dottrina e il "deposito" o tradizione cristiana. Il secondo compito è precisamente quello della difesa della "sana dottrina" contro il fronte dei dissidenti o "eretici". Per quanto riguarda l'organizzazione della chiesa locale le lettere pastorali documentano una struttura che sta a mezza strada tra l'episcopato monarchico, testimoniato dalle lettere di Ignazio di Antiochia, e l'organizzazione delle chiese storiche paoline. In queste ultime sono presenti, oltre ai missionari o "apostoli", i profeti e i maestri, e hanno un certo spazio le iniziative e i ruoli risalenti ai doni spirituali o carismi. Per quanto riguarda il vocabolario e la struttura ecclesiale soggiacente, le lettere pastorali rimandano a due ambiti. Esse designano i responsabili di chiesa con l'appellativo

di “presbiteri”, al plurale, che suppone un comitato o collegio, e con quello di “episcopo”. Il primo potrebbe risalire alla tradizione giudaico-palestinese, mentre il secondo è più vicino alla tradizione paolina e all’ambiente greco-ellenistico. A questi due termini si deve aggiungere il titolo *diàkonos* che serve a designare sia l’attività evangelizzante di Paolo e dei suoi collaboratori, sia alcune figure nella struttura organizzativa della chiesa (cf. lTm 3,8.12). Si può rilevare l’affinità di questo vocabolario ecclesiale con quello degli Atti degli Apostoli in riferimento alle chiese dell’Asia (cf. At 20,17.28).

Per quanto riguarda il gruppo dei cosiddetti “eretici”, di fronte ai quali i responsabili delle chiese devono vigilare e difendere l’ortodossia e la coerenza etica, si possono riassumere le loro caratteristiche in questi termini: essi rappresentano un movimento sincretista di matrice giudaica, ma con influssi ellenistici; si tratta di un orientamento teorico-pratico, dove si fanno sentire alcune tendenze gnosticheggianti. Sul piano teorico i dissidenti o falsi maestri si abbandonano alle disquisizioni sulle “genealogie”, definite dal nostro autore «miti e favole» (lTm 1,4; Tt). Si tratta probabilmente di speculazioni sul destino degli uomini in base alla loro origine o genealogia. L’affinità con l’ambiente giudaico è data anche dall’esplicito riferimento alla “legge” e alla “circoncisione” (lTm 1,7); mentre gli elementi pre-gnostici si possono intravedere nelle proibizioni di carattere ascetico come quella relativa ai cibi e al matrimonio (lTm 4,3-5; Tt 1,15). Una conferma di questo indirizzo gnostico si può ricavare anche dall’insistenza fatta dall’autore sulla ricerca della “verità” come autentica conoscenza fondata sul vangelo, a cui corrisponde una coerenza sul piano etico (lTm 6,20; Tt 1,16). Il fronte degli avversari viene squalificato non solo per il loro orientamento teorico favoleggiante, ma anche per la corruzione etico-spirituale che li contraddistingue. Quest’ultima tendenza potrebbe essere fatta risalire ad uno spiritualismo di carattere entusiasta che trascura l’impegno pratico.

2. GENERE LETTERARIO DELLE PASTORALI - La forma esterna dei tre scritti è quella della lettera con un indirizzo e saluto iniziale, e un breve e generico saluto conclusivo. Lo schema riprodotto nei tre scritti assume questi accenti: «Paolo, apostolo di Gesù Cristo, a Timoteo (Tito), vero figlio nella fede, grazia e misericordia e pace da parte di Dio Padre di Gesù Cristo, nostro Signore» (lTm 2). In questo schema epistolare rientrano anche le informazioni date dal mittente, Paolo, al rispettivo destinatario, Timoteo o Tito, circa la sua situazione attuale o i progetti missionari e pastorali futuri. Ma oltre a questa cornice epistolare esterna, nei tre scritti manca quella che è la caratteristica del dialogo epistolare, noto dalle lettere autentiche di Paolo. Le tre pastorali somigliano più ad una raccolta di norme e istruzioni di carattere generale che non a vere e proprie lettere. Vi ricorrono infatti con frequenza elenchi di virtù, di qualità e doveri, ai quali si contrappone nel risvolto negativo l’elenco dei vizi dei dissidenti o avversari. Le motivazioni di queste norme e istruzioni sono date da brani di catechesi, frammenti di inni e dossologie, spesso introdotti con formule ricorrenti: «È questa infatti una parola degna di fede e di ogni accoglienza» (lTm 1,15; 3,1; 4,5; 2Tm 2,11; Tt). In breve, le lettere pastorali sono più vicine ad un manuale per la guida della comunità cristiana indirizzato al responsabile della chiesa, che non a vere e proprie lettere.

Da questo modello generale si discosta in parte la seconda lettera a Timoteo per la particolare accentuazione del rapporto tra l’apostolo, Paolo, e il destinatario, Timoteo. Essa è caratterizzata da alcuni brani di rievocazione del passato (2Tm 5; 3,10-11), nonché dal frequente invito alla fiducia e al coraggio in mezzo alle tribolazioni, sul modello dell’apostolo che è in carcere per l’evangelo. Infine si aggiunge la prospettiva per il futuro immediato che attende l’apostolo: la condanna alla morte violenta (2Tm 4,6-8.16-18). Questo insieme di elementi dà una connotazione nuova a questo scritto che potrebbe essere definito come il testamento spirituale di Paolo, dove l’apostolo si propone come prototipo dei pastori e dei cristiani, chiamati a testimoniare la loro fede.

ELEMENTI TEMATICI COMUNI - All'interno dello schema epistolare, ma con gli accenti propri del discorso pastorale, alcuni temi ricorrono con particolare insistenza nei tre scritti. Essi si possono distribuire in quattro livelli o ambiti:

1° - quello dell'ordinamento comunitario o ecclesiale; esso è prevalente nella prima lettera a Timoteo e in quella a Tito;

2° - la denuncia e condanna dei dissidenti o "eretici"; questo tema è presente in tutti e tre gli scritti, ma con maggiore forza nella seconda lettera a Timoteo;

3° - il ritratto ideale del pastore, di cui Paolo è il prototipo e modello per i cristiani; è presente con particolare insistenza nella seconda a Timoteo;

4° - una serie di motivazioni teologiche che scandiscono la raccolta di istruzioni e norme pastorali; sono brevi racconti catechistici, inni, formule di fede e dossologie; più rilevanti e ampie sono quelle riferite nella lettera a Tito.

La ricorrenza di questi temi o motivi non segue un ordine preciso. Essi infatti si alternano secondo l'indole propria dei tre scritti, con accentuazioni più o meno rimarcate, come si è rilevato più sopra. Tuttavia si può osservare un certo alternarsi dell'istruzione ed esortazione positiva con la relativa motivazione teologica, e la messa in guardia nei confronti della minaccia ereticale. In altri termini, si alternano le proposte positive che acquistano serietà e urgenza sullo sfondo del modello negativo.

IV - STRUTTURA E MESSAGGIO TEOLOGICO-SPIRITUALE — Dopo la presentazione generale dei tre testi, noti come "lettere pastorali", connessi tra loro per affinità stilistico-letteraria, è possibile prendere contatto con il testo per cogliere il messaggio teologico e il dinamismo spirituale delle singole lettere.

1. PRIMA LETTERA A TIMOTEO - La lettera indirizzata a Timoteo, come si è detto sopra, è lo scritto più ampio del gruppo delle pastorali. Per una corretta lettura e interpretazione del testo sotto il profilo teologico e spirituale è opportuno tener conto, sullo sfondo delle tematiche comuni summenzionate, della loro organizzazione in questa prima lettera.

a. *Struttura letteraria e tematica* - Lo scritto non ha un ordine preciso e coerente. I temi si alternano con un gioco di contrappunto tra esortazioni, istruzioni, motivazioni e messe in guardia di fronte alla dissidenza ereticale. Tuttavia si può offrire una radiografia della lettera sulla base degli elementi comuni suddetti per avere una guida alla lettura e interpretazione. Lo scritto si apre con lo schema fisso dell'indirizzo e saluto iniziale (lTm 1,1-2). Ad esso fa da contrappeso simmetrico l'esortazione conclusiva di tutta la lettera e il brevissimo saluto di carattere generale (lTm 21). All'interno il materiale della lettera può essere distribuito in queste grandi articolazioni o unità letterario-tematiche:

1 ° - denuncia polemica contro gli eretici e istruzioni pastorali positive (lTm 1,3-20);

2° - ordinamento ecclesiale o comunitario (lTm 2,1—3,16); all'interno di questa unità più ampia si possono distinguere le istruzioni riservate alla preghiera liturgica degli uomini e delle donne e l'elenco delle qualità richieste per i candidati all'episcopato e al diaconato;

3° - denuncia polemica e condanna degli eretici ed istruzioni positive pastorali (lTm 4,1-16);

4° - ordinamento ecclesiastico (lTm 5,1-6,2); all'interno di questa regola pastorale si collocano le istruzioni per le varie categorie di persone, e in modo più dettagliato la regola per le vedove e quella per i presbiteri;

5° - denuncia polemica dei dissidenti o eretici e istruzioni pastorali positive (lTm 6,3-19).

b. *Messaggio teologico-spirituale* - Tenendo conto del genere letterario della lettera e della sua intenzione immediata di carattere pastorale, si può ricostruire il messaggio teologico e la sua rilevanza spirituale sulla base di alcuni testi più significativi. Il messaggio teologico infatti è concentrato in alcuni frammenti di professione di fede e di catechesi. Passando in rassegna alcuni di questi testi si rileva l'accento posto sull'iniziativa salvifica di Dio, quale si manifesta in Gesù

Cristo e si prolunga nella comunità dei credenti. L'autore della prima lettera a Timoteo sottolinea la gratuità ed efficacia della volontà salvifica di Dio presentando la figura di Paolo come prototipo dei salvati. Con una formula ben nota per introdurre un dato tradizionale, il nostro autore riassume l'azione salvifica di Dio in questi termini: «È questa infatti una parola degna di fede e di ogni accoglienza: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, dei quali io sono il primo» (lTm 1,15). Questo richiamo all'esperienza salvifica di Dio serve a dare fiducia a quanti si trovano impegnati nel cammino di fede. Il delegato di Paolo, Timoteo, deve trarre motivo di coraggio e di forza per esortare alla perseveranza i cristiani. Tale motivazione viene ripresa nel brano che si può considerare come una specie di regola per la preghiera liturgica. Il testo si apre con un'esortazione di carattere generale sulla preghiera (lTm 2,1-2). Segue a questo punto la motivazione teologica che ha il suo vertice in un frammento cristologico: «Questa infatti è una cosa bella e gradita al cospetto del salvatore nostro Dio, il quale vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità. Unico infatti è Dio, unico è anche il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti, quale testimonianza per i tempi stabiliti, in favore della quale io sono stato costituito araldo, apostolo dico il vero, non mento maestro delle genti nella fede e nella verità» (lTm 2,3-7). In questo testo si ha un'eco della primitiva professione di fede. In essa si pone in rilievo l'iniziativa salvifica di Dio, il "salvatore nostro", che ha il suo culmine storico nell'autodonazione di Gesù Cristo. Si deve notare anche l'ampiezza universale dell'orizzonte salvifico: l'unico Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini. Meritano una particolare attenzione i due titoli, l'uno attribuito a Dio "salvatore", e l'altro a Gesù Cristo: "mediatore" unico. Questa terminologia ripresa dall'ambiente greco-ellenistico trascrive con nuovi accenti la fede tradizionale cristiana, che affonda le sue radici nella Bibbia.

A questo nucleo della professione di fede cristiana si deve aggiungere un altro testo, posto a conclusione delle norme per la scelta dei candidati alla guida della comunità cristiana. Il testo, ispirato allo stile epistolare, presenta la chiesa come spazio ideale, in cui si rivela ed attua l'opera salvifica di Dio, che ha il suo punto massimo nella vicenda di Gesù Cristo: «Pur sperando di venire da te quanto prima, ti scrivo queste cose perché, se per caso io ritardassi, tu sappia come ti devi comportare nella casa di Dio, che è la chiesa del Dio vivente, colonna e sostegno della verità. Senza alcun dubbio infatti è grande il mistero della pietà: "Colui che fu manifestato nella carne, fu giustificato nello Spirito, apparve agli angeli, fu predicato alle nazioni, fu creduto nel mondo, fu assunto nella gloria"» (lTm 3,14-16).

Sono particolarmente interessanti le immagini e i titoli riferiti alla realtà della chiesa: "casa di Dio", "colonna e sostegno della verità". La prima immagine rimanda al contesto delle relazioni familiari, dove il responsabile deve attuare la sua guida autorevole: l'altra invece richiama le ragioni di sicurezza e solidità nell'esperienza di fede vissute nella chiesa. Introdotto da una breve formula di citazione, il frammento innico celebra il "grande mistero della pietà", cioè il piano della rivelazione salvifica di Dio attuata in Gesù Cristo. L'inno è costruito mediante tre brevi strofe articolate in stichi contrapposti e abbinati: carne/spirito; ange- li/nazioni; mondo/gloria. L'intera vicenda di Gesù, il mistero della pietà, è contemplato nelle diverse fasi, ponendone però in risalto la dimensione gloriosa e universale. Fa eco a questo testo una dossologia che chiude la serie di esortazioni rivolte al responsabile della comunità (cf. lTm 16). Il pastore, modello dei credenti, vive con coerenza e coraggio la sua testimonianza in attesa della manifestazione (gr. *epiphàneia*) del Signore nostro Gesù Cristo.

Nella cornice di questa visione teologica e cristologica si colloca il ritratto del pastore ideale, che si può ricostruire attraverso i brani relativi all'ordinamento ecclesiale. Al centro della lettera si colloca la serie di istruzioni per la scelta dei responsabili alla guida della comunità. Con una formula di citazione sono indicate sedici qualità, sei negative e dieci positive, attraverso le quali si

definisce la figura ideale del responsabile della chiesa. Quello che impressiona in questo elenco di doti è il rilievo dato alla maturità umana e spirituale, definita non solo dall'autocontrollo e dalla moderazione, secondo un modello greco-ellenistico, ma dalla capacità di stabilire relazioni giuste (lTm 3,1-7). Analogamente anche le qualità richieste per i candidati diaconi, uomini e donne, pongono l'accento su questo equilibrio umano e spirituale, di cui la conduzione della propria famiglia e una buona e riuscita vita sponsale sono il test o verifica essenziale (Tm 3,8-13; cf. Tt. Anche la regola per i presbiteri obbedisce a questo criterio della maturità umana e spirituale (lTm 25). Perciò si raccomanda al responsabile delegato dell'apostolo di fare un discernimento accurato nella scelta dei candidati prima di "imporre le mani" (lTm 5,22). Infatti attraverso questo gesto rituale, che si richiama alla tradizione biblica, viene trasmesso non solo l'incarico di guida, ma si ottiene il dono spirituale carisma corrispondente. È quanto lascia capire l'indicazione con la quale si conclude l'esortazione alla perseveranza, rivolta al capo della comunità: «Non trascurare il carisma che è in te e che ti fu dato per mezzo della profezia insieme all'imposizione delle mani dei presbiteri» (lTm 4,14; cf. 1,18; 6,11-12).

Il responsabile della comunità, il cui ritratto è definito dalle qualità summenzionate, deve proporsi alla sua chiesa come modello di vita cristiana. Perciò le norme che si danno per il pastore o presbitero valgono anche per tracciare il progetto di vita cristiana secondo l'intento pastorale del nostro scritto. Ma accanto a queste istruzioni "pastorali" si possono ricavare alcune norme per la vita della comunità, articolata nelle varie categorie e ruoli. Quello che merita di essere rilevato a questo riguardo è il ritratto della donna ideale, proposto sia nell'istruzione della preghiera come nella regola delle vedove (lTm 16). Contro la tendenza dei gruppi dissidenti, che disprezzano la vita matrimoniale, e quella di alcune donne, che trascurano la loro famiglia alla ricerca di novità stravaganti, il nostro autore propone la figura della donna esemplare. Essa deve cercare di distinguersi non per l'ornamento e le vesti ricercate, ma per l'attuazione delle "opere buone" (lTm 2,10). Anche il ruolo ecclesiale della donna si ispira a questo contegno e decoro; essa realizza la propria vocazione mediante il ruolo sponsale e materno (lTm 2,15). Parimenti per le donne candidate all'ordine delle vedove si richiede un'integra condotta di vita, il cui test è dato dall'impegno nelle opere buone: educare i figli, praticare l'ospitalità, soccorrere i tribolati (lTm 5,10). In breve, si può dire che l'autore, sulla base di una solida tradizione, propone un modello di chiesa dove si vivono le relazioni giuste, definite dalla carità fraterna. In questa cornice si colloca la testimonianza credibile alla verità cristiana di fronte all'ambiente esterno.

2. SECONDA LETTERA A TIMOTEO - Lo scritto posto sotto il nome di Paolo e indirizzato a Timoteo, "figlio carissimo", fa parte del gruppo delle pastorali, pur distinguendosi per l'accentuazione del rapporto personale tra l'apostolo e il discepolo. Tale connotazione spirituale dipende dalle circostanze in cui è posta la lettera: Paolo scrive dal carcere di Roma alla vigilia della sua morte. Perciò questo testo assume i toni del testamento spirituale dell'apostolo.
Ma nonostante questa caratterizzazione il testo conserva lo schema delle altre due lettere per quanto riguarda il contenuto teologico e il messaggio spirituale.

Struttura letteraria e tematica - Si può definire la struttura letteraria del testo registrando la successione dei vari temi. La lettera si apre con l'indirizzo e saluto iniziale (2Tm 2), a cui corrisponde la serie di saluti finali (2Tm 4,19-22). In questa cornice epistolare si colloca il discorso pastorale, suddiviso in quattro parti:

l[a] - ritratto del vero pastore, che ha il suo modello in Paolo (2Tm 2,13); la sezione si apre con il "ricordo" sullo stile dei discorsi di addio, a cui segue un'istruzione con la relativa motivazione teologica;

2[a] - denuncia del gruppo dissidente, in toni di dura polemica, e raccolta delle istruzioni positive rivolte al responsabile di comunità (2Tm 3,9);

3[3] - ritratto del vero pastore che ha il suo prototipo in Paolo (2Tm 4,5);

i

4ª - prospettive future con le istruzioni rivolte al discepolo e le informazioni sulla condizione dell'apostolo (2Tm 4,6-18).

Messaggio teologico-spirituale - All'interno di questa struttura del testo, dominato dal pathos dell'apostolo che dà le consegne al suo discepolo amato, si può ricostruire il messaggio teologico della lettera attorno a due punti centrali: il progetto salvifico di Dio e l'immagine del pastore ideale. Il primo tema si riscontra nelle motivazioni che scandiscono le istruzioni ed esortazioni rivolte al responsabile della comunità. Fin dall'inizio si riscontra questa articolazione, dopo il brano del ricordo (2Tm 1,6-14). Il testo si apre con l'esortazione «a ravvivare il carisma di Dio, che è in te per l'imposizione delle mie mani» (2Tm 1,6). Il dono spirituale, corrispondente al compito ecclesiale, viene da Dio per mezzo del gesto di trasmissione dell'incarico. In forza di questo carisma il discepolo di Paolo è chiamato a vivere con fiducia e sapienza in mezzo alle difficoltà connesse con la testimonianza del vangelo (2Tm 1,7-8). Segue a questa esortazione la motivazione teologica che mette l'accento sull'azione efficace e gratuita di Dio, rivelata ora in Cristo e condensata nell'annuncio evangelico: «È lui (Dio) infatti che ci ha salvati e ci ha chiamati con una vocazione santa, non in virtù delle nostre opere, ma secondo il suo disegno e la sua grazia, che ci fu data in Cristo, prima dei tempi eterni, ma che è stata manifestata ora mediante l'apparizione del salvatore nostro Gesù Cristo, che ha distrutto la morte e ha fatto risplendere la vita e l'immortalità per mezzo del vangelo» (2Tm 1,9-10).

Fa eco a questa esortazione iniziale con la relativa motivazione teologica l'invito alla perseveranza nonostante le prove. Esso è fondato sul richiamo al contenuto essenziale della fede: «Ricordati che Gesù Cristo, della stirpe di Davide, è risuscitato dalla morte secondo il mio vangelo. Per esso io soffro travagli fino alle catene come se fossi un malfattore: però la parola di Dio non è incatenata! Perciò io soffro tutte queste cose per gli eletti, affinché anch'essi ottengano la salvezza che è in Cristo Gesù, insieme alla gloria eterna» (2Tm 2,8-10). Fa seguito a questa sintesi catechistica, mediante la solita formula di introduzione, un frammento innico di carattere cristologico in funzione parenetica: la condivisione del destino di Gesù, per mezzo della fedeltà nelle tribolazioni, è la condizione per partecipare anche alla sua gloria. E il mistero pasquale inserito nella vicenda di ogni cristiano che ha il suo prototipo nella figura dell'apostolo Paolo (2Tm 2,11-13).

Sullo sfondo di queste motivazioni teologiche e cristologiche viene proposto il ritratto ideale del pastore, che segue Paolo con perseveranza anche in mezzo alle prove, per arrivare alla meta della sua speranza, la salvezza finale (2Tm 3,1-13). Ma la nota distintiva dell'uomo di Dio, che è il pastore, è la dedizione costante alla parola di Dio. Questa parola, che gli è stata affidata, costituisce la sua abilitazione al ministero e definisce i suoi compiti ecclesiali. A questo punto viene inserita la riflessione sul ruolo efficace e salvifico della parola di Dio, consegnata nella scrittura. È il testo classico che attesta la fede della prima chiesa sull'ispirazione dell'intera Scrittura: «Tu però rimani fedele alle cose che hai imparato, delle quali hai acquistato la certezza, ben sapendo da quali persone le hai imparate e che fin da bambino conosci le sacre Lettere. Esse possono procurarti la sapienza che conduce alla salvezza per mezzo della fede in Cristo Gesù. Ogni Scrittura infatti è ispirata da Dio ed è utile ad insegnare, a riprendere, a correggere, a educare nella giustizia, affinché l'uomo di Dio sia ben formato, perfettamente attrezzato per ogni opera buona» (2Tm 3,14-17). In forza di questa parola di Dio efficace per il perfetto equipaggiamento di colui che è incaricato di guidare la comunità, l'autore insiste sul compito o ministero fondamentale del pastore: egli deve annunciare la parola in ogni circostanza e forma, dedicandosi a questo come al suo servizio privilegiato e distintivo (2Tm 4,1-5).

In conclusione il testo della seconda lettera a Timoteo riprende i grandi motivi della tradizione pastorale, ma con un particolare accento e calore derivati dal fatto che il mittente, Paolo, si trova in catene alla vigilia della sua morte. L'urgenza delle esortazioni e la forza delle motivazioni teologiche sono radicate

in questa situazione critica dell'apostolo che consegna il suo testamento al discepolo e collaboratore Timoteo.

TITO

Il breve scritto che fa parte delle lettere pastorali, indirizzato da Paolo, «servo di Dio e apostolo di Gesù Cristo», a Tito, «figliolo verace secondo la fede comune», non si distingue dalle due lettere a Timoteo se non per il destinatario. Perciò quanto è stato detto circa l'origine storica e letteraria dei due scritti precedenti vale anche per la lettera indirizzata a Tito [Timoteo I-III], iniziativa di Dio, che porta a compimento, «per mezzo del salvatore nostro Dio Gesù Cristo», il suo disegno di salvezza (Tt 1,2-3).

Segue a questo testo iniziale l'esortazione pastorale, intervallata dalle ampie motivazioni di carattere teologico. Si possono ricostruire tre grandi unità, nelle quali si sviluppa il discorso pastorale:

1° - istruzioni riguardanti l'ordinamento ecclesiastico e denuncia dei dissidenti o falsi maestri (Tt 2,10);

2° - motivazione teologica con riferimento all'esperienza battesimale (Tt 2,11-3,7);

3° - presentazione del modello del pastore (Tt 3,8-11).

La lettera si chiude con una serie di istruzioni e informazioni, a cui si aggiungono i saluti finali (Tt 3,12-15). Come si vede, questa lettera, nell'alternanza di istruzioni, motivazioni e denuncia dei falsi maestri, segue il modello pastorale già noto dall'esame delle due lettere indirizzate a Timoteo. Essa si distingue per l'ampio spazio dato alle motivazioni, che riprendono temi e formule della catechesi primitiva, in particolare battesimale.

II - MESSAGGIO TEOLOGICO- SPIRITUALE — Il testo della lettera inviata a Tito si raccomanda all'attenzione dei lettori perché ripropone l'autorità di Paolo allo scopo di smascherare la minaccia dei falsi maestri e presentare la sana tradizione dottrinale e la prassi etica corrispondente. A sostegno delle istruzioni ed esortazioni pastorali sono riportati i brani di catechesi tradizionale, dove è condensato il messaggio teologico e spirituale del nostro scritto. A conclusione della prima ampia istruzione, rivolta al responsabile della comunità sul modo di trattare le varie categorie di persone nella chiesa, sul modello dei rapporti familiari, si adduce un'ampia motivazione teologica e spirituale: «È apparsa infatti la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, insegnandoci a vivere nel secolo presente con saggezza, giustizia e pietà, rinunciando all'empietà e ai desideri mondani, in attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del grande Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, il quale ha dato se stesso per noi, allo scopo di riscattarci da ogni iniquità e purificare per sempre un popolo che gli appartenga esclusivamente, zelante nel compiere opere buone» (Tt 2, 11-14). In questo splendido testo si intravedono le tappe della storia salvifica, che diventa la base e ragione profonda di un progetto di vita cristiana coerente con la professione di fede. Si riscontrano nella contemplazione dell'opera salvifica di Dio, che ha un ruolo 'pedagogico", quattro momenti:

La manifestazione storica dell'amore benigno, "grazia", e salvante di Dio, che abbraccia tutti gli uomini (Tt 2,11): è questa la prima manifestazione storica e salvifica di Dio.

Si pone in evidenza qual è la vita cristiana corrispondente: sul piano negativo, è rottura con il passato, la mentalità e la condotta di vita ispirate ai criteri mondani; sotto il profilo positivo invece è impegno ad una vita onesta, giusta e santa (Tt 2,12).

Si indica quindi qual è l'orizzonte in cui si colloca la vita dei credenti: l'attesa del compimento della speranza e della manifestazione gloriosa del nostro salvatore e Dio Gesù Cristo (Tt 2,13); questa è la seconda *epiphàneia* o manifestazione salvifica di Dio.

Infine viene rievocato, con una formula di fede tradizionale, l'evento salvifico che fonda lo statuto dei cristiani: egli (Gesù, il Cristo) ha dato se stesso per la liberazione e costituzione del nuovo popolo di Dio, che è impegnato nelle opere buone, in una prassi definita dall'amore fraterno (Tt 2,14). In questa perla della professione di fede cristiana si devono rilevare i titoli di "grande Dio" e "salvatore", attribuiti a Gesù Cristo. Sono due titoli desunti dalla tradizione biblica, ma riletti sullo sfondo della cultura e del vocabolario religioso greco-ellenistico. Lo stesso vale per il termine e la nozione di *epiphàneia,* "manifestazione", ripreso dal contesto del culto imperiale e della religiosità greco-ellenistica. Ma il contenuto nuovo di questa terminologia, derivata dall'ambiente e riletta sullo sfondo biblico, è dato dall'esperienza originale cristiana. La salvezza è attuata storicamente per mezzo dell'autodonazione di Gesù, il Cristo, avvenuta nella morte, per realizzare il nuovo e definitivo esodo e la costituzione del popolo di Dio. Su questo gesto salvifico e statuto di consacrazione l'autore fa leva per rivolgere ai destinatari un'esortazione ad una prassi coerente.

La motivazione teologica viene ripresa in un secondo brano, dove sono riassunti alcuni temi tradizionali, connessi con la catechesi battesimale. Anche in questo caso il richiamo all'esperienza di fede serve a motivare l'esortazione pastorale rivolta ai cristiani perché siano cittadini leali (Tt 3,1-2). Per giustificare questo invito ad un comportamento onesto e giusto nella vita civile e sociale, il nostro autore rievoca il passaggio cristiano da un mondo di ribellione e corruzione alla nuova condizione di vita, definita dalla forza dello Spirito pegno e garanzia della piena salvezza: «Quando però apparve la benignità del salvatore nostro Dio e il suo amore per gli uomini, egli ci salvò non in virtù di opere che avessimo fatto nella giustizia, ma secondo la sua misericordia, mediante un lavoro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, che egli effuse sopra di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo nostro salvatore, affinché, giustificati per mezzo della sua grazia, diventassimo eredi della vita eterna secondo la speranza » (Tt 7).

La ricchezza teologica e spirituale di questo testo, che riprende alcune formule collegate con la catechesi battesimale, può essere rilevata se si tiene conto della sua struttura. Prima di tutto merita di essere considerata l'articolazione trinitaria del processo salvifico. È il nostro Dio, che per mezzo del salvatore Gesù Cristo ha effuso, mediante il sacramento, il dono dello Spirito. Il secondo tratto distintivo è l'efficacia e gratuità dell'iniziativa salvifica di Dio. Inoltre il nostro brano si distingue dagli altri testi della tradizione pastorale per l'esplicito richiamo all'evento sacramentale, il "bagno di rigenerazione e rinnovamento". L'esperienza battesimale viene considerata come l'inizio di un processo che si sviluppa in un nuovo stile di vita e ha la sua fonte nell'amore gratuito di Dio. Questa esperienza si inserisce nel processo salvifico, che ha una dimensione universale, ed è aperto al suo compimento escatologico o definitivo. I battezzati vivono nella condizione di figli e aspettano l'eredità, avendo, nel dono dello Spirito, l'anticipazione.

Questi due saggi della breve lettera di carattere pastorale, indirizzata a Tito, danno un'idea delle caratteristiche non solo letterarie, ma anche della solidità teologica e spirituale di questo testo. L'autore non pretende né vuole proporre una versione originale dell'esperienza cristiana. Egli invece richiama i dati tradizionali, sullo sfondo della figura autorevole di Paolo, per riproporli con forza nel nuovo contesto in cui si trovano a vivere i destinatari cristiani. Un'autentica esperienza ecclesiale è definita dalle relazioni giuste, di cui l'amore è criterio e fondamento. In tal modo quelli che vivono con coerenza l'esperienza salvifica, inaugurata dal battesimo, possono testimoniare di fronte all'ambiente esterno la verità dell'evangelo, dove si rivela il progetto salvifico di Dio a favore di tutti gli uomini.

TOBIA

La trilogia di Tobia - Giuditta - Ester è una testimonianza esemplare del giudaismo, della sua teologia piuttosto rigida, delle sue crisi e della sua ricerca di identità dopo il suo tormentato impatto con l'ellenismo.

I - UN NOME "BUONO" E "BELLO" — «Se si tratta di storia è storia sacra, se si tratta di poesia, è poema molto bello, salutare e proficuo, opera di un poeta geniale. Commedia fine e amabile»: sembra incredibile, ma questa è la presentazione che Lutero fa di Tobia, il libro deuterocanonico delle opere che danno salvezza. Un libro il cui protagonista compie, sì, atti eroici seppellendo i suoi compatrioti, ma per il quale è altrettanto fondamentale purificarsi le mani prima di mangiare. Un libro che nutre una forte stima per l'elemosina, ma che non stima da meno le ricchezze come benedizione divina. Un libro in cui l'ambiente familiare è sano e dominato dall'affetto, ma in cui non mancano punte di misoginia e in cui le nozze sono soprattutto una questione giuridico-legale intertribale. Come dice la radice che sta alla base dei nomi dei due protagonisti Tobi e Tobia, l'ebraico *tôb* che significa 'bene' e 'bello' e che unifica morale ed estetica, siamo di fronte ad un volume che esalta il bene-bello, la giustizia fonte di felicità.

Prima di entrare nella morfologia dell'opera ricordiamo che la situazione testuale di Tobia è piuttosto complessa e riducibile a quattro modelli. Il primo è rappresentato dal testo greco offerto dai codici B e A, da molti minuscoli e dalle versioni sira, copta e armena: si tratta di una narrazione purificata dal folkloristico per lasciare spazio all'edificante e al parenetico. Il secondo modello testuale è documentato dal codice S e dalla Vetus Latina che offrono una redazione molto colorita e amante del *naif.* La terza linea testuale è rappresentata dalla Vulgata che Gerolamo preparò «suo malgrado per soddisfare i desideri» dei vescovi Cromazio ed Eliodoro: è una traduzione dettata al copista in una sola giornata sulla base di un originale aramaico confrontato con la Vetus Latina. La probabile matrice semitica è, infine, il quarto dato testuale, confermato da due frammenti aramaici e da uno ebraico ritrovati a Qumran.

II - UNA NARRAZIONE POPOLARE — Lo stesso titolo greco che parla di "Libro delle parole [in ebraico *dìbrè* sono "parole-fatti"] di Tobi" ci rimanda ad un romanzo storico edificante in cui parole e fatti sono orientati a sostegno apologetico e parenetico dell'identità giudaica e della sua religiosità. Possiamo tecnicamente parlare di un *midras* didattico-morale costruito con una raffinata capacità di montaggio. I personaggi che reggono la narrazione sono tre coppie emblematiche ed antitetiche. La prima è quella 'eroica' dei due Tobia, senior e junior, i protagonisti a livello storico e umano. Entrambi sono legati in coppie ulteriori: Tobi e Anna, vista secondo il tradizionale antifemminismo sapienziale, e Tobia e Sara, vista come il simbolo misterioso della negatività femminile. L'antitesi tra queste coppie verrà risolta nel "lieto fine". Un'altra coppia antitetica, ma questa volta metastorica, è quella angelica di Raffaele-Azaria e del diavolo Asmodeo, antitesi sciolta dal trionfo del bene. Tobia e la sua 'spalla' Raffaele restano, però, la coppia positiva dominante.

La narrazione è inserita in coordinate spazio-temporali piuttosto vaghe e imprecise. A livello temporale ci sono sincronismi difettosi e riguardano i quattro personaggi imperiali i cui nomi sono espressi in crittogrammi facilmente decifrabili: Achiacar (14,15) è Classare (633-584 a.C.), Enemessar (1,2) è Salmanassar V (726-722), Sacherdon (1,21) è Assar haddon (680-669) e, da ultimo, in appare anche in modo esplicito Sennacherib (704-681). Lo spazio è coordinato dal simbolo "via-viaggio" che, però, ha valore soprattutto metaforico di "via della felicità" o di "vita felice". La strada Ninive Ecbatana e ritorno, più che un percorso topografico, è una discesa-ascesa dello spirito dall'amarezza alla gioia. La via di Tobia e quella di Sara rappresentano il muoversi di due destini che da luoghi lontani si incrociano e si integrano (ad es., nel 4, le due orazioni di Tobia e di Sara, pur partendo da luoghi e situazioni diverse, si congiungono

ascendendo al cielo).

La tonalità popolare del racconto è testimoniata dall'uso di motivi narrativi cari al romanzo popolare. Pensiamo al motivo dello "sposo salvatore" che supera ostacoli immensi (il tema del "principe azzurro" è noto anche in Egitto nella stele di Bentres, V sec. a.C.). Pensiamo al tema 'angelico', tipico delle narrazioni patriarcali per salvaguardare la trascendenza dell'intervento divino (Gen 19; 28; 32; cf. Gs 5; Gdc 6; 13; 2Sam 24, ecc,). In Tb l'angelo, però, è 'declassato' al servizio di una famiglia e delle sue vicende quotidiane: Raffaele ha ormai i lineamenti più semplici dell'"angelo custode". Non manca poi la componente 'Luminosa': pensiamo alla liberazione dagli influssi malefici attraverso filtri, un elemento noto in tutta la Mezzaluna fertile (la leggenda mesopotamica del "Morto riconoscente" presenta punti di contatto col nostro racconto).

Il libro di Tb conosce, però, oltre ad un sapiente dosaggio della *suspense* e delle agnizioni finali (la vera identità di Azaria-Raffaele), una serie di modelli di stampo biblico ed extrabiblico liberamente rielaborati. È il caso della narrazione jahwistica di Gen 24 sulle trattative nuziali tra il clan di Abramo e quello di Labano o della narrazione sapienziale di Giuseppe (Gen 38ss). Anche Giobbe può aver offerto spunti sulla scia dell'antica tradizione del giusto sofferente (prove, il satana, la malattia, la moglie pedante, la gloriosa restaurazione finale). Il modello extrabiblico più usato è, invece, la popolare *Sapienza di Achikar* (11 frammenti aramaici del V sec. a.C.): l'opera è la celebrazione del contrappasso e della sapienza del protagonista nell'interno di un'avventura familiare.

III - UNA CELEBRAZIONE DELL'ORTODOSSIA GIUDAICA — Il volume è un condensato della teologia giudaica tradizionale e Tobia è l'incarnazione dell'osservante giudeo della diaspora. Eccone le componenti fondamentali. Innanzitutto è da rilevare la concezione piuttosto astorica e privatistica della salvezza: si celebra il miracolismo quasi magico, ci si affida al giuoco delle coincidenze fortuite, si precisano i meccanismi puramente naturali, si esalta il valore esemplare della vicenda in una specie di alone astorico. Emergono molto nettamente le tesi classiche del giudaismo.

La prima tesi è quella *retribuzionistica,* corretta talora con la variante della dilazione della prova: «Se fai il bene, riusciranno le tue imprese»
; «Fate il bene e non vi colpirà nessuna disgrazia» (12,7); «Coloro che praticano l'elemosina godranno lunga vita. Coloro che commettono il peccato e l'ingiustizia, sono nemici della propria vita» (12,9b-10; cf. 19; 14,8-11). L'eccezione rappresentata dal dolore transitorio del giusto è spiegata come pedagogia purificatrice e provvidenziale di Dio (vedi Elihu in Gb 32-37).

Seconda tesi è la *morale delle opere*, il cuore del libro, che è un canto dell'elemosina (1,17-18; 2,2-4; 4,11.16-17; 12,8-9). Si giunge anche alla formulazione del celebre precetto, ripreso da Gesù in chiave positiva (Mt 7,12), del «non fare a nessuno ciò che non piace a te» (4,15). Si esalta entusiasticamente anche l'osservanza legale, puritana, rigorosa, secondo "le tradizioni degli antichi": «Si lavarono, fecero le abluzioni e si misero a tavola» (7,9 S). Osservanza che si sviluppa lungo due direttrici fondamentali: l'endogamia secondo la legislazione matrimoniale di Lv 20; Nm 27,9-11; 36,1-12, e l'osservanza del rituale liturgico soprattutto funebre (3,1-6.11-15; 4,4; 8; 14,8.12-13), anche con qualche venatura eterodossa popolare come nel caso delle offerte di pane e di vino sulle tombe (4,17), vietate da Dt 26,14 (cf. Os 9,4; Is 8,19; Ger 16,7; Sir 30,18).

Terza tesi: la *benedizione* divina. Se esiste una benedizione 'discendente' che da Dio è effusa sull'uomo, in Tb c'è anche una benedizione 'ascendente' che dal fedele sale a Dio come ringraziamento. Essa intarsia tutto il libro (3,11; 4,12; 8,5-7.15-17; 9,6; 17; 12,6) ed ha il suo vertice nel canto appassionato di Sion del c. 13 ove il nome della città santa è ripetuto quattro volte quasi ad occupare tutti i punti cardinali della speranza giudaica. Le stesse parole finali del libro sono: «Prima di morire. Tobia benedisse il Signore Dio per i secoli dei secoli» (14,15). L'opera diventa, allora, un omaggio benedicente al «re dei secoli» (13,7), al «re del cielo» (13,13), al «nostro Signore e Dio, nostro padre per tutti i secoli» (13,4). E in questa benedizione corale si apre anche un inatteso spiraglio universalistico: «Tutte le nazioni della terra si convertiranno e temeranno Dio sinceramente. Tutti abbandoneranno i loro idoli, che li hanno fatti errare nella menzogna e benediranno, come è giusto, il Dio dei secoli» (14,6).

Quarta tesi: l'uso del concetto di A *sapienza.* La parentela col contemporaneo A Siracide è visibile nelle collezioni di proverbi presenti in 19; 12,6-10; 14,8, nel gusto per la scienza medica (l'oftalmologia), nella tradizionale misoginia accompagnata, però, dalla celebrazione del matrimonio (2,8.13-14; 3,9-10).

Quinta tesi: *Vangelologia,* chiaro indizio del giudaismo dell'autore (cf. IMac 3,46-53; 4,10-11.30-34; 41; 2Mac 3,26; 5,2; 10,29; 11,8). All'angelo positivo Raffaele, angelo della vita, dell'amore e dell'intercessione (12,12-14), si oppone il demone Asmodeo, angelo della morte e della giustizia divina. Il filo conduttore sembra quasi essere in alcune pagine il famoso detto del Sal 34,8: «L'angelo di Jhwh si accampa attorno a quelli che lo temono e li salva». [Angeli/Demoni]

Tobia, opera da collocare attorno al III-II sec. a.C., è perciò un ritratto efficace del giudaismo popolare. Ma anche un cristiano può da essa raccogliere uno stimolo vivo, dalla sua passione per la libertà religiosa, per una coscienza pura, per la sensibilità sociale (l'elemosina), per l'amore matrimoniale che vince anche la morte quando è puro e autentico.

UNZIONE DEGLI INFERMI

I - IL PROBLEMA DELLA SOFFERENZA E DELLA MORTE — C'è un problema che sfida da sempre non solo l'intelligenza umana, ma la stessa fede, ed è il problema della malattia, del dolore e della loro soluzione inevitabile, la morte [Male/Dolore].

La ragione vi trova scandalo perché in un mondo pieno di ordine, di armonia, di senso, il dolore e soprattutto la morte intervengono come elemento di disturbo e non sembrano giustificare altro atteggiamento che la ribellione a qualcosa di assurdo e di irrazionale, o l'acquiescenza fatalistica a un invalicabile limite del nostro essere uomini, tanto più irritante quanto più la scienza sembra ormai avviata al superamento di tutte le barriere del conoscibile.

La fede pure vi trova motivo di turbamento, perché tutto questo sembra appannare l'immagine del Dio buono e amico dell'uomo, giusto nei suoi giudizi, che non fa soffrire i suoi figli, amante della vita e non della morte. Il caso di Giobbe sta a dire come anche per un credente, per nulla disposto a mettere in dubbio la sua fede, il problema del dolore suscita difficoltà e perfino rivolta: non è facilmente schematizzabile il Dio che permette il dolore e la morte, che non ha liberato dalla morte neppure il Figlio suo: «Padre, se è possibile, passi da me questo calice; però non la mia, ma la tua volontà sia fatta» (Mt 26,39).

Eppure proprio l'esperienza di Cristo ci rivela il senso del dolore e della morte, perché in lui questi eventi tragici diventano strumento non solo di salvezza ma di sublimazione delle interiori energie dell'uomo e di totale affidamento a Dio. Gesù non ha voluto salvarci rimanendo fuori della nostra situazione di sofferenza, ma vi si è immerso fino a berne l'ultima feccia, per dirci che, pur essendo un limite, la sofferenza e la morte non sono una 'irrazionalità'; esse sono piuttosto la conseguenza del peccato e del disordine introdotti dall'uomo nel mondo, da cui egli può riscattarsi sull'esempio di Cristo e in virtù della sua morte e risurrezione.

Dopo che Cristo è passato attraverso la sofferenza e la morte, anche per il credente esse acquistano non solo il loro significato di prova e di purificazione, ma anche di certezza di vittoria sia sul peccato che ne è la causa, sia sulle sue nefaste conseguenze.

II - L'ATTIVITÀ TAUMATURGICA DI GESÙ E DEGLI APOSTOLI — È in questo sfondo di considerazioni che si può capire più facilmente l'attività taumaturgica di Gesù, che guarisce ogni tipo di malattia e risuscita perfino i morti. E questo medesimo potere conferisce ai suoi discepoli: «Guarite i malati, risuscitate i morti, mondate i lebbrosi, scacciate

i demoni, gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8).

È l'affermazione e la dimostrazione che il regno di Dio è già operante nella storia, perché la malattia e la morte vengono finalmente vinte, anche se solo parzialmente e come prefigurazione della restaurazione finale, quando «la morte non ci sarà più, né lutto, né grida, né pena esisterà più, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,4). Nell'attesa il cristiano, pur nelle strettoie del dolore e della morte, sa dare loro un senso di purificazione dal peccato e di maggior affidamento al suo Signore, senza lasciarsi abbattere interiormente, quasi che stesse per essere inghiottito dall'abisso del nulla. Suo modello sarà sempre e ancora Cristo che «affida nelle mani del Padre» il suo spirito (Lc 23,46).

Ciò non significa che il credente proprio nei momenti acuti della sofferenza e nel pericolo della morte non provi le vertigini dello smarrimento, perfino della paura o dei tentennamenti della fede, e perciò proprio allora abbia più bisogno dell'aiuto di tutta la comunità.

III - IL TESTO DI GIACOMO SULL'UNZIONE DEGLI INFERMI — Proprio tenendo presente questa situazione, si capisce meglio il passo della lettera di Giacomo, in cui si esorta non solo a pregare per il fratello che cadesse in malattia, ma a compiere un particolare rito di 'unzione' per poterlo aiutare nelle sue difficoltà fisiche e spirituali: «Chi tra voi è nel dolore, preghi; chi è nella gioia, salmeggi. Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati gli saranno perdonati. Confessate perciò i vostri peccati gli uni agli altri per essere guariti. Molto vale la preghiera del giusto fatta con insistenza» (Gc 5,13-16).

L'autore deve riferire qui una prassi assai nota nell'antica chiesa, e perciò non si dilunga nel descrivercene i particolari, alcuni dei quali possono anche sfuggirci; comunque, non ci sfugge l'insieme di gesti e di preghiere, fatti "nel nome del Signore" dai responsabili della comunità per aiutare il malato.

FEDE E GUARIGIONE - L'uso dell'olio per guarire lo ritroviamo già nei vangeli. Degli apostoli inviati per una prima esperienza di predicazione, si dice che essi «partiti, predicavano che la gente si convertisse, scacciavano molti demoni, ungevano con olio molti infermi e li guarivano» (Mc 6,13).

Chiaramente è tutto l'insieme del quadro da tenere presente: non è solo Fungere con l'olio che guarisce, quasi che si trattasse di una medicina prodigiosa, ma soprattutto l'accettazione dell'annuncio salvifico del vangelo. Abbiamo già visto come, nella prospettiva biblica, materiale e spirituale, sofferenza e peccato si mescolano fra di loro. Sull'esempio di Cristo anche gli apostoli si prendono cura dell'uomo concreto, che è spirito e corpo nello stesso tempo: il regno di Dio ha da attuarsi in tutte le dimensioni del vivere, e anche del soffrire umano. L'unzione dei malati con l'olio fatta dagli apostoli è un gesto simbolico che vuole forse esprimere come una specie di addolcimento della malattia che di fatto, se scompariva, era solo in virtù del potere ricevuto da Cristo e dell'annuncio del vangelo.

L'UNZIONE NELLA TRADIZIONE BIBLICA - L'olio, infatti, nella tradizione biblica, ha una grande importanza: esso non era soltanto segno di gioia, di ricchezza, di felicità (Sal 23,5; 104,15; 133,2; Mi 6,15, ecc.), ma era considerato anche come una medicina capace di rendere la salute o di alleviare i dolori (Is 1,6; Le e di dare forza).

Proprio per queste sue qualità, chi veniva unto con l'olio era capace di compiere cose straordinarie: si pensi all'unzione di Saul a re (ISam 10,1-6), a quella di Davide (ISam 16,13; 2Sam 23,1-2), o a quella del messia: «Lo Spirito del Signore è sopra di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione» (Is 61,1; cf. Lc 4,18-19). Si potrebbe davvero dire che l'unzione è come il veicolo dello Spirito di Dio, che investe le persone, che il Signore ha scelto, della forza necessaria per corrispondere alla vocazione alla quale egli le chiama.

Proprio in riferimento allo Spirito, s. Giovanni parla, per ben due volte, di una "unzione" (*chrìsma)* che il cristiano ha ricevuto e che gli permette di distinguere

i

la vera dottrina da quella falsa: «Ora voi avete l'unzione ricevuta dal Santo e tutti avete la scienza» (lGv 2,20; cf. 2,27). Pur non escludendo un rimando al battesimo, qui si dovrebbe trattare soprattutto dello Spirito Santo (ricevuto anche attraverso quel sacramento), il quale introduce il fedele «in tutta la verità» (cf. Gv 14,26; 15,26; 16,13-14) e gli dà la forza di vivere secondo il vangelo [Confermazione; Imposizione delle mani].

3. UNZIONE E PREGHIERA - Alla luce delle cose ora dette, si fa molto più chiaro il brano di s. Giacomo sopra citato. Prima di tutto, è evidente il contesto di fede in cui si muove tutto il suo discorso: la preghiera, sia di lode che di supplica, vi predomina. Il caso, preso in esame, è quello di un malato (*asthenein* = essere ammalato) che può disporre in piena responsabilità di se stesso e perciò manda a chiamare "i presbiteri" della chiesa.

È in quanto 'capi' della comunità che essi vengono chiamati, nella loro veste di responsabili di un determinato gruppo di credenti. Col nome di 'presbiteri', infatti, nel linguaggio del NT, vengono designati i capi spirituali delle varie comunità (cf. At 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22.23; 20,17; lTm 5,1.2.17.19; Tt 1,5; lPt 3,1.5, ecc.). Essi devono compiere sul malato una "unzione" sacra, sull'esempio degli apostoli che abbiamo già ricordato, congiunto con la preghiera: «Chiami a sé i presbiteri della chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore» (v. 14). L'ultima espressione non dovrebbe riferirsi semplicemente all'invocazione del nome del "Signore", che qui è certamente Gesù, quasi che si trattasse di una formula magica. Senza escludere l'invocazione del nome di Gesù, l'espressione dovrebbe piuttosto esprimere la sorgente da cui i presbiteri attingono il loro 'potere' di guarigione e di salute, sia fisica che spirituale, quale di fatto risulta dal contesto, cioè la potenza del Cristo risorto: il termine "Signore" *(Kyrios)* infatti rimanda al Cristo glorioso.

Non si dimentichino le ultime parole del Risorto agli apostoli: «E questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno i demoni... imporranno le mani ai malati e questi guariranno» (Me 16,17-18). Il rito liturgico, composto dall'unzione sacra e dalla preghiera dei presbiteri, in fin dei conti, non è che la istituzionalizzazione di quest'ultimo mandato di Gesù ai suoi apostoli.

4. GLI EFFETTI DELL'UNZIONE SACRA - Dopo aver descritto lo svolgimento del rito liturgico, se ne descrivono gli effetti, che sono da considerare unitariamente nel duplice risvolto, sia materiale che spirituale, per quell'intricato rapporto fra corpo e spirito, fra salvezza fisica e salvezza spirituale, che abbiamo ricordato all'inizio: «E la preghiera fatta con fede salverà il malato; il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati gli saranno perdonati» (5,15).

Si noti come l'autore insista sulla dimensione della fede («la preghiera fatta con fede»), quasi per sottolineare che tutto assume valore nella dimensione della fede. Non si tratta di un rito magico, né di una messa in scena che possa avere benefico influsso psicologico: la sacra "unzione", congiunta alla preghiera di "fede" di tutta la comunità, espressa dai "presbiteri", ha per virtù divina il potere di "salvare" il malato.

E la prima salvezza va proprio al corpo, come dice chiaramente il testo: «E la preghiera della fede *salverà il malato* e *il Signore lo rialzerà».* Quest'ultimo verbo dovrebbe riferirsi all'alzarsi dal letto, dove prima il malato era considerato come giacente (*kàmnonta*, letteralmente: giacente a letto, disteso). La seconda salvezza è la liberazione dal peccato, qualora il malato si trovasse in tale condizione: «Se ha commesso peccati, gli saranno perdonati». E questo per l'immancabile rapporto che la Bibbia vede fra malattia e peccato, considerando la prima come effetto del secondo, non tanto nei singoli casi, ma come situazione generale dell'umanità: «Per il peccato è entrata nel mondo la morte» (cf. Rm 5,12).

Tutto quello che abbiamo detto non significa che 'sempre' l'unzione sacra debba portare tutti gli effetti che abbiamo ricordato: la volontà di Dio, da cui dipendono la nostra vita e la nostra morte, può anche disporre diversamente. Ciò

non toglie valore al rito della sacra unzione, perché essa avrà sempre il risultato di purificare il nostro spirito dal peccato e di renderci più docili al volere di Dio, facendoci accettare la sofferenza e la stessa morte come suprema offerta di amore al Signore, come Gesù ha fatto sulla croce.

In tal maniera non subiamo la morte, ma ne siamo protagonisti e ne facciamo un atto di vita, riscattandoci dalle sue paure e anche da un senso di ribellione davanti a quello che apparentemente sembrerebbe essere solo uno scacco, una sconfitta della nostra esperienza umana.

5. DIMENSIONE SACRAMENTALE DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI - Il sacramento costituisce dunque «un rimedio per il corpo e per lo spirito per ogni cristiano, il cui stato di salute risulti seriamente compromesso per malattia o vecchiaia. I due elementi corporale e spirituale sempre per loro natura connessi, vanno tenuti presenti, se si vuol comprendere il segno e la grazia dell'unzione degli infermi. La malattia fisica, infatti, aggrava la fragilità spirituale propria di ogni cristiano, e potrebbe portarlo, senza una speciale grazia del Signore, alla chiusura egoistica in se stesso, alla ribellione contro la provvidenza e perfino alla disperazione» *(CEI, Evangelizzazione e sacramento dell'unzione degli infermi, 1974, n. 140).*

Stando al testo biblico non abbiamo mai parlato di sacramento, salvo che nell'ultima citazione: abbiamo preferito parlare di rito liturgico dell'unzione. In realtà, però, abbiamo tutti gli elementi che costituiscono un vero e proprio "sacramento": dei ministri (i presbiteri), dei destinatari (i malati), il rito costituito da elementi materiali (unzioni) e spirituali (la preghiera), degli effetti da raggiungere (restituzione della salute e remissione dei peccati), il presupposto di ogni sacramento (la fede).

A ragione perciò il concilio di Trento, contro i protestanti, ha stabilito che si tratta di un vero e proprio sacramento «istituito da Cristo nostro Signore (cf. Mc 6,13) e promulgato dal beato Giacomo apostolo» (Gc 5,14), e non di un mero rito ricevuto dalla tradizione dei padri o di una invenzione umana (cf. *DS* 1716).

Non ci interessa qui entrare in sottili disquisizioni teologiche. Vogliamo solo richiamare l'urgenza di riscoprire il significato profondo del sacramento dell'unzione degli infermi, che ci aiuta a riscoprire non solo il senso della malattia e della morte, in un tempo in cui si tende a banalizzare o semplicemente a biologizzare questi fatti traumatizzanti, ma anche la missione di Cristo 'medico' dei corpi e degli spiriti, come ce lo presenta il vangelo.

Un sacramento, perciò, da evangelizzare di più, per vivere più serenamente la nostra sofferenza e anche la nostra morte.

UOMO

L'interesse della Bibbia per l'uomo appare un dato scontato.
Diverso è invece domandarsi in che senso si possa parlare di una antropologia biblica. In altre parole, i libri delle sacre Scritture ebraiche e cristiane hanno una precisa ed esplicita concezione dell'uomo: origine, natura, condizione esistenziale, storia, destino ultimo? Più in concreto, è anzitutto possibile rilevarvi un'antropologia essenzialista o strutturale, volta a determinare la natura costitutiva dell'uomo, essere tra gli esseri? Ho detto antropologia, ma, data la diversità culturale riscontrabile nella "biblioteca" dei libri scritturistici che annovera scritti linguisticamente e storicamente poliformi, sarebbe meglio parlare di *antropologie.* E qui s'impone l'esigenza del confronto con altri universi culturali, in particolare con quello di matrice greca.

La seconda polarità della nostra domanda si pone propriamente a livello teologico: esiste nella Bibbia un'antropologia rivelata, e, se è cosi, quali ne sono le linee portanti? Detto altrimenti, la parola di Dio, testimoniata nelle sacre Scritture del popolo israelitico e delle origini cristiane, disvelando il volto di Jhwh e del Padre di Gesù Cristo disvela anche l'uomo a se stesso e come? La fede degli uomini biblici, adesione piena al progetto di Dio manifestato nella storia di Israele, nella vicenda di Cristo e nelle esperienze delle prime comunità cristiane, implica una determinata comprensione dell'uomo, della sua esistenza e della sua storia?

Ora, se la risposta ai due quesiti è affermativa, il vero problema consisterà nella determinazione dei contenuti relativi, che però sono diversa- mente valutabili in sede teologica. Ci sembra infatti necessario insistere sulla netta distinzione dei due livelli della nostra ricerca tesa a scoprire l'antropologia biblica. Nel primo caso entreremo in possesso di dati genericamente filosofici di una o di più antropologie di carattere semitico e magari ellenistico, classificabili nella vetrina tipologica delle varie concezioni della struttura ontologica dell'uomo; nel secondo invece ci troveremo di fronte a un'immagine definita del partner del Dio biblico, creatore e liberatore, la quale s'impone all'accettazione dei credenti.

Per non cadere nella tentazione di presentare un discorso generale e persino generico, appare utile attenerci, di regola, ai passi biblici che si riferiscono tematicamente all'uomo e ci offrono una visione universale. In breve, in linea di principio non entrerà nel nostro campo d'indagine quanto la Bibbia afferma del popolo di Dio e dei suoi membri. Di fatto, ci faranno da guida il termine ebraico *adam* (uomo) o *ben adam* (figlio d'uomo) e il sostantivo greco corrispondente *ànthrópos* (a volte anche *anér).*

[Elementi di antropologia biblica sono disseminati un po' ovunque in questo Dizionario. Ci limitiamo qui ai riferimenti più consistenti, ai quali sarà utile andare durante e dopo la lettura del presente articolo. Si vedano soprattutto le voci: Genesi II, 1; Geremia III; Maccabei III, 2; Sapienza VII; IX; Giobbe III; Salmi IV, 5; V; Proverbi III; Qohelet III; Sapienza (Libro della) II, 1-2; Siracide IV; Vangelo; Matteo; Marco; Luca; Giovanni lì; Paolo III; Romani III, 1; ICor III, 3 c; Corporeità].

I - STRUTTURE ANTROPOLOGICHE — Gli scrittori biblici non si sono certo premurati di affrontare *explicitis verbis* la questione "quid est homo''. La loro preoccupazione infatti si è limitata a valutarne la collocazione esistenziale e storica davanti a Dio, creatore e salvatore, che lo ha scelto a partner di un impegnato dialogo. Ma come parlare dell'uomo senza averne, di fatto, una percezione previa e irriflessa? Non siamo dunque nell'ambito della fede testimoniata dagli scritti biblici, ma in quello della loro cultura di segno antropologico.

Diciamo subito che nelle testimonianze bibliche è prevalente, non unica né esclusiva però, una concezione rigidamente compatta dell'uomo, compreso come unità e totalità psico-fisica, in cui non si possono distinguere né tanto meno

separare parti componenti o princìpi ontologici diversi, aggregati in modo da formare un tutto. Detto in una formula sintetica, secondo l'antropologia semitica propria di quasi tutto l'A e il NT l'uomo non si può dire un composto, costituito da un'anima, principio spirituale, e da un corpo, principio materiale, come è invece dell'antropologia greca.

Aggiungiamo però che gli autori biblici vedono nell'uomo una realtà complessa, sfaccettata, pluridimensionale. Per questo parlano della sua "anima" (i*nefes/psyché*), della sua "carne" *(basar/sàrx),* del suo "spirito" *(ruàh/pneuma),* del suo "corpo" *(soma).* Si noti bene: mentre noi diciamo spontaneamente che l'uomo *ha* anima, carne, spirito, corpo, altrettanto non vale per gli scrittori biblici di cultura semitica, essendo vero ai loro occhi che l'uomo è anima, carne, spirito, corpo, cioè rispettivamente essere vivente, soggetto mondano, caduco e mortale, persona dotata di una scintilla divina vitale, io costitutivamente relazionato a Dio, agli altri e al mondo.

Non mancano tuttavia nella Bibbia testimonianze di un'antropologia dicotomica di ispirazione greca, esattamente là dove l'anima umana *(psyché),* contrapposta al corpo *(sòma),* sopravvive alla morte ed è compresa come una sostanza autosufficiente. L'uomo finisce così per essere un io spirituale capace di trascendere il tempo e lo spazio terrestre. Si veda, in proposito, l'antropologia sottesa al libro della Sapienza, ad alcuni detti di Gesù tramandati dalla tradizione sinottica e forse anche a pochi testi paolini.

Siamo dunque di fronte a due antropologie bibliche strutturali ed essenzialiste, contrassegnate rispettivamente dalla cultura semitica e da quella greca. D'altra parte, l'antropologia rivelata o teologica, oggetto della testimonianza di fede degli uomini della Bibbia, si presenta quale comprensione profonda dell'esistenza e della storia umana, espressa ora in un'antropologia essenzialistica unitaria e ora in un quadro antropologico strutturale dicotomico.

1. ESSERE VIVENTE - Come già si è detto sopra, è questa la dimensione umana espressa dai vocaboli *nefes/ psychè,* che solo impropriamente nei testi di matrice semitica possiamo tradurre con "anima", essendo il loro senso di base quello della vita. Particolarmente significativa è qui la testimonianza di Gen 2,7: «Allora il Signore Dio modellò l'uomo con la polvere del terreno e soffiò nelle sue narici un alito di vita *[niSmat hajjtm]* così l'uomo divenne un essere vivente *[nefes hajjah]*». In quanto dotato di vita l'uomo entra nel più vasto novero degli esseri viventi, di cui fanno parte per es. anche i pesci, come afferma Oen 1,20: «E Dio disse: "Brulichino le acque, brulichio d'esseri viventi *[nefes hajjah]"*».

Nell'uomo, naturalmente, la dimensione di essere vivente si specificherà anche nel senso della vita psichica, non solo di quella animale. Così troviamo l'affermazione che l'anima dell'empio tende il suo desiderio verso il male (Pr 21,10). L'anima di Gesù nel Getsemani era angustiata dalla tristezza (Mt 26,38), mentre l'anima del cantore del Sal 86,4 è rallegrata dalla gioia donata da Dio. Angustia (Rm 2,9), tormento (2Pt 2,8), santo timore (At 2,43), turbamento (At 15,24), sofferenza (Lc 2,35) sono manifestazioni emotive della *nefes/psyché* umana. Altrettanto sì dica dell'amore di amicizia che fa delle anime di Davide e di Gionata una sola anima (ISam 18,1-3). In questa linea pure si deve interpretare il comandamento dell'amore totale ed esclusivo di Dio di Dt 6,5: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima [cioè con tutta la tensione interiore], con tutta la forza».

Secondo questa concezione antropologica semitica, con la morte l'uomo cessa di essere una realtà vivente. Privo della vita, egli scende nello *Seol* e sussiste, come larva umbratile e spettrale, nel luogo sotterraneo caratterizzato dall'assenza dì Dio, Signore della vita.

Nel libro della Sapienza invece appaiono chiari influssi ellenistici; e al suo autore sembra di dover attribuire una nuova concezione dell'anima *(psyché*), che vi «prende un rilievo che non ha la *nefes:* è diventata invadente, si è sostituita praticamente a quegli altri fattori psichici organici (la *mah,* il cuore, o persino altri organi corporali) che giocano un ruolo quasi altrettanto importante

nell'antropologia ebraica. Essa appare molto più sganciata dalla materia, molto meno immersa nel corpo che non la *nefes*. Essa diventa di più o in altra maniera il soggetto direttamente responsabile della vita morale» (C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse,* Gabalda, Parigi 1969). Non mancano neppure passi di timbro decisamente dualistico: «Ero un ragazzo di belle qualità ed avevo ricevuto in sorte un'anima buona, o piuttosto, essendo buono, ero entrato in un corpo incontaminato» (Sap 8,19-20); «Perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda terrena opprime la mente piena di sollecitudini» (Sap). Di conseguenza, la speranza per il futuro appare espressa in termini di immortalità beata dell'anima: «Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio e nessun tormento le toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero ma essi sono nella pace. La loro speranza è piena di immortalità» (Sap 3,1-4; cf. 4,7.14; 2,22).

Anche nel NT ci sono testi che evocano concezioni antropologiche nuove rispetto all'antropologia semitica. Ci basti citare Mt 10,28: «Non vi spaventate inoltre per quelli che possono uccidere il corpo, ma non possono uccidere l'anima. Temete piuttosto Colui che ha il potere di far perire nella Geenna e l'anima e il corpo». Nel passo paolino di 2Cor 5,1-10 il debito alla cultura greca appare evidente. Paolo parla di disfacimento del corpo, "nostra abitazione sulla terra", opposto alla "dimora celeste" (v. 1); ancor più, contrappone l'abitare nel corpo all'essere esiliato dal corpo (vv. 6-9).

Non è fuori luogo rilevare come l'antropologia greca facilitava il tentativo di superare la tradizionale visione negativa dello *seol* e di approdare a una soluzione positiva circa l'oltretomba. A questo riguardo, però, si deve ammettere che la speranza nel futuro ultramondano ha trovato un'espressione classica anche nell'antropologia ebraica per mezzo dell'attesa della risurrezione dei morti.

ESSERE TERRESTRE, FRAGILE, CORRUTTIBILE E MORTALE –

È la sfaccettatura espressa dal vocabolo *basar sàrx.* Nel Sal 78 il cantore medita sugli uomini che «sono carne, un soffio che va e non ritorna» (v. 39). Il Deutero-Isaia afferma che in quanto essere carnale l'uomo è come erba e che tutta la sua gloria è come fiore del campo, erba che si secca e fiore che appassisce (40,6-7). Nel libro di Giobbe leggiamo: «Se egli [Dio] non pensasse che a se stesso e ritirasse a sé il suo spirito ed il suo respiro, morirebbe all'istante ogni carne e l'uomo ritornerebbe in polvere» (35,14). Per questo è cosa saggia confidare in Dio, non nell'uomo che è impotente a salvare sé e gli altri. C'è infatti contrapposizione netta tra la potenza propria di Dio e la debolezza costitutiva dell'uomo, potenza e debolezza significate dai vocaboli "spirito" e "carne", come mostra Is 31,3: «L'egiziano è un uomo, non un dio, i suoi cavalli sono carne, non spirito».

Nel NT il testo più famoso in proposito è senz'altro Gv 1,14: l'evangelista vi confessa che il Verbo si è fatto "carne" *(sdrx),* cioè essere mondano, fragile e mortale. Sempre al quarto Vangelo dobbiamo la sentenza lapidaria: «Lo spirito è quello che vivifica, la carne non giova a nulla. Le parole che io vi ho detto sono spirito e vita» (6,63). Anche Paolo con il vocabolo *sàrx* sottolinea la creaturalità e finitezza strutturale dell'uomo. In 2Cor 4,11 afferma che la vita di Cristo si manifesta "nella sua carne mortale". La sua attuale esistenza "nella carne", precisa in Gal 2,20, è vissuta da credente nel Figlio di Dio. Incarcerato, dice di essere interiormente diviso tra il desiderio di unirsi definitivamente a Cristo oltre la morte e il desiderio di restare "nella carne", cioè di continuare la vita terrena (Fil 1,22-24).

Si deve però notare che l'apostolo, in modo originale e innovatore, con il vocabolo "carne", soprattutto nelle lettere ai Galati e ai Romani, esprime anche la situazione esistenziale dell'uomo dominato dalla potenza maligna del Peccato e destinato alla perdizione eterna (la Morte). Ci basti citare Rm 7,5.14: «Quando infatti eravamo in balìa della carne, le passioni che inducono al peccato, rese efficaci dalla legge, agivano nelle nostre membra facendoci portare frutti degni di morte sappiamo infatti che la legge è spirituale, io invece sono di carne, venduto schiavo del peccato»; e Rm 8,12-13: «Perciò, fratelli, non siamo debitori

verso la carne, così da vivere secondo la carne: poiché se vivrete secondo la carne, morrete»,

ESSERE VIVIFICATO DA UNA SCINTILLA DIVINA - Così ci sembra di poter tradurre il vocabolo *ruah/pneùma* nella sua valenza antropologica. L'uomo è essere vivente (= *nefes/ psychi),* come è stato detto sopra, perché, precisiamo ora, ha ricevuto da Dio, fonte della vita, il soffio vitale, detto anche *nesamah hajjtm* in Gen 2,7 citato sopra. I due vocaboli, in realtà, qua e là sono usati in parallelismo sinonimico, come per es. in Gb 34,14-15: l'uomo morirebbe se Dio «ritirasse a sé il suo spirito *[rtìah]* e il suo respiro *[nesamah]*»; e in Gb 33,4: «Lo spirito di Dio mi ha fatto, ed il soffio dell'Onnipotente mi ha dato la vita». È tipico e caratteristico dello "spirito", invece, il significato di principio della vita morale e religiosa: l'uomo vivificato dallo spirito divino è persona che si rapporta a Dio. In proposito appare esemplare la ripetuta promessa divina proclamata da Ezechiele: Jhwh darà ai membri del suo popolo, rinnovato dopo l'esilio, uno spirito nuovo, rendendoli così capaci di obbedienza ai suoi comandamenti (11,19-20; 36,26-28). Si veda anche Zc 12,10: «Effonderò sulla casa di Davide e sugli abitanti di Gerusalemme uno spirito di pietà e d'implorazione; essi si volgeranno a me che hanno trafitto e piangeranno su di lui come si piange sopra un figlio unico».

Nel NT Paolo concepisce chiaramente lo spirito dell'uomo riscattato come dinamismo soprannaturale donato da Dio ai credenti, che vengono così trasformati in soggetti capaci di vivere la vita propria dei tempi escatologici, da nuove creature. All'uomo "carnale", succube della tirannia del Peccato, egli contrappone l'uomo "spirituale", animato dallo Spirito di Dio. Paradigmatico è qui il passo di Gal 5,16-24: «Ora vi dico: camminate sotto l'influsso dello spirito e allora non eseguirete le bramosie della carne. La carne infatti ha desideri contro lo spirito, lo spirito a sua volta contro la carne, poiché questi due elementi sono contrapposti vicendevolmente, cosicché voi non fate ciò che vorreste. Ma se siete animati dallo spirito, non siete più sotto la legge. Ora le opere proprie della carne sono manifeste: sono fornicazione, impurità, dissolutezza. Coloro che compiono tali opere non avranno in eredità il regno di Dio. Invece, il frutto dello spirito è amore, gioia, pace, longanimità, bontà... Coloro che appartengono a Cristo Gesù crocifissero la carne con le sue passioni e i suoi desideri» (cf. Rm 8,3ss).

Non sarà sfuggito che, soprattutto per iniziativa di Paolo, la concezione antropologica biblica, che guarda all'uomo come a essere "carnale" e "spirituale", ha subito una netta evoluzione: da concetti essenzialisti, "carne" e "spirito" sono diventati anche realtà soteriologiche; l'antropologia strutturale, almeno in parte, ha lasciato il posto all'antropologia teologica. Bisogna tenerne debitamente conto nella valutazione del discorso antropologico biblico e nell'interpretazione delle strutture antropologiche: l'uomo come "carne", cioè essere debole e mortale, e come "spirito", cioè essere vivo della vita avuta in dono da Dio c rapportato al suo Creatore, sono dati che appartengono all'antropologia essenzialista e strutturale; mentre la definizione paolina dell'uomo come essere "carnale", cioè venduto al Peccato, e come essere "spirituale", cioè animato dal dinamismo divino della vita soprannaturale, appartiene alla dottrina soteriologica.

ESSERE RELAZIONALE AL MONDO, AGLI ALTRI E A DIO - La categoria antropologica di "corpo" *(sòma),* espressiva di una determinata struttura dell'uomo, è propria di Paolo, che se ne è servito per comprendere la storia di peccato e di grazia dell'umanità. Tipica della sua soteriologia è infatti l'affermazione, teologicamente elaborata, che la salvezza consiste non nella liberazione *dal* corpo, come proclamava lo spiritualismo greco, bensì nella liberazione *del* corpo. Perché l'uomo, secondo Paolo, non *ha* un corpo, ma *è* corpo (cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Test aments,* Tubinga 1961), vale a dire indissolubile unità psicofisica, persona incarnata e aperta alla comunicazione con il mondo, gli altri e Dio. La corporeità dunque definisce l'uomo, non riducibile a io interiore, cosciente e spirituale e neppure a individuo

i

chiuso in se stesso, a monade senza porte e senza finestre. In quanto "corpo", l'uomo è strutturalmente un essere mondano, solidale con gli altri, aperto alla trascendenza divina. Di conseguenza, la sua salvezza o perdizione dipende dal come sono di fatto vissuti questi rapporti strutturali, in maniera positiva o negativa.

Che il "corpo" indichi in Paolo non una parte dell'uomo, ma tutto l'uomo, appare con evidenza là dove l'apostolo usa questo sostantivo in parallelismo sinonimico con il pronome personale. Per es. se in Rm 12,1 esorta i credenti di Roma a offrire (*parastànein*) i loro *corpi* a Dio, in Rm 6,16 li sollecita a offrire *(parasldnein) se stessi* a Dio. Ma quale faccia dell'uomo esprime la categoria antropologica di "corpo" in Paolo? Anzitutto la sua mondanità, il suo essere-al-mondo. Così in ICor l'apostolo, affermando di essere "assente con il corpo", ma "presente con lo spirito", intende parlare dell'assenza della sua persona come entità empirica, temporalmente e spazialmente situata. Essere "corpo", poi, per l'uomo vuol dire comunicare con gli altri, per es. nell'unione sessuale tra uomo e donna, la quale coinvolge la persona umana e non è riducibile a "cosa" indifferente. Per questo Paolo rimprovera la licenziosità dei corinzi che ostentavano una libertà sessuale selvaggia, persuasi che il loro io spirituale non ne fosse intaccato. L'unione con le prostitute, perché priva di una vera comunicazione interpersonale, è esperienza alienante l'uomo nella sua corporeità e dialogicità, precisa l'apostolo. Si comprende così che egli può dire ai corinzi che quanti si danno all'impudicizia peccano contro il proprio corpo (ICor 6,18; ma vedi tutto il passo 6,12ss).

In terzo luogo, l'uomo come "corpo" è essere relazionale al mondo trascendente, in particolare a Cristo e a Dio. In maniera originale Paolo afferma che il corpo è per il Signore e che il Signore è per il corpo (ICor). L'appartenenza a Cristo appare anche in ICor 6,15: «Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?». Anche il rapporto con Dio vede impegnato l'uomo nella sua corporeità strutturale. In Rm 12,1 l'apostolo esorta i cristiani di Roma a offrire a Dio i loro corpi e in ICor 6,20 sollecita i corinzi a glorificare Dio nel loro corpo. Secondo lo spiritualismo di ogni tempo e di ogni etichetta è l'anima, vale a dire l'uomo inteso come io interiore e spirituale, che entra in relazione con Dio. Per Paolo invece il rapporto religioso vede impegnato l'uomo nella sua totalità e unità psicofisica, nella sua costitutiva incarnazione mondana.

1. IMMAGINE DI DIO - Creatrice di questa suggestiva definizione dell'uomo è stata la tradizione sacerdotale (P), cui dobbiamo la prima pagina della Bibbia (Gen 1), che ci presenta un racconto ritmico e stilizzato della creazione. Vi possiamo distinguere l'inizio in forma di tesi generale: «Nel principio Dio creò il cielo e la terra» (v. 1), l'elenco stereotipo delle opere del Creatore (vv. 2-25), la particolare creazione di *'adam*, cioè del genere umano (vv. 26-31), un'annotazione conclusiva (2,l-4a). Già la struttura letteraria del testo evidenzia l'interesse per l'uomo, creatura eccellente, vertice del creato, punto d'arrivo dell'azione creatrice divina. Si noti poi come l'origine dell'umanità sia oggetto di una esplicita decisione di Dio che delibera tra sé e sé: «Facciamo [un plurale deliberativo] l'uomo» (v. 26a). Ma significativa è soprattutto la sottolineatura della peculiarità dell'uomo fatto "a immagine e somiglianza" del Creatore (vv. 26-27). La formula, molto discussa sul piano esegetico, con probabilità indica nell'uomo la copia fedele di Dio ("a somiglianza" specifica l'espressione "a immagine"), rappresentativa dell'originale in terra, dove esercita, quasi per procura, diremmo noi, la signoria universale sul creato. Non per nulla il testo connette i due elementi: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, come nostra somiglianza, affinché possa dominare sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e sulle fiere della terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (v. 26). Certo, sono menzionati espressamente solo gli animali, ma il codice sacerdotale non intende escludere le altre realtà terrestri. Soltanto che i verbi usati, "dominare" e "sottomettere", propriamente valgono nei confronti dei viventi. L'estensione illimitata che noi leggiamo nel testo appare legittima, se

riflettiamo che nel più è contenuto il meno: il dominio umano sul mondo animale, che in culture primitive appariva il grande rivale dell'uomo, a maggior ragione vale sul mondo inanimato. Dunque il tema biblico dell'uomo immagine di Dio non solo lo relaziona al Creatore, ma fonda e motiva teologicamente il rapporto con il mondo, rapporto di signoria. Non deve poi sfuggire all'attenzione che l'uomo, creato a immagine divina e fatto dominatore dell'universo, è maschio e femmina: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò» (v. 27). L'affermazione appare notevole: quanto agli essenziali rapporti con Dio e con il mondo non c'è differenza tra maschio e femmina. D'altra parte, il testo intende sottolineare che non si può parlare di umanità al di fuori della bipolarità sessuale maschile e femminile. Osserva molto bene l'esegeta C. Westermann: «L'uomo è qui visto come un essere comunitario» (*Genesis*, Biblischer Kommentar I, Neukirchen 1974).

Che si tratti di una connotazione inerente alla natura umana, quindi inalienabile, appare con chiarezza in Gen 5,3, altro passo sacerdotale: «Quando Adamo ebbe centotrent'anni generò un figlio a sua immagine e somiglianza, conforme alla sua immagine, e lo chiamò Set». La somiglianza con Dio viene trasmessa.

Sempre secondo la tradizione sacerdotale, consegue sul piano etico il dovere morale di esclusione di ogni attentato alla vita dell'uomo, come leggiamo in Gen 9,6: «Chi sparge il sangue di un uomo, per mezzo di un uomo il suo sangue sarà sparso; perché quale immagine di Dio egli ha fatto l'uomo». Abbiamo qui, nella prima parte del passo, un interdetto che si raccomanda per la sua arcaicità e rimanda ai primissimi tempi del popolo israelitico. Il codice sacerdotale vi ha aggiunto la motivazione teologica: l'intangibilità di Dio si ripercuote sulla sua copia che è l'uomo. In breve, l'omicidio tradisce una profondità di gesto sacrilego ed empio. Sulla stessa direttrice si porrà anche la lettera di Giacomo nel NT: «Con essa [la lingua] noi lodiamo Dio, Signore e Padre e, sempre con essa, malediciamo gli uomini che sono stati fatti a somiglianza di Dio».

Il tema riappare nella letteratura sapienziale, in Sir 17,1-4 e in Sap 24. Il primo passo coniuga strettamente la caducità umana vista sulla linea di Gen 2, di timbro jahwistico, e la grandezza dell'uomo creato a immagine divina e dominatrice del mondo in conformità al codice P: «Il Signore ha creato l'uomo dalla terra, e ad essa lo fa di nuovo tornare. Gli ha concesso giorni contati e tempo definito, dandogli potere su quanto essa contiene. Li ha rivestiti di forza come se stesso, li ha fatti secondo la sua immagine. Ha posto il timore di lui su ogni carne, perché egli dominasse le bestie e i volatili». Il passo del libro della Sapienza invece mostra una duplice originalità. Anzitutto interpreta la formula antropologica di P in chiave d'immortalità. Inoltre l'essere immagine di Dio da qualifica naturale dell'uomo tende a diventare una realtà storica legata alle scelte di fedeltà della persona che altrimenti, facendosi succube dell'influsso diabolico, va incontro alla morte, qui intesa in senso non puramente biologico ma anche spirituale. Perdendo l'immortalità beata, chi è dalla parte del diavolo non potrà più dirsi immagine di Dio. «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità e lo ha fatto a immagine della sua *eternità* [lezione testuale preferibile a "natura"]; ma per invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo e ne fanno esperienza quanti sono del suo numero».

Comunque il vero e proprio trapasso a una concezione soteriologica del motivo tematico dell'uomo immagine di Dio apparirà in Paolo, che partendo dal dato cristologico della chiesa primitiva e testimoniato in Col 1,15 «Egli [Gesù Cristo] è l'immagine di Dio invisibile, Primogenito di tutta la creazione» elabora la teologia dell'uomo chiamato a diventare immagine di Dio attraverso la comunione con Cristo. Ma così l'essere a immagine di Dio non è più un dato di natura, bensì un frutto della grazia.

Ritornando alla prospettiva creazionistica della formula qui analizzata, ci sembra di dover citare anche il Sal 8. È vero, non vi appare la nostra espressione, eppure si può catalogare come passo parallelo di Gen 1,26-27. Il salmista innalza

i

un canto di lode a Dio creatore, la cui grandezza e magnificenza si disvela soprattutto nella creazione dell'uomo: «Quando contemplo i cieli, opera delle tue mani, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cos'è l'uomo che ti ricordi di lui? Che cos'è il figlio d'uomo ché di lui ti prendi cura? Sì, di poco l'hai fatto inferiore ai celesti e di gloria e di onore tu lo circondi; qual signore l'hai costituito sulle opere delle tue mani; tutto hai posto sotto i suoi piedi» (w. 4-7). La maestosa grandezza e il dominio regale sul creato sono, come si è visto, i due contenuti dell'idea di immagine in P; qui vi corrispondono sul piano terminologico la gloria e l'onore.

2. ORIGINE EDENICA - Il documento jahwista, cui dobbiamo Gen 2-3, concentra la sua attenzione sulla creazione dell'uomo. L'interesse cosmologico appare secondario e trascurabile. Infatti J parla dell'origine del mondo abitato, concepita come trapasso da un arido deserto a un'oasi allietata dal verde e dall'acqua (Eden), soltanto quale quadro esterno e ambientale della collocazione dell'uomo. Inoltre lo Jahwista è preoccupato soprattutto di evidenziare come profondamente diversa fosse la situazione originaria dell'umanità, uscita pura dalle mani del Creatore, rispetto alla condizione misera storicamente osservabile.

In ogni modo, la fede creazionistica di J vi appare con colori nitidi. L'uomo è un essere plasmato da Jhwh come la creta dal vasaio (2,7). È stato però fatto con la polvere del suolo (Gen 2,7) e questo suo radicamento terreno (vedi la correlazione di *adam* - *'adamah:* uomo-terra) lo rende essere mortale: «Finché tornerai nel suolo, perché da esso sei stato tratto, perché polvere sei e in polvere devi tornare!» (3,19). Coltivatore e custode dell'Eden (2,15), finirà poi per strappare con fatica alla terra il proprio sostentamento (3, 17-19a). Infine, la bipolarità maschile e femminile specifica l'uomo non solo come dato biologico e psicologico, ma anche come vocazione divina alla comunione matrimoniale (2,16ss). Il tutto espresso in una cultura cosmologica e antropologica datata e dai colori plastici simili a quelli di antichi racconti mitici delle origini umane, soprattutto di derivazione mesopotamica.

3. FINITEZZA CREATURALE E DIPENDENZA DAL CREATORE - Ciò che R. Bultmann a ragione dice del mondo inteso da Paolo *(Theologie des NT*) può essere affermato benissimo dell'uomo secondo la teologia creazionistica biblica: è *kti'sis* davanti al *ktisas* (creatura davanti al Creatore).

Infatti la confessione di fede: "l'uomo è stato creato da Dio", non si riduce ad individuare la causa efficiente, ma si colloca soprattutto sul piano del senso che ne deriva all'esistenza umana. L'uomo è creatura e ogni sua pretesa di autoaffermazione orgogliosa e titanica Io condanna all'inautenticità e all'alienazione più radicale; vive invece nella verità quando accetta e riconosce la sua creaturale finitezza e dipendenza dal Creatore.

In proposito illuminante appare una pagina di Ezechiele che, descrivendo il re di Tiro, potente, ricco e dominatore del mondo, ricorre a motivi tipici della creazione dell'*adam* originario: «Poiché il tuo cuore si è esaltato fino a dire: sono un dio, su un seggio divino io regno nel cuore del mare; e, mentre sei un uomo e non un dio, hai fatto del tuo cuore un cuore divino; ecco, sei più sapiente di Daniele, nessun mistero ti è velato; della tua sapienza e intelligenza ti sei fatto forte, hai ammucchiato oro e argento nelle tue riserve. Tu, sigillo e modello ripieno di sapienza e bello alla perfezione, eri nell'Eden, il giardino di Dio; d'ogni pietra preziosa ricoperto. Tu eri un cherubino dalle ali spiegate; ti feci guardiano, fosti su! santo monte di Dio; in mezzo a pietre di fuoco te ne stavi. Tu eri perfetto nella tua condotta quando fosti creato, finché non si trovò in te la malvagità. Con l'abbondanza del tuo commercio ti riempisti di violenza e di peccati; io ti disonorai cacciandoti dal monte di Dio! Ti feci perire, cherubino guardiano, cacciandoti via dalle pietre di fuoco! Il tuo cuore s'inorgoglì per la tua bellezza; perdesti la sapienza a causa del tuo splendore. Ti gettai a terra» (Ez 4.12b-17a). Il re di Tiro assume qui valore rappresentativo, cioè impersona l'uomo creato da Dio quale essere straordinariamente dotato che, misconoscendo la sua creaturalità, si autodeifica e per questo si candida alla rovina e

all'umiliazione finale.

Anche Isaia ha accentuato questa prospettiva esistenzialistica. Essere creatura per l'uomo vuol dire in concreto accettarsi come tale e non pretendere di giocare nella storia la parte di un dio. In particolare, il profeta sottolinea come nel giorno del Signore, disvelativo del volto di Dio e del volto dell'uomo, questi verrà umiliato e Jhwh esaltato. In altre parole, i sogni infantili di onnipotenza appariranno fallaci illusioni; all'uomo che si è autodeificato sarà tolta la maschera (cf. Is 2,9-18).

D'altra parte, il mondo creato è a totale servizio dell'uomo, costituito da Dio re dell'universo. Il riconoscimento del Creatore è l'antidoto sicuro contro l'adorazione del cosmo: se l'uomo piega le ginocchia davanti a Dio eviterà d'inginocchiarsi di fronte alle cose e ai potenti della terra. Infatti la genuina fede creazionistica annulla ogni tentativo del mondo di ammantarsi da dio. Comprendiamo così perché Sap 13-14 e Rm 1,18ss, i due testi biblici teologicamente più impegnati nel cogliere il senso profondo dell'idolatria, connettono strettamente la negazione o il misconoscimento del Creatore e l'adorazione idolatrica del mondo: «Veramente sono vani per natura tutti gli uomini che ignorano Dio e che dai beni visibili non furono capaci di conoscere colui che è, né, considerando le opere, seppero riconoscere l'artefice, ma o il fuoco o il vento o l'aria veloce o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo stimarono dèi, governatori del mondo. Se, dilettati dalla loro bontà, hanno ritenuto dèi tali cose, sappiano quanto più buono di loro è il Signore, perché chi li ha creati è la sorgente della bontà» (Sap 13,1-3). «Difatti Tira di Dio si manifesta dal cielo sopra ogni empietà e malvagità di quegli uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia. Poiché ciò che è noto di Dio è manifesto in loro; infatti, dopo la creazione del mondo Dio manifestò ad essi le sue proprietà invisibili, come la sua eterna potenza e la sua divinità, che si rendono visibili all'intelligenza mediante le opere da lui fatte. E così essi sono inescusabili, poiché, avendo conosciuto Dio, non lo glorificarono come Dio né gli resero grazie, ma i loro ragionamenti divennero vuoti e la loro coscienza stolta si ottenebrò. Ritenendosi sapienti, divennero sciocchi, e scambiarono la gloria di Dio incorruttibile con le sembianze di uomo corruttibile, di volatili, di quadrupedi, di serpenti» (Rm 1,18-23).

In questo vasto quadro sembra di poter leggere anche il detto di Gesù trasmesso da Me 2,27: «Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato».

Sul piano etico, infine, il rapporto con il Creatore si traduce nel comandamento divino che sollecita la responsabile decisione umana. La dipendenza ontologica dell'uomo si abbina logicamente alla sua dipendenza morale dalla volontà esigitiva del Creatore. Lo sottolinea con plasticità il codice jahwista che in Gen 17 menziona la proibizione divina di mangiare i frutti dell'albero posto al centro dell'Eden. In breve, l'esistenza dell'uomo-creatura è posta sotto il segno dell'obbedienza al Creatore.

4. IL CREATORE SI CURA DELLA SUA CREATURA - Già abbiamo analizzato l'inno del Sal 8 in cui l'anonimo cantore si stupisce, ammirato, che Jhwh si ricordi dell'uomo e di lui si prenda cura. Nel Sal 104 si celebra l'iniziativa di Dio che fa fruttificare la terra a vantaggio dell'uomo: «Fai crescere il fieno per il bestiame, l'erba per la servitù dell'uomo perché tragga dal suolo il suo cibo: il vino, che allieta il cuore dell'uomo, l'olio, che fa brillare il suo volto, il pane, che sostiene il suo vigore» (w. 14-15). Nella pagina eziologica di Caino e di Abele Jhwh si disvela non solo come difensore e vindice del debole di fronte alla prepotenza del violento, ma anche quale protettore dell'omicida contro la legge della giungla (Gen 4,lss). Da parte sua, Ezechiele proclama che Dio non vuole la morte del peccatore, bensì che viva convertendosi (18,32; cf. però tutto il capitolo). Il libro della Sapienza in maniera originale attribuisce alla sapienza divina un costante atteggiamento di filantropia: «La sapienza è uno spirito che ama l'uomo» (1,6); «In essa [sapienza] c'è uno spirito intelligente benefico, amante dell'uomo» (7, 22-23). Di grande rilievo è anche il passo 11,24-26: «Ami

i

tutte le cose che esistono e niente detesti di ciò che hai fatto, perché se tu odiassi qualche cosa, neppure l'avresti formata. E come potrebbe sussistere una cosa, se tu non volessi, o conservarsi ciò che non è stato da te chiamato? Ma tu hai pietà di tutte le cose, perché sono tue, Signore amante della vita».

Nel NT s'impone la citazione di due testi evangelici che ci attestano la vivacità della fede di Gesù di Nazareth nel Padre celeste, «il quale fa sorgere il suo sole sui cattivi come sui buoni e fa piovere sui giusti come sugli empi» (Mt 5,45) e che si cura delle creature più umili e, a maggior ragione, dell'uomo: «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, non mietono né raccolgono in granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre; e voi non valete più di loro? Osservate i gigli del campo, come crescono: non lavorano, non tessono. Eppure vi dico che neanche Salomone in tutta la sua magnificenza vestiva come uno di essi. Se Dio veste così l'erba del campo che oggi è e domani viene gettata nel fuoco, quanto più vestirà voi, gente di poca fede?» (Mt 30; cf. Lc 12,24-28).

In breve, l'uomo creato da Dio vive sempre sotto lo sguardo amorevole e provvido del Creatore, che gli è vicino.

III - LA CONDIZIONE UMANA SECONDO I SAGGI D'ISRAELE — Non c'è dubbio, la vasta letteratura sapienziale israelitica tradisce uno straordinario e singolare interesse umanistico. Al centro sta infatti l'uomo, più propriamente il singolo, l'individuo, la persona alle prese con il problema dell'esistenza: se è possibile, e come, costruire una vita realizzata, o addirittura raggiungere la felicità terrena. Cercando di dare una valida risposta, i saggi d'Israele si sono affidati alle risorse della ragione umana e soprattutto all'attenta osservazione della realtà.

A grandi linee, possiamo distinguervi una corrente ottimistica e una visione più critica, venata o addirittura sostanziata da pessimismo esistenziale. La tradizionale sapienza israelitica, espressa esemplarmente nella raccolta dei Proverbi, ritiene che esistano e siano conoscibili e praticabili i sentieri che portano l'uomo alla sua piena realizzazione. Basta scoprirli e percorrerli con impegno, mettendosi alla scuola dei riconosciuti maestri di vita, appunto i saggi, e il traguardo non potrà essere mancato. In concreto, è necessario acquisire o sviluppare le qualità intellettuali e morali, ma anche religiose, che fanno dell'uomo un sapiente: avvedutezza, perspicacia, prudenza, costanza, solerzia, laboriosità, generosità, magnanimità, bontà, soprattutto timor di Dio, ecc.

Ottimismo dunque, ma anche rigido dogmatismo: secondo la sapienza tradizionale israelitica il sapiente, cioè il conoscitore e il praticante dell'arte del vivere, non potrà che avere successo, realizzare i suoi sogni, essere baciato dalla fortuna, pilotare la propria esistenza dentro il porto della felicità terrena. In particolare, i saggi d'Israele, basandosi sulla convinzione che Dio retribuisce qui e subito con opposta moneta chi fa il bene e quanti si sono dati al male, hanno elaborato il dogma della perfetta corrispondenza tra uomo buono, pio, irreprensibile e uomo fortunato e felice.

Nessuna meraviglia che altre scuole sapienziali in Israele abbiano reagito a tale ideologia, incurante delle risultanze dell'osservazione spassionata del reale, troppo complesso e contraddittorio per poter essere incapsulato in schemi così rigidi e unilaterali. La critica più serrata al dogmatismo della sapienza tradizionale è stata condotta dall'autore del poema di Giobbe. Il protagonista in prima persona protesta per la propria situazione: non si può dire certo un malvagio (cf. cc. 29-31), eppure la sua esistenza appare letteralmente crocifissa. Una constatazione amarissima, che scuote l'immagine di Dio remuneratore. Il problema umano di Giobbe diventa così problema religioso: è possibile per l'uomo travagliato e messo a dura prova incontrare un Dio amico?

La tragicità della condizione umana degli uomini crocifissi, rappresentati in Giobbe, trova in questo scritto controcorrente toni di rara efficacia retorica: «Perisca il giorno nel quale sono nato, e la notte che ha detto: "È stato concepito un uomo!". Perché non sono morto sin dal seno materno, e non sono spirato,

appena uscito dal grembo?» (3,3.11); «Perché l'Onnipotente non si riserva i suoi tempi e i fedeli non vedono quei giorni? I malvagi spostano i confini, rubano le greggi e le guidano al pascolo. Portano via l'asino degli orfani e prendono in pegno il bue della vedova. Spingono i poveri fuori strada; tutti i miseri del paese sono costretti a nascondersi... Spogliano fin dal seno materno gli orfani, prendono in pegno ciò che copre il povero... Dalla città sale il gemito dei moribondi, ed i feriti chiedono aiuto, ma Dio non presta attenzione alla preghiera» (24,1-4.9.12).

La chiamata in causa di Dio appare al limite della bestemmia: «Sì, le frecce dell'Onnipotente mi stanno infitte, il mio spirito ne succhia il veleno e i terrori di Dio mi si schierano contro» (6,4); «Perché mi hai preso come bersaglio e ti sono diventato di peso?» (7,20b); «Perché mi nascondi il tuo volto e mi consideri come un tuo nemico? Perché vuoi spaventare una foglia sbattuta dal vento, ti accanisci contro una paglia secca?» (13,24-25); «Dio mi consegna ai malvagi, mi getta nelle mani degli scellerati. Vivevo tranquillo ed egli mi ha rovinato; mi ha afferrato per il collo e mi ha stritolato, ha fatto di me il suo bersaglio. I suoi dardi mi circondano da ogni parte, mi trafigge i fianchi senza pietà e versa a terra il mio fiele. Mi apre ferita su ferita, mi assale come un guerriero» (16,11-14).

Non sembra però che il poema, efficace nella denuncia della tesi tradizionale, offra una soddisfacente soluzione alternativa. Intervenendo per ultimo, Dio esalta la sua sapienza e potenza di creatore, cui fa da contraltare la piccolezza dell'uomo (cc. 38-39). A Giobbe non resta che confessare la propria impotenza a penetrare il mistero di Dio e lo scandalo del mondo: «È vero, senza nulla sapere, ho detto cose troppo superiori a me, che io non comprendo» (42,3b).

Più radicale appare il libro del Qohelet che non è esagerato collocare ai margini dell'ortodossia israelitica. L'autore guarda immanentisticamente all'uomo e alla sua condizione: così è "sotto il sole". Tutto gli appare come vuoto, immenso vuoto *(hebet),* ritornello che apre il libro (1,2) e lo chiude (12,8). Perché l'esistenza umana è votata fatalmente alla morte, né più né meno che le bestie: «Infatti la sorte degli uomini è la stessa che quella degli animali; come muoiono questi così muoiono quelli. Gli uni e gli altri hanno uno stesso soffio vitale, senza che l'uomo abbia nulla in più rispetto all'animale. Gli uni e gli altri sono vento vano. Gli uni e gli altri vanno verso lo stesso luogo; gli uni e gli altri vengono dalla polvere, gli uni e gli altri tornano alla polvere» (3,19-20).

Non che sia un nichilista, perché non si nasconde che esistono valori, realtà positive, ma tutto viene relativizzato perché visto *sub specie mortisi* il sapiente e lo stolto, il pio e l'empio, tutti ugualmente finiscono nello *seol* (9,2). Nessuna speranza nel futuro, perché il domani sarà la ripetizione di ieri: «Ciò che è stato è ciò che sarà, ciò che è stato fatto è ciò che si farà. Niente di nuovo sotto il sole» (1,9). La rassegnazione sarà dunque l'atteggiamento consono alla situazione esistenziale umana. L'uomo dunque si accontenti del poco che gli può offrire questa vita: «Così ho capito che per l'uomo non c'è alcun bene se non starsene allegro e godersi la vita» (3,12); «E allora, via, mangia nella gioia il tuo pane e bevi di buon animo il tuo vino, ché, con questo, Dio ti è già stato benigno. In ogni tempo siano candide le tue vesti, né manchi l'olio sul tuo capo. Godi la vita con la donna che ami, giorno per giorno, durante la vita vana che ti è stata data sotto il sole» (9,7-9). Una soluzione all'insegna del *"carpe diem!"* dei latini.

Nel libro della Sapienza la soluzione del problema dell'esistenza umana, contrassegnata "sotto il sole" da contraddizioni e scandalose tenebre, è cercata e trovata in chiave ultraterrena. 1 giusti che quaggiù camminano lungo la *via crucis,* oppressi e schiacciati dai prepotenti, vedranno la luce; e «la loro speranza è piena d'immortalità» (3,4b). Una soluzione di carattere spiritualistico, essendo riservata all'anima umana: «Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio e nessun tormento le toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero, una disgrazia fu considerata la loro dipartita, e il loro viaggio lontano da noi una rovina, ma essi sono nella pace» (3,1-3); «Il giusto, anche se muore presto, sarà nel riposo. La sua anima era gradita a Dio, perciò si affrettò a toglierla di mezzo

i

al male»
. Al contrario, gli empi cadranno in braccio alla morte eterna e confesseranno la loro stoltezza di beffeggiatori dei giusti e d'infedeli alla legge divina (1,16-3,12).
IV - SOTTO IL SEGNO DEL PECCATO E DELLA GRAZIA: ANTROPOLOGIA SOTERIOLOGICA — Ci sembra preferibile concentrare l'attenzione sulle voci più significative della Bibbia, piuttosto che mirare a una completezza materiale dei dati biblici. Per questo non ci cureremo di riferire e analizzare passi sparsi. In concreto, presenteremo, a grandi linee, la prospettiva storico-salvifica dello Jahwista, l'originale messaggio di Geremia e di Ezechiele, la testimonianza del Salterio, la parola di Gesù di Nazareth, la soteriologia di Paolo e la riflessione di Giovanni.

LA PROSPETTIVA STORICO-SALVIFICA DELLO JAHWISTA - Già si è accennato alla teologia di J che contrappone le origini pure dell'umanità, viste all'alba della creazione, alla storia umana contrassegnata da una crescente ribellione a Dio. In realtà il peccato ha fatto irruzione nel mondo sotto forma di disobbedienza al co- mandamento divino e di autoaffermazione orgogliosa e titanica dell'uomo, e come una slavina ha travolto ogni resistenza. Adamo ed Eva (Gen 3), Caino e Lamech (Gen 4), l'unione dei figli di Dio con le figlie dell'uomo (Gen 6,1-4), la generazione del diluvio di cui il testo espressamente annota: «Allora il Signore vide che la malvagità dell'uomo era grande sulla terra e che ogni divisamente concepito dal suo cuore non era rivolto ad altro che al male tutto il giorno » (Gen 6,5) e dopo la catastrofe Cam e Canaan (Gen 9,18ss), infine gli orgogliosi e titanici costruttori della torre di Babele (Gen 11,1 ss) sono altrettante pietre miliari del cammino dell'umanità sulle strade del peccato, che disvela le sue molteplici facce: autodeificazione, fratricidio, *homo homini lupus*, corruzione generale, empietà verso il padre, tentativo socialmente e politicamente coordinato di dare la scalata al cielo. J infatti ha saputo sfruttare tradizioni eziologiche primitive e molto plastiche per illustrare la sua teologia storico-salvifica di una storia umana che precipita verso il baratro della perdizione, perché costruita all'insegna di una rivendicata radicale autonomia dal Creatore.

Tutto questo però costituisce solo sfondo oscuro e tenebroso sul quale si staglia l'iniziativa salvatrice di Jhwh che in Abramo e nella sua stirpe benedirà tutti i popoli della terra (Gen 12,1-3). L'elezione d'Israele non è fine a se stessa, ma appare funzionale al progetto divino di salvare l'umanità adamitica; la particolare storia del popolo scelto tra tutti i popoli è subordinata all'universale storia umana. In realtà, le dimensioni dell'azione del Dio salvatore non sono meno ampie di quelle dell'azione creatrice di Jhwh. Per questo lo Jahwista ha premesso alla narrazione della formazione del popolo israelitico il racconto delle origini dell'umanità e del suo destino segnato dialetticamente dal peccato e dalla grazia.

Comunque la promessa giurata ad Abramo di Gen 12,1-3 non è la sola parola salvifica che caratterizza il racconto di J di Gen 2-11, perché già all'inizio della storia del peccato dell'umanità adamitica viene prospettata una felice speranza per il futuro della stirpe umana che si prenderà una clamorosa rivincita sul "serpente" tentatore: «Ed io porrò una ostilità tra te [il serpente] e la donna e tra il lignaggio tuo ed il lignaggio di lei: esso ti schiaccerà la testa e tu l'assalirai al tallone» (Gen).

CUORE DI PIETRA E CUORE DI CARNE: IL MESSAGGIO DI GEREMIA E DI EZECHIELE -
Senza voler misconoscere l'indubbia individualità che li contraddistingue, non si può non rilevare nella parola dei due profeti una significativa convergenza di carattere antropologico: l'uno e l'altro infatti ritengono irrimediabilmente compromessa la capacità dell'uomo di accogliere l'appello alla conversione, perché il peccato dell'idolatria ne ha occupato totalmente il cuore, cioè centro decisionale. Geremia parla *explicitis verbis* di tale spaesamento che l'uomo non è più in grado di pilotare la sua vita: «Io so, o Signore, che non è in potere

dell'uomo la sua via, non è in potere dell'uomo andare e stabilire i propri passi» (10,23). Da parte sua, Ezechiele sottolinea come il cuore degli israeliti e a maggior ragione quello degli altri uomini, possiamo precisare noi si sia impietrito, reso impermeabile ad ogni sollecitazione esterna perché siano ribaltate le scelte idolatriche. Detto altrimenti, il cuore umano è incirconciso (cf. Ger 4,4), caparbiamente dedito al male (cf. Ger 18,12), ostinato (cf. Ger 7,24 e Ez 3,7). Incirconciso è pure l'orecchio dell'uomo, incapace di ascoltare la parola di Dio (cf. Ger). Si tratta di una vera e propria impotenza: «Può un cuscita mutar la sua pelle e una tigre le sue striature? E allora voi potreste operare bene, abituati come siete al male?» (Ger 13,23).

Geremia ed Ezechiele però non si fermano a questa impietosa e drammatica denuncia; la loro ultima parola sull'uomo è un messaggio di speranza, proclamazione di una futura iniziativa di Jhwh che interverrà a cambiare il cuore di pietra in cuore di carne, cioè sensibile e aperto alle esigenze divine, capace di decisioni di obbedienza. Cuore nuovo e spirito nuovo, dice Ezechiele (36,26-28); legge divina scritta non sulla pietra, bensì sul cuore, secondo il linguaggio di Geremia (31,31-34).

Come si vede, tutto è affidato alla prodigiosa azione creatrice di Dio. In termini paolini, là dove ha abbondato il peccato, la grazia sovrabbonderà.

LA TESTIMONIANZA DEL SALTERIO - Qua e là la voce personalizzata dei salmisti mostra tonalità assai simili a quelle di Geremia e di Ezechiele, con una differenza, però: nei loro canti di lamento e di supplica in primo piano emerge l'autocoscienza di persone che hanno sperimentato la devastazione del male e del peccato. Si veda la confessione dell'anonimo cantore del *Mìserere:* «La mia colpa io conosco, il mio peccato mi sta sempre dinanzi. Contro te, contro te solo ho peccato, quello che ai tuoi occhi è male, io l'ho fatto. Ecco: nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre» (Sal 51,5-7). Il loro "caso" però appare emblematico di una situazione universale: «Il Signore dai cieli protende lo sguardo sopra i figli degli uomini, per vedere se c'è chi intenda, chi ricerchi Dio. Tutti hanno deviato, insieme si sono corrotti: non c'è chi faccia il bene, non c'è neppure uno!» (Sal 14,2-3; cf. 53,3-4); «Ho detto nella trepidazione: "Tutti gli uomini sono bugiardi"» (116,11); «Non entrare in giudizio contro il tuo servo, poiché nessun vivente risulta giusto al tuo cospetto» (143,2).

Alla sincera confessione segue la supplica perché Jhwh intervenga personalmente a purificare, essendo insufficienti i riti di purificazione cultuale, e ancor più perché egli crei *(bara")* nel peccatore un cuore puro: «Abbi pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia, nella tua grande bontà cancella il mio peccato; lavami da tutte le mie colpe, mondami dal mio peccato. Purificami con l'issopo e sarò mondo, lavami e sarò più bianco della neve. Un cuore puro crea in me, o Dio, in me rinnova uno spirito saldo» (51,3-4.9.12). L'orante del Sal 143 prega che sia Dio stesso a fargli da maestro nel cammino di fedeltà: «Fammi conoscere la via da percorrere» (v. 8b); e dalla "giustizia" di Jhwh egli attende la propria salvezza (v. 11). Il cantore del Sal 119 supplica perché Dio pieghi il suo cuore verso i voleri divini (v. 36); analoga la supplica di Sal 141,4: «Non permettere che il mio cuore si pieghi a parole maligne, in modo che non commetta nessuna azione di empietà».

LA PAROLA DI GESÙ DI NAZARETH - Come è noto, centro della sua predicazione è stato l'annuncio della vicinanza e prossimità del regno di Dio o dei cieli (cf. Me 1,15 e Mt 4,17). Al lieto proclama (*euanghélion*) però ha fatto seguire l'appello urgente a convertirsi (cf. ibid.). Ma così suppone che l'uomo abbia di che pentirsi, o meglio abbia un passato da cui uscire per aprirsi alla novità di Dio che sta per farsi re nella storia a difesa degli indifesi, rendendo giustizia a quelli che giustizia non hanno, accogliendo i reietti e i disprezzati. Non si pensi che l'imperativo: «Convertitevi!», si esaurisca in un invito moralistico; in realtà, Gesù chiama gli uomini a sintonizzarsi sulla "lunghezza d'onda" dell'evento che sta per bussare alla porta dell'esistenza e della storia, a

mobilitarsi spiritualmente: «Cercate piuttosto il regno di Dio e tutto il resto vi sarà dato in aggiunta» (Lc).

Certo, nessuna speculazione antropologica, eppure non si può negare al profeta di Galilea una precisa immagine dell'uomo, se egli mira a sollecitarlo perché si decida per il regno di Dio. Ai suoi occhi infatti è nelle proprie scelte fondamentali che la persona si salva o si perde [Psicologia]. Si veda il pronunciamento controcorrente circa il puro e l'impuro: con un colpo di spugna cancella la concezione sacerdotale secondo cui l'esistenza umana è minacciata drammaticamente dall'esterno. Nutrirsi di cibi impuri, venire a contatto con cadaveri, subire il flusso mestruale, ecc., voleva dire entrare nel circuito delle forze della morte, da cui solo il rito purificatorio poteva liberare. Per Gesù invece la vita e la morte dipendono dall'interiorità della persona, più esattamente dalle sue decisioni positive e negative: «Non c'è nulla di esterno all'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo. Piuttosto sono le cose che escono dall'uomo quelle che contaminano l'uomo. Dall'interno, cioè dal cuore degli uomini, procedono i cattivi pensieri, le fornicazioni, i furti» (Mc 7,15.21). In breve, è l'uomo stesso che si gioca il suo destino.

L'attenzione di Gesù al cuore dell'uomo ha modo di manifestarsi con tutta chiarezza nella discussione con i suoi critici circa le clausole legittimanti la prassi divorzistica (Mt 9; cf. Mc 10,1-12). A parte il rifiuto di lasciarsi coinvolgere nella casistica che opponeva la scuola lassista di Hillel a quella rigorista di Samai e la chiamata in causa dell'azione e della volontà originaria del Creatore, a noi qui interessa soprattutto la sua spiegazione della legge divorzistica mosaica: il divorzio o il ripudio è la conseguenza della sclerotizzazione del cuore umano [Matrimonio V, 3]: «Mosè per la vostra durezza di cuore [*sklsrokardia*], concesse a voi di ripudiare le vostre mogli; ma all'inizio non è stato così» (Mt 19,8). E la soluzione di Gesù è che si ritorni alle origini. Suppone dunque che il cuore umano possa riacquistare la libertà positiva di scelta e di azione: i tempi nuovi da lui inaugurati si caratterizzano per il cambiamento del cuore dell'uomo, presupposto perché la volontà originaria del Creatore circa l'indissolubilità dell'unione matrimoniale possa compiersi.

Pure le decisioni più ardue sono possibili, perché Dio sa aprire il cammino dell'uomo anche quando questi si è cacciato in vicoli chiusi. Ecco infatti come Gesù conclude uno scambio di battute con i suoi discepoli, impressionati dal suo giudizio circa la difficoltà per i ricchi di entrare nel regno dei cieli: «È impossibile agli uomini, ma non a Dio. A Dio, infatti, tutto è possibile» (Me 10,27; cf. Mt 19,26). Nessuna rassegnazione, tanto meno disfattismo, perché l'uomo non è solo.

L'ANTROPOLOGIA SOTERIOLOGICA DI PAOLO

È indubbio che la teologia paolina poggia su due cardini: Cristo unica via salvifica per l'uomo e imparzialità di Dio che persegue la salvezza di tutti. Paolo deduce allora che l'altra faccia della medaglia porta iscritta l'universale sudditanza dell'uomo alla tirannia del Peccato. Non sembra inutile insistere: nella sua elaborazione teologica, egli non parte dalla rivelazione che tutti gli uomini sono peccatori per concludere quindi all'iniziativa del Padre di voler salvare tutti. Il processo è esattamente l'inverso. La sua affermazione dell'umanità come *massa damnata,* per usare un'espressione agostiniana ma si veda in proposito Rm 1,18: «Difatti l'ira di Dio si manifesta dal cielo sopra ogni empietà e malvagità di quegli uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia» si pone a livello di un giudizio teologico, di una valutazione interna alla fede. In altri termini, è la rivelazione di Dio come soggetto impegnato seriamente ed efficacemente nella liberazione dell'umanità che disvela l'uomo a se stesso quale peccatore, perduto e bisognoso della grazia divina: «Non c'è distinzione. Tutti infatti peccarono e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3,23). Ancor più si veda Rm 11,32: «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare misericordia a tutti».

a. *Pessimismo della natura* - Nessuno, nel NT, ha penetrato più

profondamente di Paolo l'abisso di perdizione dell'uomo estraneo all'azione di Cristo, perché nessuno più di lui ha saputo evidenziare la radicalità del riscatto operato dall'iniziativa gratuita di Dio. Egli vede, come riflesso, la storia umana quale campo in cui il Peccato si è imposto da sovrano tiranno. Si legga Rm 6, 12.14.16.20 in cui si parla di "regno" del Peccato (*basileùein*), del suo dominio o signoria *(kyrieuein),* della schiavitù degli uomini nei confronti del Peccato *(douloi)*. La sua attenzione va oltre la rilevazione dei peccati e delle trasgressioni *(paraptòmata, parabàseis)* per cogliere nell'uomo la presenza di un meccanismo perverso, causa dei singoli atti peccaminosi. Noi potremmo parlare, in termini moderni, di un superego che si sostituisce all'io della persona piegandolo inevitabilmente a scelte negative. L'uomo risulta pertanto un essere alienato, velleitario e dissociato, perché impotente a tradurre in atto il desiderio di bene e l'anelito alla vita che pure esistono in lui (cf. Rm 7). La stessa legge divina del Sinai ma ciò vale anche per la legge divina iscritta nel cuore degli uomini si rivela insufficiente, anzi finisce per essere uno strumento nelle mani del Peccato che in tal modo spinge l'uomo ad atti dì ribellione o di egocentrica osservanza; si concretizza così l'egocentrismo radicato nel suo profondo. In proposito Paolo parla di "uomo carnale" o anche di "uomo vecchio". È una spirale diabolica che conduce per se stessa alla Morte, cioè alla perdizione eterna.

A scanso di equivoci fin troppo facili, come se Paolo negasse qualsiasi espressione di bontà etica e religiosa nella vita degli uomini non riscattati, s'impone la precisazione che nella sua teologia il bene e il male o il peccato tendono a definirsi in stretto rapporto con Cristo, rispettivamente come adesione a lui e rifiuto della sua persona. Così almeno, con chiarezza, nel c. 3 della lettera ai Filippesi. Anche l'esistenza eticamente più elevata ma estranea alla fede in Cristo appare ai suoi occhi sbagliata, un cammino fuori strada, incapace di condurre al traguardo della vita, che dipende unicamente dalla "conoscenza di Cristo"; lui stesso, nel suo passato di zelante e irreprensibile fariseo, ne costituisce la prova vivente.

Per evidenziare teologicamente questo suo radicale pessimismo nella capacità dell'uomo di costruirsi un destino di vita, in un primo momento Paolo afferma che tutti gli uomini, pagani e giudei, hanno peccato, i primi di idolatria e i secondi d'incoerenza pratica (Rm 1,18-3,20). Si tratta di una visione sommaria della religiosità pagana e della pratica del giudaismo, ma valida come illustrazione plastica e visiva della sua intuizione di fede che l'uomo estraneo alla grazia di Cristo è perduto. In Rm 5,12-21 riprende il tema opponendo alla figura di Cristo, fonte di giustizia e di vita per tutta l'umanità, la controfigura di Adamo, principio altrettanto universale di peccato e di morte (cf. anche ICor 15,21-22.45-49). Infine in Rm 7,7ss presenta cronologicamente la storia dell'umanità adamitica: l'io dell'uomo è passato attraverso le tappe dell'innocenza originaria, dell'epoca anteriore alla legge mosaica e del periodo successivo sino alla venuta di Cristo, tutti e due contrassegnati dal dominio del Peccato. Ecco in sintesi la situazione dell'umanità adamitica: «Uomo infelice che sono! Chi mi libererà dal corpo che porta questa morte?» (7,24).

b. *Ottimismo della grazia* - Come nel paragrafo precedente, assumiamo a guida la lettera ai Romani, programmaticamente introdotta da 17: «Infatti non mi vergogno del vangelo, poiché esso è potenza di Dio *[dynamis Theou]* tesa alla salvezza *[eis soterlan]* di chiunque crede, del giudeo anzitutto e del greco. Infatti la giustizia di Dio *[dikaiosyns Theou*] si rivela *[apokalyptetai]* in esso da fede a fede, secondo quanto è stato scritto: Il giusto che tale è in forza della fede, vivrà».

Al principio dell'antropologia soteriologica sta l'iniziativa salvifica di Dio, in termini paolini la sua potenza e la sua "giustizia", che si disvelano nel vangelo proclamato da Paolo e da tutta la chiesa apostolica. Si noti bene, non si tratta di una pura e semplice notificazione, bensì di un'"apocalisse": la potenza divina è all'opera, l'efficace sentenza di giustificazione del peccatore viene effettivamente pronunciata da Dio "giusto" nel messaggio evangelico. E interessati appaiono tutti gli uomini, senza alcuna eccezione, giudei e pagani. In

i

realtà, il privilegio degli uni e l'handicap degli altri vengono azzerati. «O forse Dio è Dio solo dei giudei? Non lo è forse anche dei pagani? Sì, certamente, anche dei pagani, poiché vi è un solo Dio, che giustificherà i circoncisi in base alla fede, gli incirconcisi per mezzo della fede» (Rm 30). «Infatti non c'è distinzione tra giudei e greci: poiché lo stesso è il Signore di tutti e spande le sue ricchezze su tutti coloro che Io invocano» (Rm 10,12). Non sembra superfluo insistere: il progetto e l'azione di salvezza del Dio di Gesù Cristo non solo abbracciano materialmente tutti gli uomini, ma li coinvolgono su un piede di parità. Possiamo dunque parlare di universalità soteriologica qualificata, di assoluta incondizionatezza dell'agire del Padre, di fronte al quale gli uomini finiscono per ritrovarsi tutti al palo di partenza, perfettamente uguali: buoni e cattivi, circoncisi e incirconcisi, monoteisti e politeisti, adoratori del vero Dio e idolatri, tutti parimenti bisognosi della "gloria di Dio" (Rm 3,23), cioè del disvelamento e del dispiegamento della sua azione potente ed efficace.

A questa imparzialità di Dio corrisponde la gratuità del suo agire salvifico: nessun merito da parte dell'uomo, nessuna sua predisposizione spirituale, religiosa e morale capace di ipotecarne o anche solo indirizzarne le linee operative. Il Padre si volge ora all'umanità adamitica con efficace intenzione di riscatto (*apolytrósis)* solo perché fedele a se stesso *(dikaios*), alla sua promessa giurata ad Abramo di benedire tutti i popoli della terra. «Non c'è distinzione. Tutti infatti peccarono e sono privi della gloria di Dio, e vengono giustificati gratuitamente *[doredri]* per la sua grazia *[tei autou chàriti],* mediante la redenzione *[apolytròsis]* che si ha per mezzo di Gesù Cristo» (Rm 3,23-24). Detto altrimenti, nel vangelo è in azione «colui che dà vita ai morti e chiama all'essere le cose che non sono» (Rm 4,17). La sua iniziativa salvifica si attua in termini di "creazione".

Per completezza si veda, in proposito, anche la testimonianza della lettera agli Efesini: «A lode dello splendore della sua grazia, con la quale ci ha gratificati nel Diletto. In lui, mediante il suo sangue, otteniamo la redenzione, il perdono dei peccati, secondo la ricchezza della sua grazia» (1,6-7); «Ma Dio, che è ricco di misericordia, per l'immenso amore col quale ci ha amati, per quanto morti in seguito ai traviamenti, ci ha fatto rivivere col Cristo foste salvati gratuitamente *[doreàn]* e ci ha risuscitati e insediati nella sommità dei cieli in Cristo Gesù, per dimostrare nei secoli futuri, con la sua bontà in Cristo Gesù verso di noi, la traboccante ricchezza della sua grazia. Infatti siete salvi per la grazia *[chàriti],* tramite la fede: ciò non proviene da voi, ma è dono di Dio; non dalle opere perché nessuno se ne vanti» (2,4-9).

L'uomo però non resta passivo; Dio salvatore lo coinvolge come soggetto attivo, chiamandolo ad accogliere il dono gratuito offerto, in una parola a credere. Se oggettivamente la *pistis* paolina si caratterizza quale accettazione del messaggio evangelico e, ancor più, dell'evento salvifico in esso disvelato, la sua interna dinamica dice rinuncia alla pretesa di auto-salvazione e, nello stesso tempo, totale affidamento al gesto di grazia di Dio. Questa infatti appare la vera posta in gioco della teologia paolina della giustificazione *sola fide*, con rigorosa esclusione delle "opere della legge", cioè delle osservanze erette a principio autogiustificante. «Dov'è dunque il vanto *[kauchésis]*? Fu eliminato. Attraverso quale legge? Delle opere? Niente affatto, ma per mezzo della legge della fede. Pensiamo dunque che l'uomo viene giustificato per mezzo della fede senza le opere della legge» (Rm 28); «Che diremo dunque? Che abbiamo trovato in Abramo il nostro primo padre secondo la carne? Se infatti Abramo fu giustificato in base alle opere, ha un titolo di vanto; ma non davanti a Dio. Che dice, in realtà, la Scrittura? Credette Àbramo a Dio e ciò gli fu computato a giustificazione. Ora a chi lavora il salario non viene computato a titolo gratuito *[katà chàrin*], bensì a titolo di cosa dovuta [*katopheilema*], mentre a chi non lavora, ma crede in chi giustifica l'empio, il suo credere viene computato a giustificazione» (Rm 4,1-5). Non il codice del dovuto, bensì quello del gratuito caratterizza il rapporto tra Dio e l'uomo. Tutto è grazia, diremmo con la celebre frase di Bernanos; ma è lo

stesso Paolo che con il vocabolo *chàris* designa non solo il gesto soggettivo del Padre, ma anche la nuova situazione di giustizia che ne risulta per il credente.

Sull'intero processo salvifico Cristo stampa la sua impronta di mediatore (cf. lTm 2,5). L'iniziativa di Dio di fatto si attua nell'azione di Gesù crocifisso e risorto. Questi è il nuovo Adamo, universale principio di giustizia e di vita per l'umanità, e al suo confronto il primo Adamo, primo in ordine cronologico, assume il ruolo di pura e semplice figura illustrativa *(typos)* che ne evidenzia didatticamente la superiorità: «Ma il dono di grazia *[chàrisma]* non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno i molti morirono, molto più *[pollài màllon]* sovrabbondò la grazia di Dio e il dono gratuito *[doreà eri chàriti*] di un solo uomo, Gesù Cristo, verso i molti. E non è del dono come per il peccato di uno solo; infatti il giudizio proveniente da uno solo sfocia in condanna, invece il dono di grazia partendo dai molti peccati sfocia in giustificazione. Se dunque per la trasgressione di uno solo la morte regnò a causa di quello solo, quanto più *[pollài màllon]* coloro che ricevono *[hoi lambànontes]* l'abbondanza della grazia e il dono della giustizia regneranno nella vita a causa del solo Gesù Cristo!» (Rm 5, 17). Nel passo parallelo di ICor 22 Cristo risorto è detto primizia (*aparché*) del mondo dei risorti e principio attivo della risurrezione dei credenti: «Se per un uomo venne la morte, per un uomo c'è anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo». Infine in ICor 15,45-49 l'Adamo escatologico si contrappone al primo, in quanto questi è prototipo dei viventi di vita psichica mentre quello è sorgente di vita pneumatica *(psyché zàsapneùma zàopoioùn)*.

Ma come Paolo può affermare che il destino di tutti dipende dall'azione di un solo uomo? In forza della solidarietà che lega strettamente i due poli dell'unità e dell'universalità (*hetspolloi*): solidarietà non di tipo naturalistico, bensì personalistico. Tutti sono costituiti di fatto peccatori avendo peccato personalmente a imitazione di Adamo (Rm 5,12); parimenti tutti sono giustificati e avranno la vita eterna accogliendo la grazia di Cristo (*hoi lambànontes*: Rm. Con maggior chiarezza ciò appare in Rm 6: i credenti sono liberati dalla sudditanza al Peccato e dalla destinazione alla Morte attraverso il rito battesimale che li inserisce da persone nella dinamica della morte e risurrezione di Cristo: «O ignorate forse che tutti quelli che fummo battezzati per unirci a Cristo Gesù, fummo battezzati per unirci alla sua morte? Fummo dunque sepolti con lui per il battesimo per unirci alla sua morte, in modo che, come Cristo è risorto dai morti per la gloria del Padre, così anche noi abbiamo un comportamento di vita del tutto nuovo. Se infatti siamo diventati un medesimo essere insieme con lui per l'affinità con la sua morte, lo saremo pure per l'affinità con la sua risurrezione, ben sapendo questo: il nostro vecchio uomo fu crocifisso insieme con Cristo affinché fosse annullata la forza del corpo del peccato, così da non essere più noi schiavi del peccato, poiché chi è morto è stato giustificato dal peccato. Se noi morimmo con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, ben sapendo che Cristo, risorto dai morti, non muore più, la morte non eserciterà più alcun dominio su di lui. Egli infatti morì e morì al peccato una volta per sempre; ora invece egli vive, e vive per Dio. Così anche voi, reputate voi stessi come morti al peccato e viventi per Dio in unione con Gesù Cristo» (vv. 3-11). Nessun magismo: è aderendo a Cristo nella fede socializzantesi nel battesimo che l'uomo "muore" al Peccato e s'incammina sui sentieri della vita autentica.

All'iniziativa di Dio e alla mediazione di Cristo si aggiunga l'animazione dello Spirito (Rm 8). Un nuovo dinamismo viene donato al credente, contrario a quello della "carne" o dell'egocentrismo ed efficacemente contrastante le decisioni "carnali". «Infatti la legge dello spirito che dà la vita in Gesù Cristo ti liberò dalla legge del peccato e della morte. Ma voi non siete in relazione con la carne ma con lo Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi» (vv. 2.9). L'uomo viene così abilitato a instaurare rapporti "giusti" con Dio, con gli altri e con il mondo, nell'obbedienza e nell'amore. Una vita da figlio di Dio si spalanca davanti a lui e il traguardo del suo cammino è la risurrezione (cf. vv. 14-17). Si

i

veda anche Gal 5,16-24 citato sopra.

Se nella lettera ai Romani, ma anche in Gal, è prevalente il vocabolario teologico della salvezza riservata da Paolo al tempo escatologico (cf. Rm 5,1-11), a differenza di Col e di Ef, della liberazione e della giustificazione, le lettere della cattività ora menzionate ricorrono volentieri alle categorie della novità *(kainótss, kainós)* e del rinnovamento (*ianakainoùsthai*) dell'uomo interiore *(ho éso ànthropos),* cioè dell'io profondo della persona. All'uomo vecchio *(ho palaiòs ànthropos)* succede l'uomo nuovo *(ho kainòs ànthròpos),* creato a immagine del prototipo che è Cristo. Cf. Col 3,9-10; Ef 2,15; 4,20-24. Ma si veda anche 2Cor 5,17 e Gal 6,15 che parlano dell'uomo in Cristo come di una nuova creatura *(koinè ktfsis).*

LA RIFLESSIONE DI GIOVANNI - Premesso che l'antropologia giovannea emerge soprattutto dal tema tipico del mondo, vocabolo equivalente a "umanità" in non pochi passi degli scritti giovannei, punto di partenza della nostra analisi è il fatto riconosciuto che Giovanni ha incentrato la sua attenzione nella incarnazione dell'eterno Figlio di Dio, programmaticamente confessata nel prologo del quarto Vangelo: «E il Verbo divenne *[egéneto]* carne» (1,14). Si tratta di un evento *(egéneto)* che caratterizza tutta l'esistenza storica di Gesù di Nazareth, croce compresa. Ora, l'evangelista ne evidenzia la portata "apocalittica" o rivelativa e, nello stesso tempo, salvifica, l'una non disgiunta dall'altra. A questo scopo egli elabora il simbolo della luce. Gesù è, per definizione, "la luce del mondo" (8,12). Come tale ha fatto il suo ingresso nel mondo (in senso cosmologico: 1,9 e 3,18), per illuminare ogni uomo e donargli la vita (1,4). L'umanità si trova così a faccia a faccia con un evento che le fa cadere la maschera dal volto: è tenebra, cioè versa in situazione di morte, ma viene chiamata efficacemente ad aprirsi all'azione illuminatrice e salvatrice del Verbo incarnato. La decisione s'impone: pro o contro, fede o rifiuto, apertura alla luce o chiusura ermetica nella propria tenebrosità. È inevitabile schierarsi, prendere partito. «Per una discriminazione *[krima]* sono venuto in questo mondo», ha dichiarato Gesù (9,39).

Per il vero, la finalità unica ed esclusiva dell'evento incarnazionistico è salvifica. Ecco la dovuta precisazione di Gesù stesso: «Non sono venuto infatti per intentare un giudizio di condanna *[krìnein* = a *katakrìnein]* al mondo, ma per salvare *[sózein]* il mondo» (12,47). L'iniziativa della sua venuta risale ad un gesto di amore del Padre: *«*Dio infatti ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo Figlio unigenito affinché chiunque crede in lui non perisca *[apóllymi],* ma abbia la vita eterna. Dio infatti non mandò il Figlio nel mondo per condannare *[krìnein]* il mondo, ma perché il mondo sia salvato *[sózein]* per mezzo di lui» (3,16-17). 11 mondo si trova davanti al suo salvatore (*sòtér*), come confessa la samaritana (4,42), il pane celeste disceso in terra per donargli la vita (6,14.51), l'agnello di Dio capace di liberarlo dal peccato (1,29), la vittima di propiziazione *(hilasmós)* offerta per i suoi peccati (lGv 2,2).

Ma perché questa finalità intrinseca dell'evento incarnazionistico si traduca in realtà vissuta e sperimentata è necessario che gli uomini credano. Altrimenti il mondo resta fissato per sempre nella sua tenebra e si autocondanna: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; e la luce nelle tenebre brilla e le tenebre non la compresero» (1,4-5); «Chi crede in lui non viene condannato *[krìnein],* chi non crede in lui è già condannato *[krìnein]* perché non ha creduto nel nome del Figlio unigenito di Dio. Ora il giudizio [Arróis] è questo: la luce venne nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie» (3,18-19).

Non c'è dubbio, secondo Giovanni l'uomo si gioca il suo destino qui e ora per mezzo della sua scelta di fede o d'incredulità. Decisionalismo e attualisirto sono le due originali caratteristiche dell'antropologia soteriologica del quarto evangelista. L'uomo è dunque visto come un essere storico che si costruisce o si distrugge nelle sue decisioni storiche.

V

VANGELI

I -1 VANGELI NELLA CHIESA — Che cosa sono i vangeli? Se proviamo a chiederlo a un ragazzo del catechismo, o anche a un cristiano adulto qualunque, o forse anche a un non praticante, la prima risposta che verrà fuori sarà con ogni probabilità; «La vita di Gesù». Però, insistendo un poco, non sarà difficile farne venir fuori anche un'altra: i vangeli non sono soltanto la vita di Gesù; sono anche la nostra vita, l'esperienza che anche noi dobbiamo vivere.

Nella compresenza di queste due dimensioni a prima vista conflittuali, in questo continuo movimento dell'*allora* verso *adesso* e dell'atteso verso l'*allora,* si può riassumere la caratteristica più essenziale dei vangeli, e anche la chiave di lettura di tutta la tormentata vicenda della loro interpretazione, dalla chiesa antica fino ad oggi. Non è raro imbattersi, anche oggi, in due opposti atteggiamenti nei confronti dei vangeli. Da un lato la preoccupazione ansiosa e quasi ossessiva per la loro storicità, preoccupazione che si manifesta nella mentalità "fondamentalistica" (che cioè rifiuta di ammettere nei vangeli altri tipi di linguaggio se non quello puramente storiografico), nella sopravvalutazione della questione dell'identità dei quattro evangelisti, nel mal celato disagio di fronte alle loro divergenze, di cui è un sintomo anche il successo che ancora continua ad arridere alle biasimevoli iniziative editoriali dei cosiddetti "vangeli unificati", con tanto di cartina geografica e tabellina cronologica che pretende localizzare nel tempo e nello spazio "minuto per minuto" gli spostamenti di Gesù. Dall'altro lato, non meno preoccupante, frutto forse anche di divulgazioni affrettate o mal comprese o di preoccupazioni catechetiche o spirituali perseguite troppo a buon mercato, la tendenza a vedere nei vangeli soprattutto la proiezione delle esperienze (una delle parole magiche dei nostri giorni!) dei credenti, la risposta ai problemi delle varie comunità; con la tentazione, al limite, di chiedersi perché si debbano ancora privilegiare quelle esperienze di allora e non riscrivere i testi in base alle nostre.

Queste tentazioni non sono del tutto nuove. Anche la chiesa antica ha dovuto fronteggiarle e superarle, a volte non senza un po' di fatica. In ambienti troppo unilateralmente preoccupati della storicità e dell'utilizzazione apologetica dei vangeli nei confronti dei pagani, la tentazione di eliminarne la pluralità armonizzandoli ad ogni costo (concordismo) o addirittura fondendoli insieme in un'unica narrazione, come nel *Diatessaron* di Taziano, che ebbe un successo enorme per secoli, e in alcune zone venne adottato perfino nella liturgia al posto dei quattro vangeli canonici, e solo dopo molte lotte poté essere rimosso. In altri ambienti, al contrario, quella di contrapporli l'uno all'altro fino a scegliere l'uno contro l'altro, espellendo gli altri dal canone (Marcione). Oppure, per meglio assicurarne l'aderenza ai problemi dell'oggi, la tentazione di sganciarsi completamente dal senso letterale col metodo dell'allegoresi, con cui si finisce per far dire al testo ciò che si vuole; o addirittura producendo dei nuovi vangeli (gli apocrifi) per far passare come parola di Dio opinioni personali, vere e proprie eresie, o quanto meno le proprie fantasie devozionalistiche.

Prima ancora di esprimere la sua concezione dei vangeli attraverso l'insegnamento esplicito, da ultimo con la costituzione conciliare *Dei verbum* e l'istruzione immediatamente precedente della Commissione biblica (21.4.1964), la chiesa l'ha espressa sin dall'antichità con la scelta stessa del titolo "Evangeli"; con l'inclusione di *tutti* e *solo* quei quattro nel canone; soprattutto con la loro

lettura in contesto eucaristico, accompagnata da segni liturgici che la equiparano ad un incontro col Signore vivente (processione, incensazione, bacio, acclamazioni; anche le decorazioni dell'evangeliario e dell'ambone); e con un'esegesi mirante, al di là dei limiti legati alla cultura del tempo, ad essere "letterale" e autenticamente "spirituale" al tempo stesso, e che si prolunga nella *lectio divina* della tradizione monastica, nei vari metodi di contemplazione e meditazione delle diverse scuole spirituali, fino alla *révision de vie* e ad altre forme dei nostri giorni; e si fa esperienza concreta nell'esistenza dei santi, che è vangelo vissuto (s. Francesco di Sales: la vita dei santi sta al vangelo come la musica eseguita sta alla musica scritta sullo spartito).

In questa prospettiva di lettura non puramente storica ma anche teologico-spirituale, non mancò nella chiesa antica, almeno embrionalmente, la percezione della pluralità dei vangeli come positiva ricchezza, che riflette la cattolicità della chiesa sparsa su tutta la terra (s. Ireneo, *Ad versus Haereses* III, 11, 7-9) e l'inesauribilità del mistero di Gesù (Origene, *In Johannem* X, 5, 21). Anche se troppo spesso prevalse il concordismo, vi furono anche intuizioni più valide, quali le distinzioni tra l'ordine della narrazione e l'ordine degli avvenimenti (s. Agostino, *De consensu evangelistarum* II, 21, 51s) e tra intenzione e formulazione *(ivi* II, 12,29). Si avverte anche uno sforzo di individuare le peculiarità dei quattro evangelisti, anche se di fatto non vi si riuscì se non per Giovanni, contraddistinto subito come il vangelo "spirituale" e venerato dagli orientali come "il teologo", colui che ha raggiunto una più profonda conoscenza dei misteri di Dio.

La fede cristiana ha avvertito dunque, come d'istinto, l'impossibilità di dissociare le due dimensioni, *Vallora* dall'*adesso;* ha visto i vangeli come documento storico, anche se *sui generis,* testimonianza attendibile tale da poter diventare appello e motivo di fede; al tempo stesso però come messaggio gioioso sempre attuale che può essere compreso appieno solo nella fede (s. Agostino: «Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiale conmoveret auctoritas»), proclamazione di quel mistero di salvezza che anche noi oggi siamo chiamati a vivere, e che può essere autenticamente trasmesso e ricevuto solo *in Spiritu* e *in ecclesia.*

II - I VANGELI NELL'ESEGESI MODERNA — "Storica" e "critica", a suo modo, lo era dunque anche l'esegesi antica; sarebbe ingiusto far cominciare tutto con il Rinascimento o con l'Illuminismo. Quest'ultimo, però, indubbiamente introduce negli studi biblici, insieme al progetto inaccettabile per il credente di ridurre il cristianesimo «entro i limiti della ragione», anche tutta una serie di acquisizioni storiche, letterarie e metodologiche di grande portata. Strettamente intrecciati, i due aspetti imporranno ai credenti un discernimento difficile e doloroso, in bilico tra gli opposti pericoli di rifiutare assieme alle pregiudiziali ideologiche anche elementi positivi, o viceversa di assorbire inconsapevolmente in nome di una pretesa scientificità anche quelle pregiudiziali anticristiane.

Oggi la situazione appare più serena. Le acquisizioni degli studi moderni ci consentono di renderci meglio conto di quelle caratteristiche dei vangeli che la fede cristiana aveva colto sin dall'inizio in maniera intuitiva.

Per comodità possiamo distinguere tre momenti principali:

1) l'Ottocento;

2) gli anni '20 del nostro secolo con la "storia delle forme";

3) dagli anni '50 ai nostri giorni gli ulteriori sviluppi della "storia della redazione" e della "nuova ricerca del Gesù storico". [Scrittura; Ermeneutica]

1. L'OTTOCENTO - Dalla fine del Settecento agli inizi del Novecento, studio dei vangeli è dominato dal tentativo dell'esegesi "liberale" di risalire a un Gesù *storico* (espressione che rivelerà poi tutta la sua ambiguità) tutto umano, da contrapporre a quello misterioso e divino della chiesa, del dogma cristologico.

Questo desiderio di risalire quanto più possibile verso le origini portò ben presto, capovolgendo la valutazione della chiesa antica, ad accantonare Giovanni proprio per il suo carattere più accentuatamente teologico, ed a

concentrare l'attenzione sui primi tre vangeli, cercando di individuare anche tra loro quale fosse il più antico. Si affrontò decisamente la *questione sinottica,* il problema cioè di come spiegare le forti somiglianze tra Mt, Mc e Lc negli episodi riportati, nel loro ordine di successione e spesso anche nella loro formulazione; problema non ignoto alla chiesa antica, ma rimasto inceppato dalla soluzione agostiniana che identificava l'ordine canonico (Mt, Mc, Lc, Gv) con un ordine cronologico e di dipendenza l'uno dall'altro. Una nuova soluzione s'impose, a tutt'oggi contestata da alcune frange minoritarie ma condivisa dalla massa degli studiosi: la teoria delle due fonti.
più antico non è Mt ma Mc: non è stato Mc ad "abbreviare" Mt, ma sono stati Mt e Lc, i due vangeli più grossi, ad ampliare Mc ed a correggerne le numerose imperfezioni linguistiche. Oltre Mc però, per spiegare tutta una serie di brani presenti solo in Mt e in Lc e caratterizzati anch'essi da forte somiglianza anche nell'ordine di successione e nella formulazione, occorre postulare anche una seconda fonte, a noi non pervenuta, costituita essenzialmente da detti di Gesù (mentre in Mc prevalevano i fatti) e indicata convenzionalmente con la sigla Q.

A questo punto, arrivati attraverso la *critica letteraria* a queste due fonti più antiche, Mc e Q, si pensava che potesse subentrare subito la *critica storica*, la ricostruzione della vita di Gesù. Evidentemente i liberali non accettavano in blocco la testimonianza neppure di queste fonti più antiche; anche in esse individuavano qualche sovrapposizione dovuta alla fede della chiesa post-pasquale: ritenevano però che fossero facilmente rimovibili in base a criteri (in realtà alquanto aprioristici) di plausibilità e verosimiglianza; una volta sfrondato il racconto degli elementi più soprannaturali, si riteneva di trovarsi di fronte ad un resoconto sostanzialmente attendibile, un riflesso semplice ed ingenuo degli avvenimenti. Si riteneva dunque possibile in definitiva fondare storicamente nei vangeli stessi quell'immagine umanizzata e modernizzata di Gesù di cui si andava in cerca: un Gesù "genio religioso", essenzialmente maestro di verità etico-religiose universali, espresse in termini di regno messianico solo per una comprensibile concessione alla tradizione ebraica, ma in sostanza senza reale continuità con essa.

Il tentativo liberale entra in crisi verso la fine del secolo non solo per la riscoperta della dimensione radicalmente escatologica del regno annunziato da Gesù e delle esigenze etiche ad esso collegate (J. Weiss, A. Schweitzer), ma anche per la denunzia della sua fragilità metodologica. I vangeli non sono biografie ma «racconti della passione con estesa introduzione» (M. Kàhler): al centro non sta l'insegnamento, come per Socrate, ma la morte redentrice: è lì

che il racconto si fa dettagliato, "al rallentatole", dopo che precedentemente è stato scandito da una specie di conto alla rovescia. La fede post-pasquale non si è limitata a deporre qua e là qualche piccola incrostazione facilmente asportabile; essa anima tutto il racconto sin dall'inizio. Anche il Gesù di Me non è un Gesù puramente umano ma un Gesù profondamente misterioso, che neppure i discepoli comprendono e la cui identità è tenuta nascosta dal "segreto messianico", destinato a svelarsi solo con la Pasqua (W. Wrede). Anche il vangelo più antico, e punto di partenza di quelli successivi, si rivela così a sua volta punto d'arrivo di tutta una riflessione teologica della comunità post-pasquale. Ci si comincia a rendere conto che tra i testi evangelici e Gesù si frappone, in tutto il suo spessore, proprio quell'entità di cui l'esegesi liberale non aveva voluto tener conto: la chiesa.

2. LA "STORIA DELLE FORME" - Sì trattava dunque di chiarire meglio il rapporto tra i vangeli e la chiesa, l'influsso della comunità primitiva su quel materiale che più tardi sarebbe stato messo in iscritto dagli evangelisti. Occorreva però uno strumento metodologico nuovo rispetto ai due strumenti privilegiati nell'Ottocento, la critica letteraria cui subentrava subito la critica storica; uno strumento capace di penetrare nel tunnel oscuro di quei trenta-quarant'anni di tradizione orale che separano Gesù dai primi scritti. Esso venne fornito dal "metodo della storia delle forme" *(formgeschichtliche Methode* o, più brevemente, la *Formgeschichté),* applicato già da H. Gunkel

i

(1862-1932) agli scritti dell'AT ed esteso poi ai vangeli nel primo dopoguerra soprattutto da M. Dibelius (1883-1947) e R. Bultmann (1884-1976), non senza l'influsso di intuizioni affioranti già in J.G. Herder (1744-1803) sul carattere collettivo e popolare della tradizione evangelica; e in F. Overbeck (1837-1905) sul carattere infra-letterario, pre-culturale, non storiografico, del cristianesimo primitivo e dei suoi scritti.

Il nome non rende pienamente l'idea base di questo approccio, essenzialmente sociologico. Le "forme" di cui si parla non sono infatti i "generi" tradizionali nelle varie letterature (dramma, commedia, romanzo, saggio storico e via dicendo), ma quelle utilizzate per le varie esigenze concrete della vita di una comunità; Gunkel porta come esempio il lamento funebre, il canto di vittoria, il rimprovero del profeta, la sentenza del giudice; esempi moderni potrebbero essere il referto medico, il rapporto di polizia su un incidente stradale, ecc. Ognuna di queste forme linguistiche si distingue dall'altra, possiede determinate caratteristiche e non altre, proprio perché è funzionale ad una determinata situazione costante, ricorrente, della vita sociale (negli esempi citati: la morte, la guerra, l'amministrazione della giustizia, ecc.); ognuna di esse, cioè, è legata ad un certo *Sitz im Leben,* letteralmente il "posto nella vita": termine che non bisogna usare, come a volte si fa oggi, in senso puramente storico, quasi fosse sinonimo di una qualsiasi situazione contingente, l'occasione in cui fu pronunziata una certa frase, ma sempre in senso sociologico, in riferimento a situazioni costanti, corrispondenti a bisogni permanenti di una certa comunità.

Posta questa stretta connessione tra forma e *Sitz im Leben*, dalle varie forme dovrebbe essere possibile risalire alle loro collocazioni nella vita di una comunità: un po' come quando dalla forma arrotondata di un ciottolo si può risalire alla sua originaria collocazione in un fiume. Il presupposto per applicare questo approccio al materiale evangelico è che esso, benché attualmente contenuto per iscritto in libri di una certa estensione, non va visto come opera individuale di un autore alla maniera dei libri appartenenti alla letteratura vera e propria, ma come un aggregato di tante piccole unità che preesistevano in forma orale, autonomamente l'una dall'altra, e venivano utilizzate dalla comunità primitiva non per fa re un ordinato resoconto della vita di
Gesù, bensì in funzione dei vari bisogni attuali della sua vita: liturgia, catechesi, polemica con gli avversari, ecc. Di qui il programma della *Form-geschichte*:

1) come prima operazione preliminare, *isolare* le singole unità preesistenti;

2) come seconda operazione, anch'essa ancora preliminare, *classificarle*, in base alle caratteristiche comuni che alcune di esse presentano, in varie forme: racconti di miracolo, episodi polemici, oracoli profetici, sentenze di tipo sapienziale, e via dicendo;

3) infine ed è qui il passaggio cruciale propriamente sociolinguistico specifico della *Formgeschichte* spiegare le caratteristiche delle singole forme *risalendo* al rispettivo *Sitz im Leben.* Unificando, infine, i vari *Sitze im Leben* ottenuti, ricavare un quadro d'insieme della primitiva comunità cristiana.

Dopo circa sessant'anni di intenso lavoro, a prima vista si potrebbe a- vere l'impressione che la *Formgeschichte,* salvo sporadiche scaramucce di retroguardia, sia ormai largamente recepita da tutti; anche negli ambienti cattolici, in forma ufficiale dopo le polemiche romane prima e durante l'ultimo concilio. A ben vedere, però, si deve riconoscere che il programma originario non è stato realizzato se non parzialmente, e precisamente in quelle parti che non erano le più specifiche, le più legate all'ipotesi di lavoro essenzialmente sociologica che animava il nuovo approccio. Qualcosa non ha funzionato.

Senz'altro ben riuscite possono considerarsi le prime due operazioni, che però sono solo operazioni preliminari e non ancora specifiche della *Formgeschichte.* Il carattere originariamente *frammentario* (e quindi presumibilmente *orale,* almeno in linea di massima) risulta chiaramente, fra l'altro, dalla fragilità dei collegamenti tra una pericope e l'altra (Allora, E passando oltre, Dopo queste cose, Un'altra volta) e dai numerosissimi casi di differente collocazione di un medesimo brano nei vari vangeli (per esempio il *Padre nostro in* Mt nel discorso

della Montagna, in Le invece più tardi, durante il viaggio verso Gerusalemme: cf. Mt 13 con Lc 11,1-4). Ndn a caso la liturgia sin dall'inizio riusciva così bene a suddividere il testo evangelico in piccoli brani da leggere volta per volta, le "pericopi" (da *perikóptein,* tagliare): è come quando si staccano con facilità le parti di un modulo secondo le linee tratteggiate già incise. Tra l'una e l'altra c'è ben poco intreccio: si nota subito dove comincia e dove finisce un episodio; ben presto ci si accorge che se si continua a leggere ci si addentra in un altro episodio.

Anche la classificazione delle varie forme è un'operazione linguistica e non ancora sociolinguistica nel senso della *Formgeschichte.* Forme diverse (parabola, oracolo profetico, sentenza di tipo sapienziale) possono essere state usate già da Gesù e non rinviano necessariamente a situazioni della comunità come tale.

Decisivo per il nuovo approccio sarebbe dovuto essere il risalire da ogni forma al rispettivo *Sitz im Leben*: ma è proprio qui che il risultato è mancato. Si riesce solo a risalire globalmente ad un uso ecclesiale del materiale; ma questo già era acquisito in base alla prima operazione. E questo uso ecclesiale non è sinonimo di uso puramente funzionale nel senso della *Formgeschichte.* Indubbiamente esso è un uso diverso da quello puramente storiografico; spesso ha comportato notevoli riformulazioni: lo confermano i numerosissimi casi in cui lo stesso gesto o la stessa parola di Gesù appaiono nei diversi vangeli in forme diverse, perfino quelle che secondo la nostra mentalità dovrebbero essere intangibili, quali il *Padre nostro* o le parole eucaristiche. Siamo di fronte ad una trasmissione viva, in cui non predomina una preoccupazione di fedeltà puramente verbale come in chi trasmette dei dati con intento puramente documentario o archivistico, ma piuttosto quella di una fedeltà reale ai significati, alle intenzioni di Gesù: una fedeltà dunque che non esclude, anzi a volte esige, la riformulazione. Così, per Esempio, passando all'ambiente greco-romano non è più sufficiente escludere solo il ripudio della moglie da parte del marito, ma diventa necessario esplicitare anche l'esclusione del ripudio del marito da parte della moglie (cf. Mc 10,11 con Mt 19,9). In questo uso ecclesiale dei detti e fatti di Gesù l'esigenza di traduzione sfocia in un'esigenza di attualizzazione. Trattandosi di un messaggio salvifico, la traduzione può considerarsi veramente riuscita solo quando riesce a coinvolgere l'ascoltatore. È chiara qui la differenza fra l'evangelizzatore e lo storiografo: per quest'ultimo è importante che l'avvenimento venga delimitato il meglio possibile, legato quanto più strettamente possibile alle circostanze, al momento in cui si è svolto; per l'evangelizzatore invece è importante che quell'episodio, pur senza perdere la sua realtà storica e il suo significato originario, risulti significativo per il maggior numero di persone, anche a costo di slegarlo un po' dal suo contesto immediato. I disegni dei nostri catechismi, come del resto già le pitture medievali, non esitano qualche volta a presentare Gesù in *blue jeans* oppure a introdurre accanto a lui dei ragazzi di oggi, uomini delle varie razze, e via dicendo. È un po' quello che ha fatto anche la tradizione evangelica: per facilitare il meccanismo di identificazione non si esita a riformulare le parole; vediamo così i protagonisti dei racconti diventare quasi i portavoce della fede cristiana: rivolgersi a Gesù non più come "Maestro" ma come "Signore" (cf. Mt 8,25 con Mc 4,38), ai piedi della croce proclamarlo "Figlio di Dio" e non semplicemente un "giusto" (cf. Mc 15,39 e Mt 27,54 con Lc 23,47). Il racconto è tutto nella luce della resurrezione, anche se questa verrà narrata solo nell'ultima pagina; neppure per un istante si parla di Gesù come si parlerebbe di un morto, per quanto illustre, di cui resterebbero solo le parole; da ogni episodio appare, come in trasparenza, il Signore vivente e operante oggi nella comunità. Ricevono così un'inattesa conferma certe intuizioni patristiche e liturgiche: si pensi all'interpretazione ecclesiologica della tempesta sedata o all'interpretazione eucaristica dell'episodio di Emmaus: questa dimensione ecclesiale, sacramentale, non è qualcosa che aggiungiamo noi, ma era già presente nell'intenzione dei primi narratori.

Ai fini di una ricostruzione storica di dettaglio, di storia intesa come cronaca,

è innegabile che questo “di più” si traduca in un “di meno”. Il carattere frammentario e l’uso ecclesiale del materiale evangelico, messi in luce dalla *Formgeschichte,* comportano indubbiamente una certa riduzione di “storicità”, almeno in riferimento a certe maniere massimalistiche di intendere quest’ultima, troppo ricalcate sui modelli profani di tipo biografico o su quelli della storiografia moderna. In questo senso, se per vittoria della *Formgeschichte* intendiamo la sconfitta di queste concezioni unilaterali della storicità (liberali o fondamentalistiche che siano), essa c’è stata ed irreversibile. In realtà però non è tanto la *Formgeschichte* ad aver vinto, quanto piuttosto queste concezioni ad aver perduto: e non per merito esclusivamente della *Formgeschichte* ma in larga misura anche per tutta una serie di acquisizioni di altro tipo: miglior conoscenza dei generi letterari biblici a volte diversi da quelli occidentali e di tipo non puramente storiografico; dei procedimenti di tipo midrasico (rilettura di un episodio alla luce di altri per metterne in luce le analogie, non senza un elemento di artificiosità) o di tipo targumico (traduzioni libere, che sfociano nella parafrasi e nell’aggiunta di nuovi elementi per sottolineare certi aspetti del testo), e via dicendo. Per noi cattolici poi, in sede teologica, un più approfondito concetto della verità biblica (*DV* 11).

La *Formgeschichte* però non è riuscita, in positivo, a imporre convincentemente la sua specifica concezione del materiale evangelico come funzionale unicamente ai bisogni attuali della comunità, e quindi disinteressato al ministero pre-pasquale di Gesù. Il carattere frammentario, ecclesiale, in un certo senso anche “popolare”, del materiale evangelico non equivale necessariamente a un carattere puramente funzionale, nel senso della *Formgeschichte.* La *frammentarietà* esclude una ricostruzione completa della “vita di Gesù” nel senso delle biografie ottocentesche, ma non è una frammentarietà così totale da impedire che i singoli frammenti restino centrati su Gesù e che anche uno solo di essi possa essere sufficiente a farci cogliere il senso che egli ha attribuito alla sua vita. *L’ambiente popolare* esclude certo prestazioni storiografiche di alto livello accademico, ma non esclude affatto l’interesse a certi avvenimenti e la volontà e capacità di trasmetterli fedelmente. La *grande libertà della traduzione e dell’attualizzazione* non esclude una profonda fedeltà a Gesù, anzi nasce proprio da essa. *Prospettiva pasquale* non significa disinteresse al Gesù terreno: il Risorto non è un anonimo, ma *quel* Gesù che era stato crocifisso; e proprio perché è risorto non può essere dimenticato, come si potrebbe fare per un morto qualsiasi, ma si accende maggiormente l’interesse anche per la sua vicenda terrena. *L’uso catechetico* o *liturgico* o di altro tipo lascia intatta la questione di fondo: che ruolo svolge in questa catechesi o in questa liturgia il riferimento a Gesù? Può essere assimilato ad un culto qualsiasi o non si tratta piuttosto di un culto che è essenzialmente *anàmnèsis,* memoria di un evento non mitico ma storico? La liturgia cristiana, la catechesi cristiana non sono forse essenzialmente “narrative”? (A questo riguardo va notato che la *Formgeschichte* che non a caso alcuni dei suoi pionieri preferivano chiamare *kultgeschichtliche Methodel* rivela un forte influsso della scuola religionistica o comparatista, col merito di riscoprire l’importanza del culto, ma con la tendenza ad assimilarlo affrettatamente a quelli dell’ambiente circostante). La *comunità s*tessa, infine, di cui tanto parla la *Formgeschichte,* non è un gruppo qualsiasi in cui ognuno era libero di attribuire a Gesù quello che voleva': dalle lettere di Paolo, più antiche dei vangeli stessi, ci appare invece vincolata alla tradizione ricevuta, e provvista di un’autorità apostolica incaricata di vigilare e discernere. Non è una massa anonima, senza volto, ma ha il suo nucleo più autorevole nei discepoli di Gesù, testimoni non solo della sua resurrezione ma anche del suo ministero terreno; non è uno spazio vuoto, una pagina bianca su cui si possa scrivere qualsiasi cosa: l’immagine di Gesù viva nei discepoli non potrebbe non opporre resistenza a eventuali tentativi di alterazione.

Questo “tallone di Achille” della *Formgeschichte,* vale a dire la sua sottovalutazione dell’interesse della comunità per il ministero di Gesù, apparirà più chiaro passando ad esaminare la fase più recente, che arriva fino ai nostri

giorni.

3. ULTERIORI SVILUPPI: "STORIA DELLA REDAZIONE” E “NUOVA RICERCA DEL GESÙ STORICO”

-1 due principali sviluppi degli studi evangelici, a partire dagli anni ’50, sono da una parte l’aprirsi di quella che fu definita la “nuova ricerca del Gesù storico”; dall’altra la *Redaktionsgeschichte,* lo studio della redazione dei vangeli, dell’apporto specifico dei singoli evangelisti [Matteo, Marco, Luca].

In un certo senso entrambi possono essere considerati dei completamenti della *Formgeschichte* nelle aree che questa aveva lasciate scoperte; essa infatti aveva concentrato il suo interesse sulla fase intermedia, quella della trasmissione orale del materiale evangelico nella comunità, minimizzando un po’ troppo la possibilità di risalire più a monte fino a Gesù; e riducendo, più a valle, gli evangelisti a semplici raccoglitori del materiale preesistente. Recuperando le due aree trascurate, ma senza con questo rinnegare le acquisizioni della *Formgeschichte,* si ottiene una visione più completa del processo di formazione del materiale evangelico attraverso le sue tre tappe: Gesù la comunità gli evangelisti. Tre tappe di sviluppo del materiale, cui dovranno corrispondere tre tappe obbligate per ogni nostro studio dei testi evangelici.

Lo schema suddetto non è privo di utilità. C’è da chiedersi, però, se il riaprirsi dell’indagine storica su Gesù e la *Redaktionsgeschichte* possano essere considerati soltanto degli sviluppi lineari, dei complementi della *Formgeschichte,* o non piuttosto anche qualcosa che la rimette largamente in questione e ne rende urgente un ripensamento critico. Inoltre, lo schema lascia in ombra la stretta connessione tra i due sviluppi (non a caso i nomi dei rispettivi pionieri sono i medesimi: Bornkamm, Marxsen, Conzelmann, lo stesso Kàsemann); si tratta in realtà di due aspetti della stessa problematica lasciata aperta dalla *Formgeschichte* e soprattutto da Bultmann, che si rivelavano incapaci di spiegare come mai a un certo punto la chiesa primitiva fosse arrivata ad esprimere la sua fede in scritti eminentemente narrativi quali i vangeli.

La *Formgeschichte* non aveva prestato molta attenzione a questo problema; di fronte ai vangeli essa aveva adoperato il microscopio, concentrando la sua attenzione sulle singole micro unità per scrutare le tracce della loro preistoria. La *Redaktionsgeschichte* invece cerca di inquadrare nel suo obiettivo l’intero edificio per coglierne le linee d’insieme, il disegno complessivo, le intenzioni di fondo che hanno animato i singoli evangelisti. A questo sguardo, emerge sempre più chiaramente che essi non sono semplici raccoglitori: non si sono limitati a trascrivere la tradizione, ma l’hanno anche ritoccata e reinterpretata in base alle particolari finalità teologiche e pastorali di ognuno di loro. Anche se negli ultimi anni c’è stato un ridimensionamento della tendenza iniziale della *Redaktionsgeschichte* ad esaltare oltre misura la creatività degli evangelisti, e si torna a parlare del loro “conservatorismo” (un recupero dell’aspetto storico è in atto oggi anche per Gv), resta il fatto che tra noi e Gesù viene a frapporsi, oltre allo strato della tradizione orale comunitaria messo in luce dalla *Formgeschichte,* anche un ulteriore strato, quello della rilettura teologica operata dai singoli evangelisti. A prima vista, dunque, con la *Redaktionsgeschichte* ci si allontana ancor più da Gesù, e non sarebbe infondato vedere in essa uno sviluppo, abbastanza omogeneo, della *Formgeschichte.*

Le cose però non sono così semplici. Per quanto diverse siano le prospettive teologiche di Mt, di Mc, di Lc (e, perché no?, di Gv), esse rivelano qualcosa di comune: soprattutto un forte interesse al Gesù terreno. Me risale ai giorni terreni di Gesù ancora avvolti nel mistero che solo la croce e la risurrezione avrebbero svelato, ma che era già racchiuso nella sua umanità. Mt riconduce i cristiani all’obbedienza ai “comandamenti” di Gesù (28,16-20). Lc-At espone un resoconto ordinato degli avvenimenti attraverso i quali la salvezza è entrata nella storia con Gesù e poi con la testimonianza resa a lui dalla chiesa nella forza dello Spirito. Gv contempla e rilegge, con quella comprensione più profonda che è dono pasquale del Risorto attraverso il suo Spirito, i grandi “segni” operati da Gesù nel suo ministero terreno (2,22; 12,16; 14,26; 16,14). A leggere ogni

vangelo nella sua interezza, questo interesse al Gesù pre-pasquale, questo aspetto narrativo, si percepisce ancor più fortemente che leggendo isolatamente l'una o l'altra pericope. È un po' come quando, allontanandosi da un edificio per poterlo abbracciare meglio con lo sguardo tutto intero, si resta colpiti da certe sue linee strutturali che ad un'osservazione troppo ravvicinata rischiavano di sfuggire. Il problema è allora se questo risalto dato al Gesù pre-pasquale sia frutto di una successiva opera di "storicizzazione" (*Historisierung)* che avrebbe introdotto nel materiale, originariamente polarizzato sui bisogni attuali della comunità, una dimensione che gli era estranea (Kàsemann non senza ambiguità e contraddizioni attribuisce tale operazione ad un'esigenza occasionale di contrapposizione all'incipiente gnosticismo, e polemizza aspramente con Lc-At per aver voluto legare la salvezza a fatti del passato visibili e narrabili; al tempo stesso però vi vede uno sforzo di mantenere l'identità cristiana originaria; altri, come S. Schulz, radicalizzando la posizione bultmanniana, vedono nei quattro vangeli un fenomeno inatteso e aberrante rispetto al *kérygma* pasquale di Paolo) o non si tratti piuttosto di una dimensione inerente al materiale evangelico sin dall'inizio (J. Roloff).

La *Redaktionsgeschichte* non va dunque ridotta semplicisticamente a uno studio delle modifiche redazionali: essa non si esaurisce in uno studio pericope per pericope, ma cerca di cogliere il disegno d'insieme di ognuno dei vangeli preso nella sua interezza, e sfocia così nel problema di ciò che li accomuna, sfocia nella problematica, oggi vivissima, della "forma vangelo". Esiste una tale "forma", comune a tutti e tre i sinottici, anzi presumibilmente senza influsso diretto anche a Gv? Come spiegarne l'origine? In che misura può derivare da preesistenti forme giudaiche e greco-romane (biografia, martirio dei giusti e dei profeti, detti dei sapienti, aretalogie) e in che misura invece è una novità specificamente cristiana? Rispetto al materiale preesistente, in che misura dipende da premesse già esistenti, e in che misura invece è una forma nuova, da comprendere unicamente in se stessa (Giittgemanns)? C'era già in ogni frammento di tradizione qualcosa che lo rendeva "adatto" ad essere inserito nel contesto evangelico (Mussner): una intrinseca narratività, un essenziale orientamento a Gesù anche nel singolo detto e nel singolo episodio? Come spiegare la "forza d'integrazione" della forma? "vangelo", capace di tenere insieme materiali diversi quali gli oracoli escatologici e le direttive etiche, i miracoli e il racconto della passione (H. Th. Wrege)? A questo punto il "segreto messianico" attraverso il quale tutto il ministero terreno di Gesù viene visto come enigma che sarà decifrato solo con la pasqua, e la pasqua a sua volta viene indissolubilmente legata al ministero terreno, si rivela come il "presupposto ermeneutico" fondamentale per resistenza stessa del genere "vangelo" (Conzelmann). C'è da chiedersi allora se esso sia solo uno schema teologico artificioso, una costruzione posteriore, risultante magari dalla fusione di varie teologie cristiane risalenti a varie comunità, teologie diverse o addirittura conflittuali, incentrate le une sul *kérygma* pasquale, le altre sul Gesù pre-pasquale profeta, maestro, taumaturgo, e messe insieme per compromesso o per prevalenza dell'una che avrebbe neutralizzato le altre; o non piuttosto il riflesso e l'espressione di un'unità cristologica originaria (J. Schniewind). La *Redaktionsgeschichte* dunque, lungi dal poter essere ridotta a un semplice complemento della *Formgeschichte,* finisce anch'essa per acuire ulteriormente il problema della dimensione storica dei vangeli.

Analogo discorso va fatto, a maggior ragione, per l'altro sviluppo, il riaprirsi dell'indagine storica su Gesù. Essa utilizza una serie di criteri di autenticità (J. Jeremias) che fanno perno, in ultima analisi, su quello più rigoroso, ammesso anche dai più radicali, il criterio della discontinuità: va attribuito a Gesù quanto non riflette i bisogni o le tendenze né del giudaismo né della primitiva comunità cristiana (esempio classico il discepolato, diverso sia da quello rabbinico, dov'era il discepolo a scegliersi il maestro, sia dal rapporto che legherà i cristiani agli apostoli: Pietro, Paolo non avranno "discepoli" legati alla propria persona). In altre parole, dopo la *Formgeschichte* si dà per presupposto il dubbio, almeno

metodologico, che il materiale possa sempre essere attribuito a una creazione della comunità, a meno che non risulti in contrasto con le tendenze di quest'ultima. A noi sembra, però, che con quell'"a meno che" venga aperta una breccia nel presupposto. Occorre chiedersi infatti: come mai la comunità trasmetteva qualcosa che non corrispondeva alle sue tendenze? Dunque non era esatto presupporre, come nella *Formgeschichte* classica, che la comunità si preoccupasse soltanto dei suoi bisogni attuali: c'era invece anche l'interesse a trasmettere certi gesti di Gesù proprio unicamente perché erano di Gesù, anche se non corrispondevano alle tendenze attuali ed ai bisogni immediati. Ma allora questo interesse a Gesù perché dovrebbe essere limitato solo a questo o quel gesto frammentario, e non globalmente a tutta l'immagine di Gesù? Anche su questo versante dunque, a ben vedere, la *Formgeschichte* non viene semplicemente completata, ma rimessa in questione in uno dei suoi postulati essenziali, il suo unilaterale sociologismo, il presupposto di un disinteresse della comunità primitiva nei confronti del Gesù prepasquale. [Gesù Cristo I] del tentativo liberale è ancora lì ad ammonirci sull'impossibilità di separare Gesù dalla chiesa. L'interesse per il Gesù *terreno* pre-pasquale non è un interesse per un Gesù *storiografico,* ricostruibile coi soli strumenti della ragione storica, fuori dell'orizzonte della fede pasquale: è memoria pasquale, apostolica, eucaristica. Tanto meno poi il problema si risolve sommando i due errori e postulando comunità cristiane primitive in conflitto tra di loro, ostili le une al *kérygma* pasquale, le altre al Gesù terreno.

La tensione percepita dalla chiesa sin dall'inizio non ornò essere risolta né eliminando il *kérygma* pasquale a favore di un preteso "Gesù storico" ricostruito in contrapposizione alla fede cristiana, né eliminando il Gesù terreno a favore di un *kérygma* destoricizzato che finirebbe per sfociare nell'esperienza religiosa dell'uomo.

Di qui quel processo continuo di rilettura in atto sin dall'inizio secondo l'intuizione blondeliana dei testi evangelici come «tradizione anticipata», carica di una «pienezza paradossale per lo storico» *(Les premiers écrits de M. Blondel*) e prolungantesi poi nell'interpretazione cristiana liturgica e patristica, di cui al di là di tutti i limiti è urgente recuperare lo spirito. Rilettura che non è né ripetizione statica, né alterazione, sostituzione di significati estranei a quello originario; ma è precisamente rilettura: sforzo incessante, sempre nuovo, mai compiuto una volta per tutte, di leggere quell'evento, di coglierne il senso originario ed inesauribile.

VANGELO

1 - IL VANGELO PRIMA DEI VANGELI — Il termine "vangelo" o "evangelo" in italiano e nelle lingue moderne in genere è la traslitterazione dell'originale greco *euanghélion,* aggettivo sostantivato, che significa "buona notizia" o "lieto annunzio". Infatti esso è composto da *eu,* "bene-buono", e da *ànghelos,* "messaggero-annuncio", o dal verbo *anghéllein,* "annunciare". Con il plurale "i vangeli" nell'uso comune si designano i quattro libretti del canone cristiano, attribuiti rispettivamente a Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Invece con il termine "vangelo" si indica il messaggio religioso e spirituale in genere, proposto nella predicazione cristiana sia all'interno delle comunità sia nell'attività missionaria. L'uso del termine "vangeli" al plurale per indicare i libretti scritti risale al II secolo d.C. (Giustino, *Apologia,* I, 56,3); Ireneo di Lione adopera la parola ancora nel duplice senso di predicazione orale e di testo scritto (*Adv. Haer.* III, 1, 1.8; cf. II, 11,7).

In un'epoca come quella attuale, in cui nell'ambito delle vecchie chiese europee si è ripreso a parlare di "evangelizzare" ed "evangelizzazione" in rapporto al fenomeno di progressiva indifferenza o abbandono della pratica religiosa cristiana, è opportuno ritrovare le matrici storiche del vangelo. Il punto di partenza e l'unica via percorribile sono offerti dai quattro libretti chiamati vangeli e dagli altri testi raccolti nel canone cristiano, dove si parla più volte di

"vangelo" ed "evangelizzare". La ricerca è stimolata, oltre che dal rinnovato interesse per tutto quello che sta all'origine come evento fondante e normativo, dal desiderio legittimo di riscoprire le risonanze genuine del messaggio o annuncio di Gesù, chiamato dagli autori cristiani "evangelo". Ma qui si pongono alcuni interrogativi sollevati dalla ricerca moderna. Fino a che punto /Gesù sta all'origine del vangelo? Che rapporto esiste tra la sua attività e messaggio e gli attuali vangeli o scritti cristiani? Qual è l'ambiente culturale e religioso che fa da sfondo alla genesi del vangelo e alla stesura dei vangeli? Questi interrogativi sono legittimi anche per il semplice fatto che gli attuali vangeli, come gli altri testi del NT, sono scritti in greco e il termine stesso *euanghélion* è una parola greca. Che rapporto c'è dunque tra Gesù e il vangelo?

1. EVANGELO ED EVANGELIZZARE - Il primo modo per accostarsi ad una esperienza umana, in questo caso religiosa e spirituale, è la conoscenza delle parole nelle quali essa è stata formulata e trascritta. Se è vero che il termine *euanghélion* è greco, esso tuttavia in nessuno scritto greco del I secolo ritorna con maggiore frequenza che negli scritti cristiani del NT. È da questa constatazione che prende avvio lo studio del vangelo anche in una prospettiva di teologia biblica.

La terminologia del "vangelo" net NT - Il sostantivo *euanghélion* nei testi del NT ricorre complessivamente 76 volte. Ma oltre al fatto quantitativo è più interessante considerare lo spettro della distribuzione di questa terminologia nei vari scritti. Colpisce immediatamente, ad un esame lessicale, la preponderanza paolina con circa 60 ricorrenze, di cui quasi una cinquantina, 49 per l'esattezza, nelle lettere attribuite concordemente a Paolo, mentre questo vocabolo è del tutto assente nella lettera agli Ebrei.

Viene subito dopo l'Evangelo di Marco, dove il termine *euanghélion* appare sette volte, otto se si prende in considerazione anche Mc 16,15, che fa parte della finale canonica ma non marciana. Esso per lo più si trova in forma assoluta, *tòeuanghélion*, 6 volte, oppure è determinato dal genitivo "vangelo *di Dio"* (Mc 1,14); "vangelo *dì Gesù Cristo* (Figlio di Dio)" (Mc 1,1). Il vangelo è oggetto del verbo "annunciare", gr. *kéryssein,* nella forma attiva o passiva (Mc 1,14; 13,10; 14,9. Questa associazione del vocabolo "evangelo" con il verbo "annunciare" viene accentuata in Matteo. Nelle sue quattro ricorrenze, *euanghélion* è sempre fatto oggetto del verbo *keryssein* e specificato dal genitivo "vangelo del regno" oppure precisato come "questo vangelo" (Mt 26,13).

Ad un esame del vocabolario evangelico nel NT l'attenzione è attirata dal fatto che il termine *euanghélion* è del tutto assente nell'evangelista Luca e in Giovanni. Ma mentre per Luca tale assenza è compensata dalla duplice ricorrenza negli Atti (15,7 e 20,24) e dal ricorso massiccio del verbo "evangelizzare", nella tradizione giovannea, esclusa l'Apocalisse, questa terminologia è assente. È vero però che gli scritti giovannei sotto questo profilo rispecchiano la situazione degli altri testi apostolici: *euanghélion* si trova solo in lPt 4,17.

Prima di trarre qualche conclusione è opportuno completare il quadro della terminologia con l'esame del verbo dello stesso ceppo semantico nella forma media *euanghelizesthai e* in quella meno frequente *euanghelizein* (Ap 10,7; 14,6). Ad un primo sondaggio dei testi del NT si constata la netta preferenza data al verbo *euanghelizesthai* nell'opera lucana, Vangelo e Atti degli Apostoli, 35 volte, su un totale di 53 del NT; ad essa fa seguito l'epistolario paolino con 22 ricorrenze complessive e, tra queste, 18 nelle lettere autentiche. Contrasta con questo dato l'assoluta mancanza del verbo suddetto nel Vangelo di Marco e l'unica ricorrenza di Mt 11,5, in comune con la tradizione lucana (Lc 7,22). Negli altri scritti del NT è irrilevante l'uso di questo verbo a confronto con la sua massiccia presenza nella tradizione di Luca e di Paolo. Infatti all'infuori della prima lettera di Pietro, dove si trova tre volte, esso non compare in nessun altro testo.

Il quadro complessivo del vocabolario evangelico non muta se si prende in considerazione il sostantivo *euanghelistés,* che viene adoperato in tre soli testi,

per parlare del ruolo riconosciuto e stabile di alcuni missionari cristiani, come Filippo, in At o dei responsabili e animatori delle comunità locali (Ef 4,11; 2Tm.

Questa indagine sulla terminologia evangelica può essere integrata tenendo conto dei verbi e sostantivi associati più o meno direttamente con *euanghélion* e il verbo *euanghelizesthai:* il verbo *keryssein,* annunciare; *ankatanghéllein,* proclamare; *laleìn (tònlogon),* parlare; *diddskein,* insegnare, con i rispettivi sostantivi *didachè,* insegnamento, e *didaskalia,* dottrina; *paradidónai,* trasmettere; *homologhein,* confessare; *martyretn,* testimoniare.

Il verbo *keryssein* ricorre complessivamente 60 volte nel NT. Nel Vangelo di Matteo, nei quattro casi in cui compare, ha come oggetto *euanghélion* (del regno) o "questo vangelo". Più frequente ancora è l'uso in Marco, 14 volte, ma solo in quattro casi, compreso Mc 16,15, con l'esplicito contenuto evangelico. L'opera lucana, Vangelo e Atti, si distingue per la preferenza data a questo vocabolario dell'annuncio, 17 volte complessivamente, come avviene nelle lettere di Paolo autentiche, 15 volte su 18 dell'intero *corpus* paolino. L'oggetto dell'annuncio, quando è indicato, è il più delle volte "il Cristo" (Gesù Cristo), tre volte in Atti, 5 volte in Paolo. Ma non mancano esempi in cui si fa esplicito riferimento al "vangelo" (Gal 2,2; lTs). Il sostantivo *kérygma,* 8 volte nei testi del NT, nelle lettere di Paolo è quasi un termine tecnico per indicare l'annuncio cristologico o la predica missionaria fondante (Rm 16,25; ICor 1,21; 2,4; 15,14).

Alcuni composti di *anghéllein* che ricorre due sole volte in Giovanni sono adoperati nei contesti della predicazione missionaria o dell'evangelo: *ananghéllein* 15 volte in tutto; cf. lPt 1,12; oppure nei contesti della predica o istruzione ecclesiale (At 20,20.27); *katanghèllein,* che ricorre 18 volte nel NT, è adoperato nei contesti missionari (At 4,2; 13,5; 15,36; 17,3.13.23; ICor 2,1). Il contenuto di questa proclamazione è la "parola di Dio", il "vangelo" (ICor); il "Cristo" (Fil 1,17.18).

Anche il verbo *laleìn,* che ricorre spesso assieme a *léghein,* nel senso generico di "parlare-dire" (*laleìn* è tipico dei contesti della comunicazione carismatica sotto l'impulso dello Spirito), in alcuni casi è adoperato per designare il discorso missionario di annuncio o la proclamazione pubblica. Con questo significato *laleìn* ricorre spesso negli Atti degli Apostoli in forma assoluta o con l'oggetto specificato: "dire la parola del Signore o di Dio" (At 4,31; 8,25; 11,19; 13,46; 16,6.32). Anche nel dettato delle lettere di Paolo si riscontra questo ricorso a *laleìn* per designare il discorso missionario cristiano; "dire la parola di Dio" (Filo "il vangelo di Dio" (lTs).

Lo stesso vale per *didàskein,* frequentissimo nei vangeli per indicare l'insegnamento di Gesù, che viene ripreso dall'autore degli Atti in combinazione con "evangelizzare" per descrivere l'attività missionaria e di insegnamento pubblico e privato degli apostoli e degli altri missionari cristiani (At 5,21.25.42; 15,35; 18,11; 20,20; 28,31; cf. ICor 4,17). Analogamente, il sostantivo *didaché* è adoperato non solo in relazione all'insegnamento o catechesi intra-ecclesiale (At 2,42; Rm 6,17; 16,17), ma anche in alcuni casi per designare la predica o proclamazione all'esterno nei contesti missionari, ponendo in questo caso l'accento sul contenuto del messaggio (At 5,28; 13,22: "la dottrina del Signore"). Invece il termine *didaskalia* diviene quasi tecnico per parlare dell'attività di insegnamento autorevole e riconosciuto, associato alla lettura liturgica della parola di Dio e all'esortazione (lTm 4,13.16;). Nelle lettere pastorali infatti la *didaskalia,* con la qualifica di "sana" o "buona", designa il messaggio cristiano tradizionale e ortodosso in contrapposizione alle devianze dottrinali dei dissidenti (lTm 1,10; 4,6; 2Tm 3,10; Tt 1,9; 2,1). Questo aspetto autorevole e tradizionale del messaggio cristiano proclamato come vangelo è rimarcato nelle lettere paoline dal ricorso al verbo *paradidónai,* da solo oppure in coppia con *paralambànein*: "trasmettere ricevere" (Rm 6,17; ICor 11,2.23; 15,3).

L'annuncio evangelico dà avvio ad una comunità credente, dove esso continua a risuonare nella forma della professione di fede, espressa dal verbo *homologheìn* (Rm 10,9.10; lGv 2,23; 4,15). Lo stesso verbo nella tradizione sinottica è utilizzato nel contesto della pubblica professione di fede in Gesù (Mc

10,32 parr.; cf. Gv 9,22).

Nella tradizione giovannea il vocabolario “evangelico” è sostituito da quello della “testimonianza”, *martyreìn,* complessivamente 75 volte nel NT, di cui 33 nel quarto Vangelo, 10 nelle lettere giovannee e 4 nell’Apocalisse. Il sostantivo *martyria,* 37 volte nel NT, è concentrato negli scritti della scuola giovannea: 13 volte nel Vangelo, 10 nelle lettere e 9 nell’Apocalisse. Il senso specifico di “testimoniare” e “testimonianza” nel contesto del processo o del dibattito pubblico assume, in alcuni contesti giovannei, il significato di pubblica e autorevole “attestazione” della parola di Dio rivelata in Gesù Cristo (Gv 19,35; 21,24; lGv 1,2; 4,14; Ap 1,2; 22,16). Nell’Apocalisse di Giovanni la *martyria* è associata alla “parola”, gr. *lògos,* di Gesù Cristo, al quale i credenti rendono testimonianza anche a prezzo della loro vita (Ap 1,9; 12,11.17; 20,4). Questa terminologia non è del tutto sconosciuta a Paolo, che vi fa ricorso per indicare l’annuncio autorevole del *kérygma* cristiano (ICor), ed all’autore degli Atti degli Apostoli che l’adopera nello stesso significato (cf. At 14,3; 23,11). All’interno della comunità credente il processo di evangelizzazione si prolunga e si consolida sia per mezzo dell’insegnamento, *didaché* e *didaskalia* (cf. Gal 6,6: *katècheìn),* sia attraverso l’opera di esortazione, conforto, sostegno e animazione che caratterizza l’impegno pastorale dei missionari fondatori, cioè Paolo e i suoi collaboratori itineranti o residenti. Per indicare questo processo di risonanza e di rafforzamento del vangelo si fa ricorso ad una gamma ampia di termini, tra i quali primeggiano *parakalein,* 108 volte nel NT, e *paràklèsis*, 29 volte; a cui seguono *nouthetein,* 8 volte, e*paramythetn,* 4 volte.

Questa varietà e ampiezza di vocabolario, che si sviluppa attorno all’evangelo, fa intuire lo spessore e la dinamicità dell’esperienza spirituale che l’annuncio cristiano mette in moto. Un rapido confronto con l’ambiente, dal quale gli autori cristiani hanno mutuato il loro linguaggio evangelico, può consentire di cogliere la specificità e originalità dell’esperienza religiosa racchiusa nella parola “evangelo”.

“Euanghélion” nell’ambiente greco-ellenistico - Il termine greco *euanghélion* è noto fin dagli autori classici (Omero) e compare anche nei documenti più vicini agli scritti del NT. 11 suo significato fondamentale è quello di “buona notizia” o “lieto messaggio”, prevalentemente di carattere pubblico vittoria militare o sportiva ma anche privato, come il successo e la guarigione. Per associazione con l’esperienza gioiosa comunicata o proclamata come *euanghélion*, il termine indica prima di tutto la ricompensa per lo più nella forma plurale *euanghélia* al portatore del lieto messaggio oppure i sacrifici offerti agli dèi come ringraziamento o propiziazione per avere il beneficio appena annunciato. L’espressione greca *euanghélia thyein* o *epàghein* diventa stereotipa per indicare le feste e celebrazioni in occasione di una lieta notizia.

Nei testi dell’epoca ellenistica con *euanghélion* ed *euanghélia* si indica il lieto annuncio stesso. Questo uso si riscontra negli storici greci, in particolare Plutarco, contemporaneo alla stesura dei vangeli cristiani, dove i termini *euanghélion/ euanghélia* ricorrono di frequente per designare l’annuncio di una vittoria o successo militare (Plutarco, *Pompeo* 41,4; *Focione* 23,6). Lo stesso significato si riscontra nello storico ebreo Giuseppe Flavio, che scrive in greco *(Bell.* IV, 10,6 - 618; 11,5 - 656).

Anche un oracolo in cui si annunciano lieti eventi, comunque esso sia ottenuto, è chiamato *euanghélion* e dà occasione all’offerta di sacrifici (Plutarco, *Sertorio* 11,7-8; cf. G. Flavio, *Bell.* III, 10,6 - 503). Si racconta nella vita di Apollonio di Tiana che questo saggio taumaturgo ad Efeso ha una visione in cui si preannuncia l’uccisione di Domiziano; egli invita la folla ad attendere la conferma dell’*euanghélion* dai messaggeri prima di offrire i sacrifici agli dèi per la buona notizia (morte del tiranno; Filostrato, *Vit. Ap.* VIII, 26-27). Da quest’area profana, ma già posta in relazione con le divinità, alle quali si attribuisce il successo e la fortuna, il termine *euanghélion* passa a designare gli eventi connessi con il culto imperiale. La fortuna, salvezza e pace di una città o dell’ecumene sono legate agli eventi che scandiscono la carriera dell’imperatore:

nascita, ingresso nella maggiore età, acclamazione e ascesa al trono. A questo riguardo è ben nota l'iscrizione dell'anno 9 a.C. (trovata a Priene, Asia Minore), nella quale è riferita l'istituzione per tutte le città della provincia dell'Asia del Capodanno, fatto coincidere con il giorno della nascita di Augusto, 23 settembre. Il giorno della nascita del "divinissimo Cesare" può essere considerato come l'inizio della vita e dell'esistenza, perché la "divina provvidenza" ha fatto dono di un "salvatore", apportatore di pace, «perciò il giorno genetliaco del dio fu per il mondo l'inizio delle buone notizie. *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*). Il linguaggio di questo documento, come di altri contemporanei e successivi, riflette l'ideologia del culto imperiale che, per impulso di Alessandro Magno e successori, si diffonde dapprima nelle città dell'Oriente e poi in quelle occidentali dell'Impero romano.

Analoga evoluzione segue il verbo *euanghelizesthai,* derivato da *euànghelos,* "buon messaggero - messaggio". Il contenuto dell'evangelizzare è la vittoria o il successo politico, proclamati come salvezza e buona fortuna per una città (Plutarco, *Pompeo* 66,3), oppure per un destinatario singolo. Un particolare accento assume il verbo *euanghehzesthai* nei contesti oracolari, dove equivale ad "annunciare" o "promettere" un evento futuro. Merita di essere ricordato un testo di Filostrato, biografo di Apollonio di Tiana, dove si riporta l'arrivo del saggio taumaturgo a Babilonia. L'evento viene annunciato a corte con il verbo *euanghelizesthai* perché si tratta della venuta di un uomo considerato di natura "divina", apportatore di salvezza con i suoi gesti taumaturgici e fonte di sapienza con le sue parole (Filostrato, *Vit. Ap.* 1,28).

Da questo sondaggio nel mondo greco ellenistico si constata che la terminologia evangelica è connessa per lo più con eventi di carattere pubblico o comunque decisivi per la vita di una persona o comunità.

Il risvolto religioso di questo vocabolario è connesso con la concezione globale dell'esistenza nel mondo antico, dove il corso degli eventi è posto in relazione con le divinità. In questa cornice si colloca l'uso dei termini "evangelici" in rapporto al culto imperiale o al ruolo di un personaggio eccezionale.

''Euanghelizesthai" - "euanghélion" nella Bibbia (AT) - La versione della Bibbia ebraica in greco, fatta ad Alessandria verso la metà del III secolo a.C., rappresenta una mediazione culturale di grande importanza, della quale si sono avvalsi gli autori cristiani per la composizione dei loro scritti in greco *koiné.* In questa versione alessandrina, detta dei "Settanta", il verbo greco *euanghelizesthai* ricorre almeno una ventina di volte per tradurre normalmente l'ebraico *basser*, forma intensiva di *basar,* "annunciare un lieto messaggio". La forma più frequente è quella del participio *mebasser,* tradotto con *euanghelizómenos*: "messaggero di lieti annunci". Nei libri storici della Bibbia questo vocabolario ricorre in contesti profani, e nella maggioranza dei casi si tratta di eventi o fatti che segnano una svolta critica, come l'annuncio di vittoria o della morte di un personaggio importante: morte di Saul (ISam 31,9; 2Sam 1,20; 4,10); morte di Assalonne recata a Davide (2Sam 18,19.20); successione al trono di Davide (1 Re 1,42). Lo stesso vale per i sostantivi più rari *euanghélion euanghelia,* che traducono il termine ebraico *besorah,* "lieto annuncio", complessivamente in sette casi. I termini *besorah euanghélion* in alcuni testi biblici, come nell'ambiente greco, designano la ricompensa data o dovuta per la buona notizia (2Sam 4,10; cf. 18,22). Nella maggioranza dei casi si tratta della buona notizia di carattere pubblico, connessa con l'esito di una battaglia o scontro militare (2Re 7,9).

Invece questo vocabolario si carica di connotazioni religiose appena si passa ai Salmi e ai testi profetici. All'interno del Sal 68(67), in cui si evoca in un canto epico l'intervento vittorioso di Dio, è il Signore stesso che dà l'annuncio della vittoria, a cui fanno eco "le messaggere di lieti annunci" (Sal 68/67,12). Il contesto di vittoria si avverte appena nel Sal 96 (95),2, dove si ripete l'invito ad annunciare a tutti i popoli la buona notizia della salvezza, gr. *sótérion,* e della gloria di Dio, re e giudice dell'universo. In questa linea si colloca anche il Sal 40

(39), 10, dove il fedele, che ha sperimentato l'efficacia dell'intervento di Dio, proclama la sua giustizia nella grande assemblea.

Questo uso della terminologia "evangelica" in chiave religiosa è caratteristico dei testi profetici, in particolare di quelli che si richiamano a Isaia. Il "libro della consolazione" si apre con l'invito rivolto al "messaggero di lieti annunci", gr. *euanghelizómenos,* ebr. *mebasseret* (fem.). Il contenuto dell'annuncio gioioso è la venuta di Dio come signore e re vittorioso che riconduce i deportati in patria, Is 40,9-10. La ripresa di queste immagini con la terminologia del "lieto annuncio" recato dai messaggeri risuona anche in Is 52,7: «Arriva come la primavera sui monti, come i piedi di chi annuncia un lieto messaggio di pace [gr. *euanghelizoménou akoen eirénes],* come chi annuncia certi messaggi di bene [gr. *euanghelizómenos agathà]*». In tutti e due i casi il testo ebraico usa il vocabolo *mebasser.* Il contenuto di questo messaggio gioioso di pace, felicità e salvezza, gr. *sóterion,* è precisato subito dopo con l'annuncio rivolto a Sion: «Regna il tuo Dio». La versione greca ha attenuato la forza dell'originale ebraico rendendolo con un futuro: «Regnerà il tuo Dio». La pregnanza dell'annuncio, che è già evento di salvezza inaugurata, si riduce ad una promessa. A questo oracolo isaiano si richiama anche il testo di Is 61,1, dove si presenta la figura del profeta messianico abilitato e inviato a portare il lieto annuncio ai miseri, gr. *euangheh'sasthai,* ebr. *lebasser.* Il contenuto di questo lieto annuncio è ancora l'intervento efficace del Signore, che cambia la situazione miserevole del suo popolo (Is 61,1-2). Nel contesto celebrativo della città di Gerusalemme, sulla quale risplende la gloria del Signore, si annuncia il pellegrinaggio dei popoli lontani che verranno "proclamando la salvezza del Signore": gr. *tò sóterion Kyriou euanghelioùntai* (Is 60,6). Queste immagini di speranza, espresse con il vocabolario "evangelico", sono riprese da Gioele (3,5/2,32; cf. Na 2,1/1,15) in un contesto di salvezza escatologica.

I testi profetici summenzionati, in particolare quelli della tradizione di Isaia, hanno una particolare importanza perché, oltre ad essere ripresi ed interpretati nella tradizione giudaica antica in chiave messianica, sono quelli ai quali gli autori del NT rimandano per esprimere le novità del lieto annuncio, Tevangelo inaugurato da Gesù di Nazareth.

2. GESÙ EVANGELIZZATORE DEL REGNO DI DIO - La tradizione evangelica comune presenta l'attività inaugurale di Gesù come proclamazione del regno di Dio con una terminologia ispirata al lessico "evangelico".
«Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù venne in Galilea, predicando il vangelo di Dio [gr. *kèryssòn tò euanghélion totì Theou],* Diceva: "Il tempo è compiuto, il regno di Dio è giunto: convertitevi e credete al vangelo"» (Mc 1,14-15; cf. Mt 4,17). Questa terminologia "evangelica" si ritrova anche nei sommari di Matteo, che presenta l'attività itinerante di Gesù (Mt 4,23; 9,35; cf. Lc 4,43; 8,2). Il confronto tra i testi sinottici circa l'uso del lessico "evangelico", in particolare il termine *euanghélion* in Marco, porta alla conclusione che si tratta di un ampliamento di carattere redazionale operato dal secondo evangelista. Lo stesso vale per la fraseologia di Matteo "annunciare il regno" e per l'uso di Luca che descrive l'attività di Gesù mediante il verbo *euanghelizesthai.*

D'altra parte se si tiene conto dell'uso massiccio della terminologia "evangelica" nella prima chiesa, in modo speciale in Paolo e negli Atti degli Apostoli, si è portati a pensare che la tradizione primitiva ha trascritto l'attività di Gesù rileggendola e interpretandola secondo questo modello linguistico "missionario". Infine si deve osservare che almeno in due casi l'attività taumaturgica di Gesù e il suo insegnamento sono interpretati nella tradizione evangelica con il riferimento ai testi di Isaia, in particolare Is 61,1 (Mt 11,5; Lc 7,22; cf. Lc 4,18-19). Si può pensare che anche in questo caso la tradizione ha riletto l'attività di Gesù secondo il modello della predicazione cristiana che rimanda agli stessi testi per caratterizzare l'annuncio del vangelo (Rm 10,15). Ma ancora una volta rimane aperto il problema circa il ricorso fatto da Gesù alla tradizione biblica, profetica e isaiana in particolare, per presentare il suo annunciò del regno di Dio come lieto messaggio e la sua persona come banditore

e inauguratore di questo evento decisivo nella storia della rivelazione di Dio.

Gesù messaggero del regno di Dio - Il punto di partenza è costituito da un fatto indiscutibile, sul quale concordano i testi evangelici: Gesù ha dato avvio alla sua attività pubblica autonoma, dopo la separazione da Giovanni il Battista, annunciando che il regno di Dio si è fatto vicino. Questa è la svolta decisiva legata alla sua persona ed ai suoi gesti che richiedono una radicale risposta da parte degli ascoltatori. Una conferma di questa solidità storica dell'annuncio programmatico di Gesù, riassunto nella formula «il regno di Dio o dei cieli si è fatto vicino», viene dal fatto che dopo la risurrezione il regno di Dio non è più il contenuto dell'annuncio o *kérygma* cristiano. Paolo, che si richiama alla tradizione della prima chiesa, annuncia Cristo Gesù, crocifisso per i nostri peccati secondo le Scritture e resuscitato secondo le Scritture il terzo giorno, e costituito e rivelato da Dio come il Figlio suo. Dunque l'annuncio del regno di Dio costituisce l'elemento caratteristico del proclama storico fatto da Gesù come attesta la tradizione sinottica comune.

Questo è anche un "lieto annuncio" o messaggio di gioia a favore dei poveri e dei peccatori. Dio si rivela come re giusto e misericordioso che fonda la speranza di salvezza e perdono per tutti quelli che l'accolgono. Tale aspetto gioioso dell'annuncio programmatico di Gesù è condensato nella serie di beatitudini che aprono il discorso del monte di Matteo e il corrispondente di Luca (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23). Al di là dei ritocchi redazionali compiuti dai due evangelisti, si può riconoscere nelle due edizioni delle /'beatitudini una base comune che risale ad una tradizione arcaica. Secondo questa forma delle beatitudini i poveri sono dichiarati "beati", felici, perché ad essi appartiene il regno di Dio. Ad essi sono associati gli affamati, i piangenti e i perseguitati. Questo può essere il nucleo risalente al messaggio inaugurale di Gesù, proclamatore del regno di Dio come evento decisivo per la sorte dei poveri e di quelli che sono ad essi assimilati. Il motivo di questo invito alla gioia ed esultanza è dato dal fatto che il regno di Dio è per essi, cioè Dio come re giusto e misericordioso è impegnato a favore dei poveri e dei miseri per rendere ad essi giustizia e realizzare la promessa di liberazione e salvezza.

Una conferma di questo annuncio inaugurale del regno di Dio, fonte di gioia per i poveri, si ha nella serie dei gesti nei quali si concretizza l'attività pubblica di Gesù: accoglienza dei peccatori ed esclusi, fiducia ridata alle donne, dignità restituita ai bambini, guarigione e reintegrazione dei malati. All'obiezione di quanti restano sconcertati dall'agire di Gesù che condivide la mensa con i peccatori e i pubblicani, egli risponde: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma gli ammalati. Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mc 2,17 parr.). Anche nelle parabole, che riflettono lo stile caratteristico di Gesù, si avverte questo accento gioioso che pervade la sua missione pubblica. All'obiezione dei rappresentanti del giudaismo ortodosso e osservante, scribi e farisei, perché accoglie i peccatori e mangia con essi, Gesù racconta la storia del pastore che lascia le novantanove pecore nel deserto per andare a cercare l'unica pecora smarrita. Quando l'ha ritrovata se la mette sulle spalle contento, ritorna a casa, convoca gli amici e vicini e dice loro: «Fate festa con me, perché ho trovato la mia pecora che era perduta» (Lc 15,3-7; cf. Mt 18,12-14). Gesù con il suo modo di agire a favore dei poveri e dei peccatori rivela la sollecitudine di Dio e indica qual è il suo cuore: l'interesse e la gioia di Dio sono per la salvezza di quelli che hanno bisogno. Anche nella parabola del festino pranzo di gala in Luca e banchetto nuziale in Matteo viene posto l'accento su questo aspetto gioioso inaugurato da Gesù con la sua azione. Il momento dell'invito è la svolta critica introdotta nella storia dal suo messaggio sul regno di Dio, che è motivo e fondamento della gioia dei poveri. Essi infatti sono i convitati che prendono il posto dei primi, i quali hanno rifiutato l'invito a partecipare al festino (Lc 14,16-24; Mt 22,1-10).

In conclusione, è un tratto caratteristico della tradizione evangelica comune, che è stata riletta e integrata dai singoli evangelisti secondo la propria prospettiva redazionale, la presentazione di Gesù come il messaggero del regno

di Dio attraverso quello che fa e dice. I gesti e le parole di Gesù, che li interpretano, sono il compimento della promessa salvifica di Dio. Questo è il motivo della gioia che Gesù annuncia fin dal primo momento della sua missione storica.

Gesù evangelizzatore dei poveri - Il proclama inaugurale di Gesù, «beati i poveri perché di essi è il regno di Dio», che trascrive in altri termini quello che è il suo annuncio programmatico, «il regno di Dio si è fatto vicino», rimanda alla grande tradizione biblica, attestata in modo particolare da Isaia. Nei due testi succitati di Isaia 52,7 e 61,1-2 la salvezza inaugurata dall'intervento efficace di Dio, che instaura il suo regno o invia il profeta messaggero per cambiare la condizione del suo popolo, è formulata con il linguaggio della "buona notizia". Il messaggero che annuncia la pace, che reca la buona notizia della salvezza, il *mebasser* o *euanghelizómenos,* è anche il profeta consacrato mediante lo Spirito e inviato a «evangelizzare gli umili *[lebasser/euanghelisasthai ptochois],* a fasciare quelli dal cuore spezzato, a portare la liberazione ai prigionieri, a proclamare un anno di grazia da parte del Signore». Questa è la buona notizia proclamata ai poveri e agli afflitti, portata dal profeta o inviato messianico. Gesù è colui che realizza il compito del messaggero di lieti annunci, che proclama il regno di Dio come realtà che si è fatta vicina in modo decisivo alla storia umana. Questo è il motivo della gioia e dell'esultanza per cui egli può proclamare i poveri beati: ad essi appartiene il regno di Dio.

Una conferma di questo aggancio tra il messaggio inaugurale e gioioso di Gesù rivolto ai poveri come "evangelo" e la tradizione conservata nei suddetti testi di Isaia, si ha dalla risposta che Gesù dà agli inviati di Giovanni il Battista (Mt 11,2-6; Lc 22). I due testi evangelici che riportano queste parole di Gesù risalgono ad una tradizione comune come nel caso delle beatitudini. Alla domanda dei due discepoli di Giovanni in carcere: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?», Gesù risponde: «Andate ed annunciate a Giovanni ciò che udite e vedete: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risorgono e ai poveri viene annunziata la buona novella» (Mt 11,4-5). La risposta di Gesù consiste nell'elenco di cinque opere taumaturgiche, alle quali si aggiunge come momento conclusivo l'annuncio della buona notizia ai poveri. In realtà queste piccole frasi a loro volta rimandano ai testi profetici di Isaia e in modo più esplicito la dichiarazione finale è una citazione di Is 61,1. In altri termini nell'attività di Gesù a favore dei miseri, colpiti nella carne o impediti, si compie la promessa annunciata da Isaia. Questi sono i segni del regno di Dio, di cui Gesù si fa banditore. I poveri ricevono una buona notizia e nei gesti compiuti da Gesù a loro favore guarigioni e liberazioni essi hanno fin d'ora un pegno e garanzia dell'intervento salvifico di Dio. Un'ulteriore conferma a questa linea interpretativa della figura e attività di Gesù secondo la tradizione dell'evangelizzatore di Isaia, si ha nella predica inaugurale di Nazareth, riportata dal terzo evangelista (Lc 4,16-22). In questo brano evangelico Luca presenta Gesù, che nella sinagoga di Nazareth, nel contesto di una liturgia sabbatica, cita il testo di Isaia 61,1, integrato con un frammento di Is 58,6: «Per liberare coloro che sono oppressi». Nel testo lucano si può riconoscere il lavoro redazionale fatto dal terzo evangelista secondo la sua peculiare prospettiva. Questo appare da un confronto con il testo di Atti 10,34-43, dove si riconosce facilmente il rimando alla tradizione di Isaia e 61,1. Nel discorso di Pietro nella casa dell'ufficiale pagano Cornelio, a Cesarea Marittima, la figura di Gesù e la sua missione sono condensate in questa frase: «Dio ha mandato la parola ai figli di Israele, *evangelizzando la pace* per mezzo di Gesù Cristo, poiché egli è il Signore di tutti» (At 10,36). L'attività benefica di Gesù a favore di tutti quelli che sono oppressi è ancora evocata con una discreta allusione a Isaia 61,1: «*Dio ha consacrato in Spirito Santo* e potenza Gesù che passò facendo del bene e sanando tutti quelli che erano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui» (At 10,38). Ma nonostante questo montaggio redazionale di Luca si può riconoscere nel testo programmatico di Nazareth un'eco della tradizione evangelica comune che presenta Gesù come colui che dà

compimento alla promessa del regno di Dio atteso come giustizia, liberazione e misericordia per i poveri e i peccatori (cf. Mc 1,15; Lc). In altri termini Gesù è il messaggero di una buona notizia e perciò può essere identificato con il profeta, di cui parla la tradizione di Isaia. Questo avviene perché nei suoi gesti si riconosce la realizzazione della buona notizia di cui egli stesso è banditore (cf. J. Dupont, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres* in *Evangelizare pauperibus.* Atti della XXIV Sett. Biblica, Paideia, Brescia 1978, 127-189).

L 'attesa del messia evangelizzatore - Questa presentazione della figura di Gesù come il messaggero della "buona notizia" ai poveri mediante l'inaugurazione del regno di Dio in gesti di liberazione e salvezza, rientra nel quadro delle attese messianiche, attestate dalla tradizione biblica e giudaica antica. I testi isaiani succitati, in particolare Is 52,7, nella tradizione rabbinica sono riferiti alla figura del messia. Ma è difficile stabilire l'epoca di queste tradizioni che sono attribuite talvolta a personaggi del 1 secolo d.C., come nel caso di R. Joseph, il Galileo, del 110 circa d.C. Una conferma dell'antichità di questa tradizione sul messaggero di buone notizie, riferita all'attesa messianica, si ha nella raccolta di indirizzo farisaico dei *Salmi di Salomone*, del I secolo a.C. Nel Salmo 11,2 è riportato questo invito, che rimanda al testo di Isaia 52,7: «Fate risuonare la voce in Gerusalemme di colui che annuncia una buona notizia: "Dio ha avuto compassione di Israele quando li ha visitati"».

Ora è possibile documentare l'antichità di questa tradizione contemporanea all'attività pubblica di Gesù dal fatto che nella undicesima grotta di Qumran è venuto alla luce un manoscritto in 13 frammenti, dove sono fusi insieme i due testi di Isaia 52,7 e 61,1-2 riferiti alla figura escatologica di Melchisedek. L'autore rilegge il testo di Lv 25,13 e Dt 15,2 in rapporto alla legge del giubileo e dell'anno giubilare, interpretandoli secondo il metodo esegetico di attualizzazione in rapporto al ruolo di Melchisedek. Questo misterioso personaggio biblico è proposto nel testo qumranico come il proclamatore del giubileo, anno del condono dei debiti e liberazione dalla servitù, e come il liberatore: «L'interpretazione si riferisce alla fine dei giorni. Melchisedek che li restituirà a loro e per loro farà appello alla liberazione [ebr. *derór],* lasciandoli liberi ed espiando le loro iniquità» (Melch 4-6). Alcune righe più avanti Melchisedek è presentato come colui che «vendicherà i giudizi di Dio» un'allusione al testo di Is 61,2 e si riporta questa interpretazione: «Questo è il giorno della strage, del quale parlò, per la fine dei giorni, per mezzo del profeta Isaia, il quale disse: "Come sono graziosi sui monti i passi del messaggero che proclama la pace"». Il testo superstite conclude con un'identificazione di questo personaggio con il messia: «L'interpretazione è il messaggero è il messia, colui del quale Daniele disse... un messaggero proclama la salvezza». In altri termini, secondo il testo qumranico Melchisedek è una figura escatologica che unifica la duplice attesa messianica di Qumran, quella del messia sacerdotale e del messia regale-politico (L. Moraldi, *Manoscritti di Qumran,* 577-580). Dunque questo testo, sia pure nella sua condizione precaria, è un indizio prezioso dell'attualità dell'attesa messianica secondo la tradizione isaiana sul banditore o messaggero della buona notizia che instaura il regno di Dio come liberazione e perdono a favore di quelli che l'attendono. Anche se Gesù non ha adoperato il termine *besorah euanghélion o* il verbo *bisser euangheli zesthai,* si può, tenendo conto dei dati evangelici posti a confronto con la tradizione biblica, riletta nell'ambiente giudaico contemporaneo, presumere che egli con buona attendibilità storica si sia presentato come il proclamatore del regno di Dio che si è fatto vicino; non solo, ma egli ha inaugurato nella sua persona, gesti e parole, la signoria di Dio a favore dei poveri. Perciò può comunicare ai poveri una buona notizia, dando nello stesso tempo la garanzia e il pegno di quello che promette. In tal modo egli si colloca all'interno della promessa biblica, riferita da Isaia e interpretata nell'ambiente giudaico antico in prospettiva messianica.

a. *L'origine del vangelo di Paolo* - Il punto di partenza per questa ricerca nei testi paolini può essere costituito dal documento più maturo e sistematico, qual è la lettera inviata alla comunità di Roma. Nell'intestazione di questa lettera Paolo

si presenta con i titoli che caratterizzano e qualificano il suo ruolo nella missione cristiana: «Paolo, servo di Gesù Cristo, chiamato apostolo, consacrato al vangelo di Dio» (Rm 1,1). L'attività missionaria di Paolo risale all'iniziativa di Dio. Egli è l'inviato autorevole posto al servizio del vangelo, messo da parte per questo servizio come i profeti della prima alleanza, per portare la buona notizia ai popoli. La fonte di questo vangelo è l'azione storica di Dio. Infatti il testo paolino prosegue dichiarando: «Vangelo che egli (Dio) aveva preannunciato per mezzo dei suoi profeti negli scritti sacri riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la natura umana, costituito Figlio di Dio con potenza secondo Io Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti: Gesù Cristo Signore nostro» (Rm 1,2-4). Dunque l'evangelo è il compimento di una promessa contenuta nei testi profetici della prima alleanza e il suo contenuto essenziale, riassunto in una formula di fede, riguarda il "Figlio di Dio" che sta dentro la speranza messianica, ma rivelato e costituito come tale mediante la risurrezione.

Nel seguito della stessa lettera Paolo si presenta come colui che è posto al servizio di questo vangelo, che risale all'iniziativa di Dio, mediante un linguaggio mutuato dal vocabolario cultuale e liturgico: «Mi è infatti testimone Dio, al quale presto culto nel mio spirito mediante l'annuncio del vangelo del Figlio suo» (Rm 1,9; cf. 15,16). Questa coscienza di Paolo, "servitore del vangelo", inviato ai popoli, come attesta la lettera ai Romani, traspare fin dai primi scritti nella forma di chiamata o investitura. Nella lettera inviata alle comunità della Galazia Paolo rievoca questa esperienza fondante. In un testo polemico nei confronti dei detrattori della sua legittimità di apostolo, egli rievoca questa investitura per l'annuncio del vangelo. Il contenuto del vangelo di Paolo fa un tutt'uno con la sua autorizzazione ad essere apostolo. Ai cristiani della Galazia Paolo dichiara apertamente che non esiste un vangelo diverso da quello che ha annunciato, che è «il vangelo di Cristo» (Gal 1,6-8). A conferma di questa decisa affermazione egli riporta con tratti essenziali autobiografici il ricordo dell'esperienza iniziale che legittima il suo compito di annunciatore del vangelo di Cristo. In un'affermazione di carattere generale Paolo fa coincidere il momento dell'investitura con la rivelazione del contenuto essenziale di questo vangelo: «Vi rendo noto infatti, fratelli, che il vangelo annunciato da me non è a misura di uomo: infatti né io l'ho ricevuto da un uomo, né da un uomo sono stato ammaestrato, ma da parte di Gesù Cristo, attraverso una rivelazione» (Gal-12). Dopo aver mostrato con un intermezzo autobiografico che questa rivelazione dell'evangelo di Gesù Cristo non poteva essere preparata o supposta dal suo tirocinio religioso nell'ambito del giudaismo, nel quale si è distinto come zelante e impegnato nella persecuzione del movimento iniziale cristiano, Paolo riporta, con uno stile ispirato ai racconti di vocazione profetica, la sua investitura legittimante per l'annuncio autorevole del vangelo: «Quando poi piacque a colui che mi aveva separato fin dal seno di mia madre e mi aveva chiamato in forza della sua grazia, di rivelare il Figlio suo in me, affinché io lo annunciassi [gr. *euanghehzomai]* ai pagani, subito fin da allora non consultai alcun uomo» (Gal 16). In queste frasi di Paolo è decisamente affermata l'iniziativa gratuita di Dio che ha rivelato a lui, Paolo, il Figlio suo, ed è questa rivelazione che costituisce anche l'abilitazione necessaria e sufficiente per portare l'evangelo ai popoli senza bisogno di ulteriori autorizzazioni.

Questo è ciò che Paolo chiama il "suo vangelo" o la "verità del vangelo": la salvezza è gratuitamente offerta a tutti i popoli, per mezzo di Gesù Cristo, il Figlio di Dio, riconosciuto ed accolto come mediatore definitivo ed unico per mezzo della fede. Paolo difende questo contenuto essenziale dell'evangelo che definisce non solo la sua legittimità apostolica, ma anche il suo metodo missionario, nei confronti di quelli che vorrebbero proporre un "altro" vangelo (cf. Gal 2,2.5; Rm 2,16; 16,25; 2 Cor 4,3). Questa coscienza di Paolo di essere costituito per iniziativa di Dio banditore o annunciatore del vangelo di Gesù Cristo, appare nelle altre lettere del *corpus* paolino a partire dal testo più antico, la lettera inviata alla chiesa di Tessalonica. A questa giovane comunità Paolo

scrive, agli inizi degli anni 50, mostrando come il suo metodo di evangelizzazione è ispirato al contenuto dell'evangelo di Dio e condizionato dalla sua investitura che dipende unicamente dalla sovrana e gratuita azione di Dio: «La nostra esortazione non è dettata da errore né da malafede né da inganno, ma, come siamo stati fatti degni da Dio ad essere incaricati del vangelo, così parliamo, non per piacere agli uomini, ma a Dio che scruta i nostri cuori» (lTs 4). La coscienza apostolica appare nella formula usata da Paolo per indicare il contenuto della sua predicazione missionaria, «l'evangelo di Dio», che ricorre nelle lettere autentiche almeno cinque volte.

A questo annuncio del vangelo Paolo dedica l'intera sua esistenza al punto di fare coincidere la causa del vangelo con il suo stesso destino personale. Annunciare l'evangelo di Dio o di Gesù Cristo è il compito fondamentale di Paolo. Questo si coglie nel testo, pervaso da un forte *pàthos* spirituale e inviato dal carcere alla cara comunità di Filippi. Dopo la preghiera di ringraziamento, nella quale Paolo in termini affettivi molto caldi ricorda a Dio i suoi cristiani, di cui ha sperimentato la fattiva collaborazione all'annuncio del vangelo, trasmette alcune notizie sulla sua condizione di prigioniero o in catene per l'evangelo: «Ora, fratelli, desidero informarvi che le mie vicende sono risultate di vantaggio al vangelo a tal punto che le mie catene per Cristo sono famose in tutto il pretorio e altrove, e molti fratelli fiduciosi nel Signore, a motivo della mia prigionia, con più fierezza annunciano, senza timore, la parola di Dio » (Fil 1,12-14). Paolo incarcerato a causa di Cristo o del vangelo, pur trovandosi nell'incertezza circa l'esito del processo, che può concludersi con la condanna a morte o con il proscioglimento, scrive ai suoi cristiani che le sue vicende vanno bene perché la "causa" del vangelo progredisce. La prospettiva evangelica o missionaria è talmente preponderante nel criterio di valutazione di Paolo che egli può passare sopra ai motivi per i quali alcuni si dedicano all'evangelizzazione. È vero scrive Paolo nella stessa lettera «alcuni predicano il Cristo mossi da invidia e spirito di parte, altri invece con buona disposizione: gli uni annunciano Cristo per amore, ben sapendo che io sono posto a difesa del vangelo, gli altri invece per ambizione, con slealtà, immaginando di aumentare il peso delle mie catene. Che me ne importa? Dopo tutto, o per pretesto o sinceramente, il Cristo in ogni modo è annunciato. E di questo godo. Anzi continuerò a godere» (Fil 1,15-18). Nella comunità cristiana locale, dove Paolo si trova in carcere, alcuni, che non condividono il suo metodo, pensano di approfittare della sua detenzione per fargli concorrenza; altri invece sono incoraggiati dal fatto che il motivo del suo arresto è portato a conoscenza anche dell'ambiente pagano. Quello che conta, dice Paolo, è che la proclamazione di Cristo o del vangelo sia attuata.

Questa attitudine spirituale di Paolo, che si considera il banditore del vangelo, appare frequentemente nel dettato delle sue lettere nella formula nella quale egli riassume il suo servizio apostolico: "annunciare, predicare l'evangelo" (Rm 1,16; 10,16; 11,28; lCor4,15; forma assoluta: *tò euanghélion*; cf. Fil 4,3.15).
Tutto l'impegno missionario di Paolo, sia nella prima proclamazione della buona notizia di Gesù Cristo Figlio di Dio, come nel lavoro pastorale per consolidare le giovani comunità nell'adesione di fede, rientra nel servizio del vangelo. In breve, la figura e il ruolo storico di Paolo sono definiti dal suo servizio al vangelo di Dio o di Gesù Cristo.

b. *Il contenuto e il metodo del vangelo di Paolo* - Nel testo succitato di Romani il "vangelo di Dio", quello che è stato preparato da Dio nelle scritture profetiche e rivelato a Paolo, è essenzialmente costituito nel suo nucleo centrale da "Gesù Cristo, Figlio di Dio", in cui la gloria di Dio risplende e che Paolo fa conoscere attraverso la sua predicazione missionaria. Questo contenuto cristologico essenziale del vangelo è documentato fin dagli inizi dell'attività evangelizzante di Paolo. Esso è riportato in un testo programmatico della prima lettera ai Corinzi. Nel capitolo dedicato alla catechesi sull'efficacia salvifica della risurrezione di Gesù, messa in dubbio o contestata nell'ambiente della comunità corinzia, Paolo rimanda al vangelo annunciato nella missione fondatrice, svolta a Corinto all'inizio degli anni 50: «Vi richiamo poi, o fratelli,

i

il vangelo che vi ho annunciato e che avete ricevuto, nel quale perseverate e dal quale ricevete la salvezza, se lo ritenete nei termini con cui ve l'ho annunciato; altrimenti avreste creduto invano» (ICor 15,1-2). Dunque la condizione per sperimentare la forza salvifica del vangelo è l'adesione integra e perseverante al suo contenuto tradizionale consegnato dall'apostolo fondatore. Paolo ha proposto un vangelo non elaborato personalmente, ma quello che egli a sua volta ha ricevuto. Infatti subito Paolo detta una breve sintesi dell'annuncio autorevole tradizionale trasmesso nella prima evangelizzazione a Corinto e sul quale si fonda la fede di quella chiesa: «Vi ho dunque trasmesso, anzitutto, quello che ho ricevuto, che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, e che fu sepolto, e fu risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture; e che apparve a Cefa e poi ai dodici» (ICor 15,3-5). In questa serie di piccole frasi è condensato l'annuncio tradizionale. Paolo vi premette la formula protocollare che indica la fonte della forma dell'evangelo: «Vi *ho trasmesso,* anzitutto, quello che *ho ricevuto».* Questo linguaggio, che imita quello in uso nelle accademie o scuole giudaiche, mostra chiaramente che Paolo fa riferimento ad una fonte storica, dalla quale egli ha ricevuto il contenuto essenziale del vangelo proposto ai corinzi. Le brevi proposizioni, che si susseguono con uno stile semitizzante, riflettono l'ambiente in cui è avvenuta la trasposizione del *kérygma* e "credo" nella lingua greca: comunità bilingue di Gerusalemme o di Antiochia. Il contenuto fondamentale del vangelo riguarda il Cristo, soggetto delle tre proposizioni: «Morì per i nostri peccati fu risuscitato il terzo giorno e apparve a Cefa». La morte di Cristo ha un valore salvifico sullo sfondo delle promesse di Dio Scritture e anche la risurrezione rientra nel piano di Dio. Infine la rivelazione di Gesù Cristo vivo ai testimoni qualificati dà avvio a quella catena degli annunciatori autorevoli nei quali si colloca Paolo come ultimo, ma non per questo apostolo meno autorevole del vangelo. Alla fine Paolo può concludere con una frase che raccoglie il senso di questa citazione del *kéryma* e "credo" cristiano primitivi: «Sia dunque io sia loro così predichiamo, e così avete creduto» (ICor 15,11). L'identità di annuncio fonda anche l'unica fede, condizione per partecipare alla salvezza promessa nel vangelo.

A questo contenuto cristologico del vangelo, che sta alla base sia dell'attività missionaria come della fede dei cristiani, Paolo si richiama fin dall'inizio della lettera indirizzata alla comunità corinzia. Di fronte al rischio del frazionismo intra-ecclesiale, che riduce il Cristo ad uno dei tanti capi storici o missionari fondatori, Paolo ricorda qual è il contenuto centrale del *kérygma* cristiano: la croce di Cristo e la parola della croce. In contraddizione con la duplice attesa religiosa dei pagani che cercano il Dio-sapienza e degli ebrei che chiedono i segni del Dio-potenza, «noi dice Paolo predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani» (ICor). Ma proprio nell'impotenza e follia della croce Gesù si manifesta come sapienza e potenza di Dio (ICor 1,24-25). Questo può essere riconosciuto nella fede che è la risposta all'iniziativa libera e gratuita di Dio: la chiamata. Perciò Paolo può vantarsi di non conoscere altro se non Cristo e questi crocifisso (ICor 2,2). Infatti è Gesù crocifisso che egli presenta agli uomini come luogo in cui si incontra l'amore gratuito e salvante di Dio (cf. Gal 3,1). Dunque annunciare o predicare il Cristo definisce il contenuto dell'attività missionaria evangelizzante di Paolo e dei suoi collaboratori (ICor 15,12; 2Cor 1,19). Lo stesso contenuto cristologico dell'evangelo di Paolo, nonché dell'intera sua attività pastorale, è condensato nella formula ricorrente nelle sue lettere: "l'evangelo di Cristo", gr. *euanghélion tou Christou* (Rm 15,19; ICor 9,12; 2Cor 2,12; 4,4; 10,14; Gal 1,6; Fil 1,27; ITs 3,2).

Il contenuto del vangelo, Gesù Cristo Figlio di Dio, il crocifisso risuscitato, stabilisce il metodo dell'attività missionaria di Paolo e lo stile dei suoi rapporti pastorali con le giovani comunità. Se l'evangelo è l'annuncio della croce, questo non può essere fatto se non secondo la logica della croce. Infatti Paolo ai cristiani di Corinto, che sono tentati di strumentalizzare l'esperienza cristiana in termini di concorrenza dei vari gruppi, ricorda che nella sua predicazione a Corinto non ha fatto ricorso alla retorica e filosofia umane, perché non fosse resa inefficace la

croce di Cristo (ICor 1,17). Egli richiama ai suoi cristiani il metodo missionario da lui adottato con uno stile di umiltà e di totale dedizione per rendere trasparente nel suo modo di vivere la logica della croce: la potenza e sapienza di Dio che si rivelano nell'impotenza e follia del Crocifisso. «Anch'io, fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunciarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Mi ero proposto di non sapere altro in mezzo a voi che Gesù Cristo, e lui crocifisso. E fui in mezzo a voi nella debolezza e con molto timore e tremore; e la mia parola e il mio messaggio non ebbero discorsi persuasivi di sapienza, ma conferma di spirito e di potenza, affinché la vostra fede non si basi sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio» (ICor 2,1-5).

Oltre che dal contenuto essenzialmente cristologico del vangelo, la metodologia missionaria di Paolo è ispirata dal fatto della sua investitura, che risale all'iniziativa gratuita di Dio. Egli è diventato apostolo non per libera scelta, ma perché chiamato da Dio. È questo che lo spinge a proporre l'evangelo in modo gratuito senza chiedere ai suoi cristiani il compenso dovuto per il suo servizio. Ai cristiani di Corinto propone il suo esempio di apostolo, che è libero da tutti, ma proprio per questo può condividere la condizione dei suoi destinatari per annunciare in modo efficace il vangelo. Paolo non contesta il diritto (gr. *exousia)* a vivere del vangelo, come fanno gli altri missionari. Questo diritto risale alla tradizione evangelica ed è confermato dal diritto comune di ogni lavoratore a vivere della sua attività. Ma Paolo afferma: «Non abbiamo voluto servirci di questo diritto, bensì sopportiamo ogni cosa per non recare intralcio al vangelo di Cristo» (ICor). Ma c'è un ulteriore motivo più personale che Paolo adduce per questa sua scelta di annunciare gratuitamente l'evangelo, non solo a Corinto, ma fin dall'inizio dell'attività missionaria. Egli è stato chiamato ad annunciare il vangelo da quel Dio che è entrato decisamente nella sua vita cambiandola radicalmente. Non è perciò una scelta libera il suo impegno evangelico, ma una necessità come risposta all'iniziativa efficace e misericordiosa di Dio. Allora Paolo può scrivere ai cristiani di Corinto in questi termini: «Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; necessità mi spinge, e guai a me se non predico l'evangelo! Se lo facessi di mia iniziativa ne avrei ricompensa, ma facendolo senza di essa sono depositario di un mandato» (ICor17). Questa è anche la radice della totale libertà di Paolo, che non è condizionato da nulla e da nessuno. Ma proprio in forza di questa libertà egli può diventare il servo di tutti, per proporre all'interno delle condizioni sociali e culturali umane il vangelo. Questa è anche la sua maniera di partecipare alla salvezza promessa nell'evangelo: «Libero come ero da tutti, mi sono fatto servo di tutti, per guadagnare il maggior numero... E tutto faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro» (ICor 9,19.23). Questa scelta dell'annuncio libero e gratuito del vangelo come risposta all'iniziativa di Dio e in accordo con il contenuto stesso della "buona notizia", Paolo l'ha presa fin dall'inizio della sua attività missionaria e vi si tiene fermo come a un punto d'onore nonostante i malintesi che poteva suscitare nei suoi rapporti con le comunità (cf. 2Cor 11,7-10; Fil 4,11.15; lTs 2,6.9).

Nelle lettere della tradizione paolina la figura e il ruolo di Paolo evangelizzatore sono confermati e accentuati nei loro tratti ideali ed esemplari. Paolo è definito il *diàkonos* del vangelo, fatto risuonare ad ogni creatura che è sotto il cielo (Col 1,23); è l'apostolo autorevole del vangelo che si trova per questo in catene e che soffre per il vangelo (Ef 6,19-20; 2Tm 1,8). L'annuncio del vangelo sta alla base dell'esperienza cristiana e diventa anche il fondamento della speranza di salvezza (Ef 1,13; Col 1,5). Questo è chiamato perciò il "vangelo della salvezza" e nel vangelo viene comunicata la parola di verità. Il contenuto del vangelo è proposto con una formula tradizionale di tipo catechistico nella seconda lettera indirizzata a Timoteo: «Ricordati che Gesù Cristo della stirpe di Davide è risuscitato da morte secondo il mio vangelo» (2Tm 2,8; cf. Rm 1,2-4). Ma in questi scritti, che si richiamano alla figura autorevole di Paolo, il contenuto del vangelo tende a dilatarsi assumendo una

dimensione che coincide con il grande progetto salvifico di Dio. Nel vangelo si svela il "mistero" di Dio, promesso nelle Scritture, che per mezzo dell'attività missionaria viene annunciato a tutti i popoli. Il progetto salvifico, disvelato nell'evangelo, consiste nella partecipazione dei pagani all'eredità promessa al popolo storico di Dio. Paolo è stato costituito servitore di questo messaggio salvifico universale (Ef 3,6-7). Il Cristo infatti, mediante la sua morte in croce, ha eliminato il muro di separazione che divideva ebrei e pagani ed ha costituito nella sua umanità crocifissa il nucleo del popolo di Dio unificato. Riportando il frammento di una professione di fede cristologica, l'autore di Efesini presenta Gesù come l'evangelizzatore, sullo sfondo di un testo di Isaia: «Egli è venuto perciò ad annunciare [gr. *euénghellsato*] la pace a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini» (Ef 2,17; cf. Is 57,19; 52,7).

In conclusione, si può dire che tutta la vicenda cristiana ruota attorno al vangelo. Questo è quanto si ricava dall'intero epistolario paolino dominato dalla terminologia evangelica. Il vangelo di Dio o di Gesù Cristo, Figlio suo, definisce l'identità personale di Paolo e il suo ruolo, nonché il suo metodo missionario e pastorale, come anche quello dei suoi collaboratori itineranti o residenti nelle comunità cristiane. Il vangelo sta alla base dell'esperienza cristiana in quanto mediante il suo annuncio inizia il processo di fede che si prolunga nell'itinerario di formazione cristiana. Anche lo stile di vita della comunità cristiana e il fondamento della sua speranza sono radicati nel vangelo.

2. IL VANGELO NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI - Se è vero che Paolo è il grande evangelizzatore e tutta la sua attività missionaria e pastorale è al servizio del vangelo di Gesù Cristo o di Dio, non va trascurato il fatto che Luca ha dedicato un intero volume della sua opera alla missione della chiesa. Questa attenzione lucana all'opera di evangelizzazione risalta immediatamente nel confronto con il vocabolario evangelico. Dopo Paolo, Luca è l'autore che più adopera il verbo *euanghe uzesthai*. Dunque è indispensabile un esame dello scritto lucano per conoscere quelli che sono i protagonisti e i destinatari del processo di evangelizzazione, nonché il contenuto e il metodo dell'annuncio del vangelo nella prima chiesa.

a. *I protagonisti e i destinatari dell'evangelizzazione* - Luca presenta in una visione unitaria e dinamica il processo che va dall'origine e fondazione della chiesa fino alla sua espansione, secondo il programma tracciato da Gesù, con l'invio dei discepoli-testimoni da Gerusalemme fino agli estremi confini della terra mediante la forza dello Spirito (cf. At 1,8). Per riconoscere il ruolo dei protagonisti in quest'opera progettata e guidata da Gesù risorto, mediante il dono dello Spirito, basta prendere atto della presenza del termine *euanghélion* in due punti strategici dell'opera lucana: precisamente nel discorso di Pietro al concilio di Gerusalemme (At 15,7) e nel discorso di addio di Paolo ai presbiteri di Efeso convocati a Mileto (At 20,24). Il primo episodio rappresenta il vertice di un processo di evangelizzazione, in cui i pagani convertiti sono riconosciuti a pieno diritto come membri del popolo messianico. Pietro perciò si richiama alla sua esperienza paradigmatica di annuncio evangelico al pagano Cornelio: «Fratelli, voi sapete che già da molto tempo Dio mi ha scelto tra voi, perché per bocca mia i pagani ascoltassero il vangelo e venissero alla fede» (At 15,7). Paolo nel suo ultimo discorso prima della sua "passione", che inizierà a Gerusalemme, traccia un quadro sintetico della sua attività missionaria e pastorale proponendosi come modello dei pastori: «Ma non do alcun valore alla mia vita, purché io termini la mia corsa e il ministero, che ho ricevuto dal Signore Gesù, di rendere testimonianza al vangelo della grazia di Dio» (At 20,24). Paolo è il protagonista che per l'iniziativa efficace di Dio porta a compimento l'opera salvifica di Gesù annunciando il vangelo fino agli estremi confini della terra, cioè nella capitale dell'Impero, Roma. A sua volta Pietro, rappresentante dei dodici apostoli, che costituiscono il raccordo storico tra Gesù e la chiesa, è l'animatore della missione evangelizzante a Gerusalemme e nella Giudea (cf. At 5,42). La missione evangelizzatrice si dilata grazie all'opera di Paolo e dei suoi collaboratori. Paolo e Barnaba sono presentati come i protagonisti della prima

missione estra-palestinese che raggiunge le città della diaspora giudaica (At 13,1-14,28). Dopo il concilio di Gerusalemme, in cui Pietro con il consenso di Giacomo conferma la metodologia missionaria di Paolo, quest'ultimo insieme a Barnaba scende ad Antiochia e qui si trattiene «insegnando e annunciando con molti altri la parola del Signore» (At 15,35). La nuova campagna missionaria, che porta Paolo assieme a Sila e Timoteo verso le zone dell'Asia, ha una svolta decisiva a Troade, dove Paolo ha la visione di un macedone che lo supplica: «"Passa in Macedonia ed aiutaci". Subito dopo la visione nota l'autore degli Atti cercammo di partire per la Macedonia, certi che Dio ci aveva chiamati per annunciare loro il vangelo» (At 16,9-10).

Accanto a questi protagonisti di primo piano vi sono altre persone che diffondono la parola in modo spontaneo. Tra questi si distingue il gruppo dei cristiani di lingua greca costretti ad abbandonare la città di Gerusalemme in seguito alla persecuzione che si scatena dopo la morte violenta di Stefano: «Ma quelli che erano dispersi se ne andavano in giro predicando la parola del vangelo» (At 8,4). In questo gruppo di profughi missionari si distingue Filippo, che porta l'evangelo nella zona di Samaria con un notevole successo e prosegue poi lungo la costa mediterranea. Egli è conosciuto nella tradizione degli Atti come "l'evangelista" che accoglie nella sua casa di Cesarea la comunità cristiana locale ed è aiutato in questo compito di animatore dalle sue quattro figlie "profetesse" (At 21,8-9).

I destinatari dell'annuncio evangelico, secondo il percorso ricostruito da Luca e che corrisponde al programma delineato da Gesù risorto agli apostoli testimoni, raggiunge prima gli ebrei della Palestina, i samaritani e poi i pagani. La giustificazione teologica di questa suddivisione dei destinatari è data da Paolo, che nella città di Antiochia di Pisidia ha annunciato la parola del vangelo dapprima agli ebrei della diaspora. Ma siccome questi la respingono, allora Paolo dichiara: «Poiché voi la respingete e non vi ritenete degni della vita eterna, ecco, ci rivolgiamo ai pagani! Così infatti ci ha ordinato il Signore: "Ti ho posto a luce delle genti perché tu porti la salvezza fino alle estremità della terra"» (At 13,46-47; cf. 28,28). Il primo annuncio del vangelo ai pagani è stato fatto dal gruppo dei profughi cacciati da Gerusalemme, che hanno raggiunto le città della Fenicia e della Siria. L'episodio programmatico di Pietro, che annuncia l'evangelo a Cornelio, diventa il criterio per valutare e confermare la metodologia missionaria messa in atto da Paolo e Barnaba nel loro primo viaggio missionario.

b. *Contenuto e metodo dell'evangelizzazione* - L'annuncio fatto dai vari protagonisti della missione cristiana concorda essenzialmente, anche se le formule alle quali ricorre Luca variano secondo i contesti. I discepoli storici di Gesù a Gerusalemme apostoli insegnano e annunciano nel tempio e nelle case «Cristo Gesù» (At 5,42); Filippo all'eunuco, amministratore di Candace di Etiopia, partendo dalla Scrittura annuncia «la buona novella di Gesù» (At 8,35); i missionari-profughi che raggiungono Antiochia «annunciano il Signore Gesù non solo ai giudei, ma anche ai pagani». Accanto a queste formule tradizionali Luca ricorre ad espressioni più generiche come «la parola di Dio» (At 8,4) o «la parola del Signore» (At 15,35) o addirittura «il discorso sul regno di Dio» (At 8,12). Merita di essere rilevata la formula adoperata da Paolo nel discorso missionario ad Antiochia di Pisidia. Il contenuto cristiano del *kérygma è* introdotto nella sua parte conclusiva da questa formula: «E noi vi proponiamo la buona novella, la promessa fatta ai padri» (At 13,32).

In altri termini, secondo la prospettiva lucana c'è una continuità non solo tra Gesù storico, morto e risorto, e la chiesa, ma anche tra le promesse fatte ad Israele e il loro compimento in Gesù il Cristo e nella chiesa. Tale visione storico-salvifica del contenuto dell'evangelo appare evidente nella serie di discorsi missionari che Luca distribuisce nella sua opera di ricostruzione della nascita ed espansione della chiesa. Sia nei discorsi tenuti da Pietro a Gerusalemme (At 2,22-36.38-39; 3,12-26), sia in quello fatto nella casa di Cornelio a Cesarea (At 10,34-43), lo schema dell'annuncio o predica cristiana

i

segue un canovaccio stereotipo: l'annuncio riguarda Gesù, uomo accreditato da Dio con segni e prodigi, che ha compiuto la sua missione storica in Palestina, dalla Galilea alla Giudea, che gli uomini hanno ucciso, ma che Dio ha resuscitato; a lui rendono testimonianza i profeti della prima alleanza; così nella vicenda di Gesù arriva a compimento la storia di salvezza promessa ai padri; qui si innesta l'appello finale alla conversione. Lo stesso sviluppo schematico si ritrova nei discorsi di Paolo, rivolti ai giudei della diaspora. In altri termini, c'è una continuità nell'annuncio dell'evangelo. La stessa parola, anche se proposta da diversi protagonisti ai destinatari ebrei o pagani, risuona con accenti sostanzialmente concordi. Al primo annuncio, che suscita la conversione degli uditori e l'accoglienza di fede, dando avvio all'esperienza di comunità, segue la catechesi di interiorizzazione e sostegno, a cui si affianca l'opera di animazione e conforto. Questo vale per la chiesa di Gerusalemme (At 2,42), come per la giovane chiesa di Antiochia (11,26) e per quelle fondate da Paolo nell'ambiente estra-palestinese (At 14,21-22; 18,23).

3. IL VANGELO NEGLI SCRITTI APOSTOLICI - Al di fuori delle lettere di Paolo e degli Atti degli Apostoli la terminologia evangelica si attenua fino quasi a scomparire. Le poche ricorrenze del lessico evangelico si trovano negli scritti che stanno ancora sotto l'influsso paolino. Questo vale per la lettera agli Ebrei e la prima lettera di Pietro. Lo scritto inviato ai cristiani che sono in crisi di perseveranza, tentati di nostalgie ritualistiche e precettistiche lettera agli Ebrei propone una lettura attualizzante del Salmo 95,7-11, stabilendo un confronto tra la generazione degli ebrei dell'esodo e la comunità cristiana. C'è affinità di situazione: come gli ebrei si sono trovati alle frontiere della terra promessa, compimento dell'esodo, così i cristiani, che hanno ricevuto il primo annuncio dell'evangelo, sono giunti ad una svolta decisiva della storia di salvezza. Riferendosi a questa duplice situazione l'autore mostra da una parte la continuità e dall'altra la discontinuità nel superamento profetico intervenuto con Gesù Cristo, che è entrato nel "riposo" definitivo di Dio:
«Infatti anche noi abbiamo udito il lieto annuncio come costoro» (Eb 4,2). Ma non basta aver ascoltato il vangelo perché questo sia salvifico, si deve accoglierlo con fede attiva e perseverante: «Poiché dunque rimane stabilito che alcuni vi entreranno e i primi a riceverne il lieto annuncio non entrarono per la loro disobbedienza, Dio fissa nuovamente un giorno» (Eb 4,6). Da qui deriva l'urgenza di accogliere la parola di Dio e di aderirvi con fedeltà e costanza; quella parola è stata proposta dall'annuncio storico di Gesù, il Signore, e poi da quelli che l'ascoltarono, e confermata dalla testimonianza di segni e prodigi (Eb 2,1-4). Questa ricostruzione del processo di evangelizzazione ricorda le tappe richiamate nel prologo del Vangelo di Luca (Lc 1,1-4). All'inizio dell'esperienza cristiana sta l'annuncio del vangelo o parola di Dio, fatto dai mediatori storici che mettono in contatto con la sua fonte, Gesù Signore, il rivelatore definitivo in quanto Figlio (Eb 1,1).

In questa prospettiva si colloca anche la prima lettera di Pietro che incoraggia i cristiani perseguitati richiamando ad essi il loro statuto di credenti. Il processo salvifico, inaugurato dall'annuncio del vangelo, ha le sue radici nella storia della prima alleanza, perché i profeti hanno testimoniato, sotto l'impulso dello Spirito, riguardo alle sofferenze del Cristo, alle quali doveva seguire la gloria. «Fu loro rivelato che non rendevano servizio a se stessi, bensì a voi in tutto questo che ora vi è annunciato da coloro che vi hanno evangelizzato in forza dello Spirito inviato dal cielo» (lPt 1,12). Questo annuncio evangelico, che sta alla base del processo di salvezza come condivisione del destino di Gesù, il messia crocifisso ma esaltato da Dio, prende avvio dall'adesione di fede e dall'esperienza battesimale. Un accenno a questo inizio e momento fondante lo fa l'autore della lettera per ricordare l'impegno all'amore fraterno nella comunità: «Voi avete purificato la vostra anima obbedendo alla verità, che vi porta ad un amore fraterno senza ipocrisia, dato che siete stati rigenerati non in forza di un seme mortale, ma in forza di Dio immortale che vive e rimane in voi in virtù della parola. E questa è la parola che vi è stata annunciata con il vangelo» (lPt 1,22).

L'esperienza cristiana dunque è definita come adesione alla parola di Dio, efficace per la vita eterna, che modifica radicalmente la condizione dei credenti, mentre gli empi, smascherati dal giudizio finale di Dio, sono «quelli che hanno disobbedito al vangelo» (lPt 4,17). In questi pochi accenni della lettera di Pietro è presente l'intero arco del processo di evangelizzazione, dalle sue radici profetiche dell'AT fino al suo compimento finale.

Il testo profetico dell'Apocalisse, che si colloca nella tradizione giovannea, è molto sobrio nel ricorso alla terminologia evangelica, come è stato rilevato più sopra. La preferenza di questo testo, come degli altri della scuola giovannea, è per la *martyria* e il *lògos*. Il vangelo, nelle rare ricorrenze dell'Apocalisse, coincide con il messaggio di Dio, in quanto è un annuncio salvifico decisivo per la storia nella quale si sviluppa il conflitto tra le potenze del male e la signoria di Dio. Questo vangelo è portato dagli inviati di Dio per sostenere la perseveranza dei credenti. Infatti il vangelo appare nella visione dell'angelo che, con tratti divini, annuncia il giudizio di Dio come compimento del "mistero di Dio", preannunciato ai profeti suoi servi (Ap 10,7). Sullo sfondo di questa visione storico-salvifica si parla del "vangelo eterno", cioè del messaggio di Dio che attua la salvezza definitiva: «Poi vidi un altro angelo, che volando nel mezzo del cielo recava un vangelo eterno per annunciarlo agli abitanti della terra, ad ogni nazione, tribù, lingua e popolo» (Ap 14,6). È la proclamazione del giudizio universale di Dio che entra nella storia umana come forza decisiva di salvezza.

CONCLUSIONI — Gli autori degli scritti, che formano il canone cristiano, hanno mutuato dal lessico greco il termine "evangelo", per trascrivere la "buona notizia" che ha cambiato in modo unico e decisivo le sorti della storia umana: «Gesù Cristo, il crocifisso risuscitato da Dio, ha vinto la morte ed ha estirpato le radici del peccato». Quello che era l'evangelo per il mondo greco-ellenistico, la vittoria militare o i fasti della carriera imperiale, è ora la proclamazione del gioioso evento di Cristo Gesù, fonte di pace e di salvezza per tutti gli uomini. Questa è la sostanza dell'annuncio che proclamano i missionari cristiani percorrendo le città dell'impero. Sulla base di questa "buona notizia", accolta con fede, nasce l'esperienza cristiana nella forma di piccoli gruppi che si riuniscono per ascoltare la buona notizia, fonte del loro impegno spirituale e radice della loro nuova speranza. Ma i missionari cristiani e poi gli autori dei vangeli hanno potuto presentare e designare l'evento di Gesù Cristo, Signore e salvatore universale, come "vangelo", perché egli per primo si è proposto come il messaggero del "lieto annuncio" in Palestina, dando la buona notizia del regno di Dio ai poveri, portando così a compimento la grande speranza biblica della salvezza, promessa di Dio per gli ultimi tempi.

VERGINITÀ

La verginità (castità, celibato, continenza) evoca una realtà sempre meno compresa dalla società. L'incomprensione trova uno dei fattori, tra vari altri, nell'improprietà del linguaggio, cioè nell'insufficienza assoluta d'un lessico corrente e laico per esaurire le profondità di un dato religioso.

Preferiamo parlare di verginità, nonostante le sue risonanze eminentemente femminili. L'uso di "castità" (anche se "perfetta") deprimerebbe lo stato matrimoniale e dimenticherebbe che anche quest'ultimo è tenuto alla legge di castità. "Continenza", invece, in quanto astensione da ogni attività sessuale e semplice rinuncia, sa troppo di negatività; "celibato", infine, resta nel vago, poiché non esprime di per sé che una condizione sociale, senza alcuna componente religiosa. È proprio questa eminenza religiosa che consente di ampliare il nostro lemma, verginità, anche ai vedovi e alle vedove, agli sterili, ai sessualmente impotenti (eunuchi), nonché agli sposati.

Anche il lessico biblico, d'altra parte, è alquanto precario nei suoi significati, legati principalmente alle voci greche *parthénos, agamos, enkratès* (e *nymphè, àphthora, neànis,* ecc.), nonché alle soggiacenti ideologie ebraiche. Noi faremo

ricorso indifferente ai vari termini, attenti più al loro uso e ai contesti in ordine a cogliere il messaggio teologico, trascurando invece le presenze d'indole ellenistica testimoniate nei vari ambiti culturali delle differenti religioni antiche. Così anche trascureremo per quanto possibile tutto ciò che si riferisce al santo matrimonio: benché sia fondamentale per definire il contenuto della nostra trattazione, esso gode d'un lemma a parte.

I - LA PREPARAZIONE DELL'AT — Formuliamo l'AT come "preparazione" ai dati del NT: qui soltanto si avrà chiaramente una dottrina positiva circa la verginità.

1. ASPETTO NEGATIVO - Nell'AT non solo non troviamo un insegnamento rilevante sulla verginità, ma essa non vi gode nemmeno di stima particolare. Meglio: la verginità è assai stimata prima del matrimonio (Dt 22,13-21: «i segni della verginità») e talora è condizione per alcuni tipi di matrimonio (Lv 21,13ss: il sommo sacerdote), ma in se stessa e come stato permanente è considerata un disonore, una specie di castigo divino, alla stregua della sterilità, dell'evirazione e dell'impotenza coniugale in genere.

La donna è fondamentalmente orientata alla procreazione: il suo valore consiste essenzialmente nell'essere madre. Tanto che talvolta, per metonimia, è chiamata semplicemente *raham,* grembo o ventre materno (Gdc 5,30). La verginità era dunque funzionale al futuro matrimonio ed è in questa linea, globalmente detto, che si muove tutto l'AT.

Ciò si comprende facilmente ricordando il precetto di Gen e la sua lunga storia e applicazione in Israele: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela» (Gen). Ancora nei tempi più recenti numerosi sono i testi rabbinici che, come questo, affermano che «un uomo non sposato non è veramente un uomo» (*Jebamót* 63a) e il rinvio al testo di Gen è frequentissimo. Si ricordi anche che il lessico ebraico ignora un termine che indichi "celibato". A conferma e come dimostrazione *e contrario,* particolarmente sottolineato ed esaltato vi è lo stato matrimoniale, la prole, la discendenza numerosa: per es. si vedano Lv 26,3.9; Dt 28,4 e specialmente il Sal 128 (salmo d'ascesa a Gerusalemme).

Ma l'indicazione più netta circa il non-valore intrinseco della verginità, anzi della sua negatività, si legge nelle parole poste in bocca alla figlia di Iefte che ha appreso il crudele voto del padre: «Concedimi due mesi perché io me ne vada con le mie compagne su per i monti a piangere la mia verginità» (Gdc 11,37). Motivo del pianto non è la giovane vita che verrà stroncata, ma la condizione di verginità nella quale ella dovrà morire, senza lasciare alcuna prole. Benché tutta la narrazione del voto di Iefte (Gdc ll,30s.34-40) vada attribuita ad una eziologia cultuale e quindi sia unita al racconto solo arbitrariamente, tuttavia la verginità vi si manifesta come disonore e negatività, motivo di commiserazione e di disprezzo.

Concezione del tutto analoga e a livello collettivo si legge là dove i profeti chiamano il popolo "la vergine Israele" indicandone la condizione di miseria e oppressione: è la "vergine" che muore senza lasciare prole dopo di sé, condannata alla sparizione. Si vedano, per es., Am 5,ls; Gl 1,8; Lam 1,15; 2,13, ecc., letti nei loro contesti. Similmente quando con lo stesso appellativo si pone in evidenza lo stato di oppressione territoriale, la violazione dell'indipendenza e della prosperità (anche per Israele): cf. Is 23,12; 32,23; Ger 14,17; ecc.

E in questa luce generale che si comprendono le valutazioni negative e le pesanti descrizioni riguardanti quella forma particolare di verginità che è la sterilità. Anch'essa è normalmente un male, un disonore, una vergogna (in linea, d'altra parte, con tutto l'antico Oriente): per es. Gen 15,2s (Abramo); 16,4s (Sara); 30,1 (Rachele) e v. 2 (risposta di Giacobbe); Dio solo apre il grembo della sterile (cf. Gen 25,21; 29,31; 30,22) poiché è lui che, punendo, lo ha chiuso (Gen 30,23; ISam l,5ss; Ger 22,30; Os 9,11.14; cf. Le 1,25). Ugualmente per quanto attiene lo stato di vedovanza, visto di per sé come caso tipico di sventura (IRe 17,12; 2Re 4,1; Is 47,9; Bar 4,12-16) e di debolezza (Is 10,2; cf. Mt 12,40

par.), tanto da meritare particolare attenzione dalla legge (Es 22,20-30; Dt 14,28s; 24,17-22) e da parte di Dio stesso (Dt 10,17s; 27,19; Is 1,17; Sal 68,6; 10,2) che ne ascolta il grido (Sir 35,14s) e se ne fa vindice e difensore (Sai 96,6-10; Pr 15,25; MI 3,5), così come l'autentico "pio" (Dt 26,12s; Gb 31,16; cf. Gc 1,27). Nello stesso contesto di sventura, disgrazia (e maledizione) si spiegano anche le norme che regolano gli eunuchi, quando si vieta loro di offrire sacrifici (Lv 21,10), ridotti così alla condizione di bastardi (Dt 23,3ss), anzi esclusi dal popolo (Dt 23,2; mentre nel mondo pagano antico si onorava lo "iereus eunuchos").

Queste linee apertamente negative non esauriscono ciò che l'AT ci trasmette sulla verginità (o celibato) e sulla sterilità, vedovanza e impotenza. Già nell'AT si aprivano alcuni spiragli che da penombra si sarebbero trasformati in luce e da modesti semi sarebbero pervenuti a copiosi frutti nei tempi del NT.

2. MOTIVI POSITIVI E PREPARATORI - Li comprendiamo alla luce del NT, Riguardano ovviamente non la sola verginità in senso stretto, ma anche quelle forme di vita celibataria cui si è accennato.

Continenza sessuale e culto - È una prima indicazione che annette un certo valore positivo alla verginità o celibato. Non si tratta che d'una continenza sessuale temporanea; il che tuttavia non va trascurato, dal momento che è interpretata come separazione dal profano o comune, concretamente come una presenza di "santità".

Un primo caso lo si ha nella partecipazione a un pasto sacro: ciò vale almeno per il tempo di Davide (dato il silenzio di Lv 22,7-16, non sembra che la norma valesse in seguito). ISam 21,5 pone la condizione che «i giovani si siano astenuti almeno dalla donna» prima che Achimelech, sacerdote a Nob, conceda del "pane sacro" o "santo" (ebr. *qodes),* "non profano" o "comune" *(hol),* a Davide e ai suoi. La risposta di Davide è istruttiva: «Certo, le donne ci sono state interdette e le cose dei giovani sono 'sante' *[qodes];* è un viaggio 'profano' *[hol],* ma veramente oggi essi sono 'santi' *[jiqdas]* nei loro corpi» (v. 6). Solo allora Achimelech dà il "santo" (*qodes,* sottinteso 'pane': v. 7).

Del tutto analogo è il senso della continenza temporanea osservata durante la spedizione militare d'una guerra: cf. il caso d'Uria in 2Sam 13. Per Israele le guerre sono sante, come santa è la terra e sacro è il popolo (*passim*). Esse rassomigliano per così dire a qualcosa di liturgico, cioè cultuale e sacro. Infatti, prima e più che del popolo, esse sono le "battaglie" o "le guerre del Signore" (ISam 18,17; 25,28; cf. Nm 21,14: «libro delle guerre del Signore»). Dio era presente nell'accampamento (cf. Gdc 4,14; 2Sam 5,24) e questo poteva dirsi "santo" (Dt 15; *qadòS,* v. 15), trasformato come in santuario dall'arca (Nm 10,35s; ISam 4). Gli stessi soldati potevano chiamarsi "i santi di Dio" o "suoi consacrati" (Is 13,3; Ger 22,7; 51,27s).

Nella stessa linea di continenza temporanea è il terzo caso, in Es 19,14s: prima di ratificare l'alleanza e di promulgare la legge, «Mosè santificò *[jeqaddes]* il popolo» e comandò: «Siate pronti per il terzo giorno: non avvicinatevi a donna». Di solito, nei tre casi si individua soltanto una specie di purità rituale, cioè "astensione da". Ci sembra che l'interpretazione sia riduttiva e insufficiente. Più che sola purità rituale, qui si è in una linea di consacrazione, santificazione. La continenza temporanea, cioè, viene considerata come una specie di santificazione, preparazione attiva all'atto cultuale che si sta per compiere o a cui si partecipa, ampliamento di quella sfera del divino che si considera sempre presente nel culto e in ciò che lo concerne.

In realtà, mai il rapporto matrimoniale in se stesso viene considerato dalla Bibbia come un atto d'impurità; le impurità sessuali che essa conosce non sono mai connesse di per sé con il matrimonio in quanto tale. L'argomento, comunque, che ci pare decisivo è il lessico impiegato nei passi citati. Non vi si parla di "puro" o "non contaminato" *(tahdr),* bensì di "santo" (*qadòs*), il cui contrario non è "impuro" o "contaminato" *(fame),* bensì "profano" *(hol).* Né le due nozioni di purità e santità sono sovrapponibili; al contrario, da un punto di vista biblico, esse restano del tutto distinte. Purità, infatti, non è che qualità negativa:

dice soltanto assenza di macchia o contaminazione. Di conseguenza, è l'impurità che biblicamente è qualità positiva, cioè pone qualcosa nell'oggetto cui si riferisce e che appunto diventa così "contaminato". "Santità", al contrario, è qualità completamente positiva, anzi divinamente tale: nella persona o cosa "santificata", infatti, essa immette quel certo potere o certa radiazione mistica che contraddistingue il divino (Dio è "santo" per definizione!) e lo separa da ogni altro soggetto o oggetto che, appunto perché tale, è comune e profano (ebr. *hol*; *qadòs* deriva da radice che significa "separare").

Essere santificato, dunque, è partecipare in qualche modo alla sfera del divino. La continenza temporanea vi si inserisce; il suo rapporto al culto ne sottolinea tutta la dignità. Essa partecipa, per così dire, alla dignità del culto stesso, almeno in quanto lo precede, lo prepara, in qualche modo ne condiziona la partecipazione. La presenza peculiare di Dio "santo" nel culto esige, almeno nei tre casi ricordati, che la continenza lo preceda, anzi che essa, in qualche modo, lo renda già presente prima. Infatti, essa rende l'uomo *qadòs,* cioè partecipe del divino, già prima del culto. Col sottrarsi a ciò che è comune o profano (cioè *hol)* l'uomo è in certo modo già sede di divina presenza, significata dal termine *qadòs,* che è appunto l'opposto di *hol.*

Conferma eloquente si ha in Gl 2,16. 11 profeta invita «lo sposo» a «uscire dalla sua camera» nuziale «e la sposa dal suo talamo». Non è un richiamo alla mortificazione o a purità rituali, bensì ad entrare in una "santificazione": «Santificate un'assemblea» si dice all'inizio del versetto (come in 1,14 e 2,15 si era esortato: «Santificate un digiuno»); cioè, tradotto liberamente, «celebrate una riunione sacra» in cui venga supplicato Dio per la sovrastante calamità nazionale. La comune vita quotidiana va lasciata o interrotta, per elevarsi ad un incontro "sacrale" con Dio o essere alla sua presenza nel culto: in quanto lo prepara e, per così dire, lo anticipa, quest'incontro è già espresso dalla continenza temporanea.

Nella stessa direzione va la prescrizione per l'ordinazione sacerdotale di Aronne e dei suoi figli, nella quale, benché non nominata espressamente, è certamente inclusa la continenza sessuale temporanea: Lv 8, 33.35 (e anche v. 30). In tempi già di NT, negli scritti rabbinici leggiamo che, secondo tutta una scuola, nel sabato i rapporti coniugali erano interdetti: in quanto riservato a Dio e da Dio e quindi tempo "sacro", inoltre con la peculiare presenza di Dio (suo spirito) nella propria casa, il sabato non poteva essere considerato come gli altri, cioè giorno in cui fosse lecito attendere alla procreazione, comando sì divino, ma di ordine comune, per tutti i giorni e, in questo senso, attività profana (*Kettìbót* 65b, *Talmud* babilonese). Tanto più che il sabato anticipava ritualmente il riposo eterno e durante tale riposo (escatologia collegata strettamente anche al giorno del messia, ugualmente reso presente dal sabato) non si sarebbe «né generato né procreato». Analogamente per Mosè: per sottolineare la "santità" della sua missione e la costante presenza di Dio con lui, si insegnava che dopo la visione del roveto non aveva più avuto rapporti coniugali. Ora, cioè, egli era totalmente e per sempre "consacrato" all'unico scopo della sua vita, quello affidatogli da Dio.

Anche tra gli abitanti di Qumran [Giudaismo II, 8 d] si manifesta nettamente un valore positivo e cultuale del celibato. Essi hanno coscienza che nei tempi escatologici e in preparazione alle "sante battaglie" contro i figli delle tenebre ciò che conta non è la procreazione (e per questo si astengono del tutto o in parte vi si parla infatti di donne e di figli dal matrimonio), bensì la gloria o "signoria" (*sekinah*) di Dio, nella quale appunto non ha posto altra attività che non sia "santa", cioè relativa a lui solo e quindi "separata" da quelle comuni di ogni altro mortale e di ogni altro momento non espressamente "santi".

Sterilità, vedovanza e impotenza - Rispetto a quanto detto sopra [1,1], si registra qui un'inversione di tendenza. Essa apre sul futuro, sugli sviluppi che, come per altre linee, si colgono soltanto nel NT.

Indicazione di rilievo è l'accento sulla sterilità vista come condizione per sottolineare l'intervento di Dio che concede la fecondità. Ogni vita è dono di Dio, ma qui colui che nascerà diventa dono peculiare dell'Altissimo con valore e

funzioni particolari nello svolgimento della storia di salvezza. Si vedano i casi di Sara, Rebecca, Lia, Rachele, Anna e, nel NT, di Elisabetta (cf. anche Rm 4, 18-24).

Valore positivo alla sterilità è attribuito dall'AT in epoca tarda, quando, contrariamente al precetto di Gen, proclama «beata la sterile non contaminata, che non ha conosciuto unione nel peccato» (Sap). Il valore è desunto dal rapporto a Dio: infatti «è meglio restare senza figli e avere la virtù» perché «c'è immortalità nel suo ricordo» (4,1).

Lo stesso vale per l'eunuco. In parallelo alla sterile, anch'egli ora è dichiarato «beato» se «non ha operato misfatti con le mani e non ha rivolto pensieri malvagi contro il Signore»; anzi «per la fedeltà» gli sarà «data una grazia speciale e una sorte graditissima nel tempio del Signore» (Sap 3,14). Prevale dunque la valutazione fondata sullo spirituale. Al ritorno dall'esilio babilonese, il profeta aveva già proclamato e motivato in chiave del tutto spirituale e universalistica tale beatitudine per gli eunuchi, una volta estromessi dal popolo (cf. Is 56,3ss). Il rapporto determinante è quello con Dio ("migliore"), rapporto che assicura presenza e attenzione individuale "nella mia casa", diritto di presenza in mezzo al popolo "entro le mie mura", permanenza addirittura "sempiterna".

Per quanto attiene lo stato di vedovanza, è significativa la narrazione di Giuditta. Ella conduce una vita da "consacrata": è separata dagli altri (Gdt 8,5: la tenda sul terrazzo), porta l'abito particolare del lutto (v. 6; 16,7), si dedica al digiuno (8,6), alla penitenza, alla preghiera (c. 9). Tutto vi indica una situazione cultuale. La stessa sua forza finale (da Dio) contrasta con la sua debolezza naturale (di vedova). La continenza (8,8) vi si fonde per celebrare una condizione spirituale che prelude alla valorizzazione dello stato di vedovanza quale si ha nel NT. Alle soglie, intanto, dello stesso NT, le farà riscontro e netta eco la figura di Anna, la "profetessa figlia di Fanuele" di Lc 2,37. Per ambedue Io stato vedovile presenta le note d'una vita consacrata, cultuale, in cui la celebrazione di Dio è interiorizzata e insieme reclama gesti e osservanze varie: tra queste, lo stato di continenza si colloca in maniera del tutto integrativa, sino forse a sembrarne specie per chi vede con ottica di NT il necessario presupposto e logico coronamento.

Segno profetico - Innanzitutto il caso di "Geremia. È unico nell'AT. Come segno profetico in Israele, segno di abbattimento e di sventura o distruzione (analogamente al ricordato caso della figlia di Iefte), Dio gli comanda di restare celibe: «Non prenderti moglie, non avere figli né figlie in questo luogo» (Ger). Il popolo non ha più rapporto con Dio, non produce frutti; sta per essere abbandonato; la fine è imminente. Avere figli e assicurare la discendenza è cosa d'altri tempi, ora è superflua, anzi dannosa. Il comando di crescere e moltiplicarsi (Gen 1,28) fu rivolto all'uomo in pace con Dio; ora, lontano e ribelle al proprio Dio, l'uomo non può sopravvivere. Il comando, perciò, s'inverte: «Non prendere moglie». La ribellione a Dio distrugge l'uomo e le cose, il tempio stesso; anche la terra e il popolo saranno oppressi (dominio straniero e schiavitù). Sembra tornato il caos dei primordi (Gen 4,23-31; 15,2ss). La stessa gloria di Dio lascia la sua abitazione e abbandona la Giudea: (Ez 8,1-11.15). Quando Israele partirà per l'esilio, Rachele lo accompagnerà con il lamento funebre, come per un defunto (Ger 31,15). E la sua reviviscenza non sarà che opera divina, d'una nuova creazione mediante lo "spirito del Signore" (Ez 37,1-14), nel contesto d'un nuovo patto spirituale e interiore (Ger 31,31ss e Ez 36,26ss; Alleanza).

11 dramma è vissuto nell'esperienza personale del profeta, prima che s'abbatta su quella del popolo: egli è cacciato dal tempio (Ger 36,5), dal proprio villaggio (12,6; 11,19-23), dal suo popolo (20,2; 36,26). La desolazione del paese vive già prima nella solitudine del profeta (15,17): «Eccomi a far cessare da questo luogo, sotto i vostri occhi e nei vostri giorni, la voce di giubilo e la voce di letizia, la voce dello sposo e la voce della sposa» (16,9). La brocca spezzata è segno di rovina e di massacro vicini (19,1-13). Altrettanto la vita del

i

profeta: nella solitudine del suo celibato si anticipa il regno della morte; si precorre, per così dire, la fine dello stato attuale delle cose. Iddio sta per fare cose nuove, superando il precedente ordine: non più secondo la carne si perpetuerà l'esistenza con Dio, ma mediante lo spirito, in un nuovo ordinamento o nuovo patto. In questo, lo stato verginale è testimonianza di vita con Dio e nello spirito, al di fuori d'ogni parametro terreno.

Analogo valore di segno profetico ha l'appellativo "vergine Israele" rivolto al popolo in quanto fedele, o infedele, all'alleanza (cf. Ger 18,13). Nel contesto generale del rapporto sponsale tra Dio e il popolo, l'appellativo evoca l'integrità della fede, l'amore generoso e totale e la donazione senza riserve al proprio Dio. La "vergine Israele" sarà completamente di Dio, la sua "sposa" per sempre, quando egli avrà stabilito un'"alleanza nuova ed eterna", nel sangue del suo stesso Figlio (cf. Le 22,20). Allora, «come un giovane sposa una vergine» (Is), Dio sarà totalmente e definitivamente lo sposo e l'amato del suo popolo.

II - NEL NT — Alle linee appena individuate nell'AT, corrispondono nel NT indicazioni nette e precise. Segnando l'inizio dei nuovi tempi e determinandoli, il Verbo incarnato ha indicato la verginità come risposta alla presenza del regno di Dio sulla terra. Come al matrimonio spetta significare il mistero delle nozze tra il Cristo e la chiesa (Ef 5,31s), così alla verginità spetta rilevare la presenza attuale dello sposo, il vero sposo, già qui sulla terra e sino alla fine. Da allora si ripercuote il grido della parabola nel buio della notte che tuttora incombe: «Ecco lo sposo, andategli incontro!» (Mt 25,6), e Gesù viene, preceduto dall'amico dello sposo (Gv 3,29), alla sua comunità che, "vergine casta" (2Cor 11,2), lo attende nel digiuno (Me 2,20) e nella preghiera (ICor 11,26). Nel NT, dunque, la verginità testimonia la nuova realtà («Non si prende né moglie né marito»: Mt 22,30), la realtà escatologica (santi «e di corpo e di spirito» ICor 7,34) già pervenuta e permanente sulla terra.

NELL'INSEGNAMENTO DI GESÙ - Collochiamo qui un'indicazione che la critica letteraria più attenta ed esigente fa risalire all'insegnamento terreno del Maestro. Si potrebbe titolare: «Eunuchi a motivo del regno», con ovvio riferimento a Mt 19,12). Gesù risponde alla perplessità dei discepoli (v. 10) di fronte alle esigenze da lui espresse circa il matrimonio (v. 9). Non solo non li contraddice, ma condivide la loro riflessione (v. 11) e spiega: «Vi sono infatti eunuchi che nacquero così dal grembo della madre e vi sono eunuchi che furono resi tali dagli uomini e vi sono eunuchi che si resero tali da sé per il regno dei cieli». E, richiamandosi alla premessa del v. 11, conclude: «Chi può comprendere, comprenda» (v. 12).

Il *lóghion* manca nei parr. di Mc e Lc: l'analisi dimostra che sono costoro ad ometterlo, non Mt ad aggiungerlo. Può darsi che Lc 14,26 e 18,29 di cui diremo lo testimoni trasformato. Data l'attuale collocazione del v. 12 (a conclusione dell'insegnamento sul matrimonio), più d'uno ha ritenuto non dovervisi vedere che una proibizione di seconde nozze, vivente coniuge. In realtà, il contesto attuale non vieta di supporre che all'inizio il *lóghion* fosse autonomo e di interpretarlo quindi in chiave più ampia. Sembra infatti di percepirvi gli accenti d'una polemica contro Gesù: egli non era sposato; era facile, perciò, accusarlo di essere "eunuco". Il v. 12, quindi, dà la chiave di lettura della verginità di Gesù: oltre alle altre serie di "eunuchi", serie terrene e materiali, ve n'è una terza, quella "a motivo del regno". Come quella di Gesù, questa è anche di «coloro che possono comprendere» (v. lls), cioè rinunciano liberamente e come lui all'uso della propria sessualità.

La connessione necessaria e determinante è dunque con "il regno dei cieli", espressione che nei sinottici contiene, per così dire, e riassume tutti i beni salvifici legati all'escatologia, ai tempi futuri e attesi col messia. Venuto Gesù-messia, il regno è presente (Mt 12,28; cf. Le 17,21). Nello stesso tempo, esso è anche futuro, secondo una crescita descritta talora con parabole (Mc 4 e parr.), ed è destinato a manifestarsi alla fine con il ritorno glorioso dello stesso messia. Una fine che non introdurrà qualcosa di totalmente nuovo, bensì il compimento (sia pure inaudito e sorprendente) di ciò che è già anticipato e

presente.

La verginità “a motivo del regno”, dunque, è con altri “segni” di cui si parla nel vangelo (specie segni mediante i miracoli) e nella vita della chiesa (sacramenti e culto in genere, testimonianza e annuncio, ecc.) un “segno” presente del regno futuro, anticipato così e reso in qualche modo visibile, mentre ne prepara ora e qui la futura manifestazione gloriosa. Essa storicizza nell’uomo e nella donna vergini ciò che sarà la condizione a venire dell’uomo: «Non prenderanno moglie né marito» (Mt 22,30). Essi non sono degli asessuati né degli impotenti, ma vivono nella consapevolezza («A coloro ai quali è dato»; «Chi può comprendere comprenda»: 19,1 ls) che la verginità è lo stato che meglio esprime la natura stessa del regno: «Nella risurrezione si è come gli angeli di Dio in cielo» (22,30).

Alla verginità, dunque, spetta un valore in sé e per sé. Essa anticipa, per così dire, la liberazione del corpo terreno per vivere, ancorché sulla terra, come se si fosse già nella gloria; per questo si dice: “nella risurrezione”. Là dove è la risurrezione, non si muore; non c’è da riparare con la riproduzione ai danni prodotti dalla morte, conseguenza del peccato. Quella carne, che pure è terrena, è chiamata a vivere fin d’ora senza le “terrenità” che le sono proprie.

Per questo significato di vita celeste, essa è collegata anche in Mt 19 con quello stato di spoliazione che è altrimenti affermato sia nei vangeli sia nel resto del NT. Quanto al presente c. 19, vedi la spoliazione da se stessi, da ogni forma di arroganza e di personalismo (vv. 13-15) e dai beni terreni (w. 16-26). Nell’attuale redazione matteana, dunque, la verginità, la sottomissione (obbedienza) e la povertà caratterizzano gli abitanti del regno e il regno stesso, ove Dio è tutto per ciascuno e, solo, completa tutti. E il regno dei “poveri” biblicamente parlando, della grazia e della bontà di Dio (cf. la parabola di Mt 20,1-15, che segue subito dopo). La verginità abbracciata “a motivo del regno” lo anticipa e inaugura nella propria carne, cui non si riconosce altro compito di fecondità che nello Spirito; lo profetizza com’era accaduto nell’esistenza di Geremia, annuncio di nuova creazione proclamandolo con la propria vita d’incontro e di presenza del solo Spirito; e lo manifesta fecondo come avvenne nella vita di Gesù e di Maria.

NELL’INTERPRETAZIONE DI LUCA - È un altro strato: altrettanto autorevole quanto il precedente, meglio esprime la vita stessa della comunità cristiana e l’attualizzazione delle parole del Signore, per di più in ambiente pagano.

Una rinuncia autentica: Lc 14,26 e 18,29b - Ambedue i testi parlano d’una rinuncia necessaria per la sequela: in entrambi i casi il confronto con la situazione sinottica e l’esame del testo e contesto fanno concludere che l’insegnamento circa la verginità costituisce un’aggiunta lucana a un *lóghion,* o più, del Signore. Rispetto al simile Mt 10,37, Lc 14,26 conserva meglio il suono primigenio dell’unico *lóghion,* ma ne ha modificato (attualizzandolo) il senso: il detto di sapore escatologico è divenuto così un invito pressante per una rinuncia totale (cf. v. 33). Quanto a Lc 18,29b (*lóghion* unico con Mt 19,29 e Mc 10,29), l’inserzione lucana circa la verginità è ancora più evidente e indiscussa. Per ambedue, la rinuncia al matrimonio fa parte delle condizioni per la sequela: tra ciò che è da «lasciare per il Regno di Dio», Luca ha inserito anche la “moglie”, che anzi, con fraseologia semitica, è addirittura da “odiare”, secondo 14,26.

“Lasciare” qui equivale a “rinunciare” o “non avere”, e non soltanto ad “abbandonare”, cioè separazione dalla moglie e dai figli. Sarebbe altrimenti contrario a tutto l’insegnamento dell’AT e del NT, oltreché dei rabbini. Per Lc, “lasciare” di 14,26 equivale semplicemente a non sposare, restare vergini o celibi, ed anche in questo caso “per il regno di Dio”, come era già nel *lóghion* sugli eunuchi di cui in Mt 19,12, *lóghion* che Le non avrebbe potuto riprodurre. Il che, infine, illumina anche il senso di quell’odiare del v. 26: non la moglie in quanto tale, ma la vita coniugale, cui non accedere, cioè da rifiutare, scegliendo invece la verginità (notare anche un possibile rapporto del v. 26 con il precedente v. 20: meglio, dunque, non “prendere moglie”, altrimenti “non si può venire” al grande banchetto).

i

Una rinuncia gravosa e quotidiana: Lc 14,27 e 9,23 - Il motivo di fondo delle rinunce elencate in 14,26 (di cui si è appena detto) è enunciato nel seguente v. 27: «portare il peso della propria croce» e «andare dietro a Gesù» per esserne "discepolo". Croce e verginità sono pertanto unite in un unico richiamo. Ambedue si fondono nel discepolo, mentre insieme esprimono quella situazione di estremo abbassamento e di totale spoliazione terrena che è loro connaturato: per la croce è evidente; per la verginità si ricordi la *tapemòsis,* "totale umiliazione", di Lc 1,48 (Ire LXX).

Le due evidenze lucane gravosità della croce (14,27) e sua quotidianità (9,23) riflettono entrambe sulla verginità. La gravosità è ben rilevata dall'introduzione nel v. 27 del verbo *bastàzo,* "porto un peso", al posto di *lambànó,* "prendo", usato da Mt 10,38. La pesantezza della croce (del "patibulum") è indicata con lo stesso verbo *bastàzó* anche da Gv 19,17, il quale forse così intende proporre Gesù come modello per il discepolo (come sovente in Gv). Ma una croce, quella di Lc, che non è solo "patibulum": lo dice espressamente Luca nel passo del tutto parallelo a 14,27, cioè in 9,23, inserendo "quotidiana" in un *lóghion* identico (ma senza "quotidiana") a quello di Mt 16,24 e Mc 8,34. Per Mt e Mc, dunque, la croce era ancora strumento di morte, e il *lóghion* suonava invito a una scelta precisa e definitiva sino al martirio; in Lc, invece, divenendo "quotidiana", quella "croce" non sarà più quella della morte (non si muore ogni giorno), ma riferirà ad una vita etica, ad una "mortificazione" costante e rinnovata per "seguire" Gesù ed esserne "discepolo". Ora è tutta l'esistenza e ogni suo istante che sperimenta la croce. E la vita non è più tanto qualcosa di cui privarsi sulla croce come il Cristo (lettura escatologica di Mt-Mc), ma è il dono di cui usare con perseveranza e generosità, ciò che annovera, tra l'altro, anche lo stato di verginità. La crocifissione con Cristo (cf. in Gal 2,19) il cristiano, dunque, la manifesta ora anche nella vita verginale. Ed è, di necessità, una vita che lo crocifigge, cioè lo "mortifica" per tutta la vita. Una vita che progredisce nella spoliazione dalla propria carne terrestre, manifestandosi sempre più in una carne quasi di gloria, di cielo, di eternità. Verginalmente unita al Cristo glorioso (2Cor 11,2), essa testimonia la presenza efficace della risurrezione e dello Spirito che l'ha animata e rende palese che sulla terra si vive «uguali agli angeli e figli di Dio» (cf. Lc 20,36, ritocchi lucani ai parr. Mt-Mc).

NELL'INSEGNAMENTO DI PAOLO - Concretamente, si tratta di ben comprendere l'insegnamento formulato in 1 Cor 7. A grandi linee è chiaro: vi si bandisce ogni forma d'encratismo; si dà una valutazione positiva sia del matrimonio sia della vita celibataria. Varie difficoltà preliminari impediscono, tuttavia, di essere schematici: perché la comprensione sia la più rispondente ai testi, dobbiamo appena accennarle.

Argomento e divisione di ICor 7 - Come tutta la lettera, anche il c. 7 è didattico: lo si dimostra dalla sola lettura. Centro d'interesse è il matrimonio con i differenti problemi che si presentavano ai neoconvertiti di Corinto: Paolo era stato interpellato (v. 1) e, dalla risposta, si può arguire che la questione era stata posta in maniera articolata. Tre accenti o riprese sembrano emergere nel capitolo e segnare l'inizio di altrettante questioni: v. 1: «Riguardo alle cose che mi avete scritto»; v. 8: «Ai non sposati e alle vedove»; v. 25: «Riguardo alle 'vergini'», che è il gr. *parthénos* da precisare. Altrettante, quindi, le parti del c. 7:

1) sul matrimonio già contratto e sui suoi obblighi (vv. 1-7);

2) circa alcune norme per sposati e non sposati, risposte comunque a questioni formulate (vv. 8-24);

3) circa il matrimonio da contrarre, seconde nozze comprese (vv. 25-40).
Inoltre soggiace come un filo connettivo che, tra altri, corre per tutto il capitolo: il matrimonio dei credenti va considerato alla luce dell'insegnamento evangelico e nella prospettiva delle istanze escatologiche. Il tema della verginità viene affrontato all'interno di questo... trattato occasionale sul matrimonio (e in prospettiva escatologica).

L'istanza escatologica - Essa è tanto dominante da condizionare la comprensione del tema generale (matrimonio) del c. 7 e nostro specifico

(verginità). Con ogni verosimiglianza è presente sin dal v. 1: «È cosa buona per l'uomo non avere contatti con donna». Paolo vi enuncia un principio generale scaturito e giustificato da quell'assolutezza e ristrettezza di tempo quale spesso incontriamo nei vangeli. Nei vv. 29 e 31 dirà: «Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve, passa la figura di questo mondo». Questi due vv. si collegano con il v. 1 e fanno parte della trama dell'intero discorso.

La storia ha subito una svolta: con Gesù messia è venuta "la pienezza dei tempi" (Gal 4,4; cf. Ef 1,10); la nostra salvezza è ormai estremamente vicina (Rm 13,11), mentre la chiesa invoca: «Vieni, Signore» Gesù (ICor 16,22) e ne attende il ritorno (ICor 11,26; cf. Fil 4,5). Si ripropongono ora con evidenza e urgenza ancora maggiori l'esperienza di Geremia e il contenuto di Mt (*lóghion* sugli eunuchi): la vita celibataria (di cui già al v. 1: «Non toccare donna») è lo stato che meglio manifesta la coscienza cristiana e indica una più esatta valutazione del tempo presente. Come uno che ha sperimentato "la misericordia del Signore" (v. 25), Paolo richiama "la necessità presente" (v. 26a): «Ritengo che questo sia bene: che per un uomo sia bene restare così com'è» (v. 26b; cf. v. 24). La realtà attuale impone all'uomo una precisa attenzione: considerare il tempo in una nuova ottica e operare di conseguenza: la venuta (il ritorno) del Signore.

Il lessico dei vv. 26.29.31 ribadisce tale realtà: essa si collega agli attesi tempi messianici, cioè a quelli decisivi e finali della storia. La "necessità che sovrasta", cioè "è presente" (v. 26a), è appunto quella escatologica. L'esistenza cristiana ne è determinata, il che orienta per un confronto con la vita verginale anche coloro che si trovano nello stato coniugale: «Quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero» (v. 29, da intendere non in contrapposizione con i vv. 3-1 lei reciproci rapporti coniugali). È tutta l'attuale realtà cosmica che sta lasciando il posto a quella che sarà indefettibile (v. 31; cf. 2Pt 3,7; anche Eb 12,27s).

Rilevante l'accento escatologico del v. 28b: coloro che si sposano «avranno tribolazioni nella carne [cioè "quanto alla carne"] e io vorrei risparmiar vele». Certamente Paolo non intende né condannare né deprimere il matrimonio: sarebbe impensabile per un giudeo! È invece ancora una sua lettura in chiave escatologica. Cristianamente consapevoli della nuova realtà, i coniugi sperimentano come una contraddizione: di necessità vivono anche secondo la "carne", secondo l'uomo delle realtà terrene, nelle quali sono tenuti e come costretti dalla vita familiare; ma nello stesso tempo percepiscono la novità del tempo attuale e il richiamo delle sue esigenze, l'ora della salvezza che incombe e l'impegno d'una vita nuova che valorizzi appieno queste realtà già pervenute nel quotidiano. Alla verginità spetta precisamente testimoniare anche nella propria carne la presenza vitale dell'*éschaton.* In breve, essa viene a costituire la condizione ideale del cristiano e ne rappresenta come lo "statuto" di vita. Riconosciuta anche per la vita coniugale la necessità di riferirsi alla vita verginale, la verginità stessa appare come la condizione per affermare e realizzare anche visivamente la salvezza escatologica: il suo stato afferma la presente secondarietà del terrestre e il primato assoluto del Signore e della sua salvezza.

"Riguardo alle": il soggetto dei vv. *25-38* - "Riguardo alle" inizia il v. 25 e avvia una nuova sezione. Identificare il soggetto della risposta di Paolo è fondamentale per comprendere l'insegnamento dell'apostolo circa la verginità. Praticamente: chi siano queste *parthénoi* che, per ora, traduciamo "vergini". Tra le tante interpretazioni, la più fondata ci sembra quella che identifica *parthénos* con la giovane nubile, sposa promessa, e quindi una fidanzata. Non solo tale identificazione è possibile, ma è presente in Lc 1,27 (cf. anche Is 7,14 cit. in Mt 1,23). Non mancano anche argomenti diretti. Se il testo si riferisse a "vergini" (cioè "riguardo alle vergini"), non sarebbe vero che Gesù non abbia detto nulla: Paolo avrebbe potuto ricordare qualcosa, almeno l'esempio personale di Gesù e soprattutto qualche suo insegnamento (o originario, come quello di Mt 19,12, o anche già adattato alle comunità, come si rileva in Lc).

Il contrario se *parthénos* equivale a "fidanzata", sposa promessa: giustamente

Paolo non dispone di dati dottrinali attribuibili a Gesù, poiché egli non ne aveva parlato. Anche il contesto viene a godere di maggiore chiarezza: «Ti trovi legato [da una promessa di matrimonio] a una donna? Non cercare di sciogliertì». Inoltre l'enunciato paolino risulterebbe incomprensibile nell'ipotesi contraria, cioè qualora si riferisse al vincolo matrimoniale, dato che questo è stato dichiarato insolubile sin dal v. 10 (e perciò la questione è chiusa). Analogamente vale per il seguito: «Non ti trovi legato [da nessuna promessa] a una donna? Non andare a cercarla» perché sia tua moglie, il che concorda con quanto segue nei vv. 29-31 circa la transitorietà e l'escatologia. Nessuna difficoltà, ancora, dall'uso del termine *gyné:* in ICor 7 ha sovente il significato di moglie; ma di per sé in Paolo è soltanto il contesto che ne stabilisce il significato, il quale talvolta viene precisato addirittura dai termini che lo accompagnano.

Con il significato di "fidanzata" il 7 fa perfetta unità, mentre invece con "vergine" o "verginità" tale unità sarebbe spezzata: da questo v. 25 comincerebbe una specie di trattato nuovo e inserito in quello generale sul matrimonio; il quale, però, ricomincerebbe poi col v. 39 se non forse già dal v. 36. Meglio: solo la versione "fidanzata" e promessa sposa spiega adeguatamente, senza anacronismi e incongruenze, i w. 36-38: se i due promessi intendono sposarsi, ipotizza il testo, lo facciano pure, non peccano (v. 36); se invece decidono di non contrarre matrimonio e lo possono, fanno anche meglio (v. 38, che corrisponde all'analoga sentenza del v. 40 e a quanto viene espresso da tutto il capitolo sul valore interiore e cristiano della verginità).

I vv. 25-38, perciò, riguardano il caso di fidanzati con promessa di matrimonio. È in questa luce che va compresa la casistica presente nei vv. 27s e 36ss. Resta escluso un discorso diretto sulla verginità, una specie di trattato; l'argomento generale e unitario resta il matrimonio e come regolarsi di fronte ad esso, in questo caso quando è solo promesso ma non contratto. Precisamente in questo contesto ricevono spicco gli insegnamenti di Paolo circa i non sposati, cioè circa la verginità: quest'ulti- ma si illumina di una situazione non sacramentale ma sacrale, nella quale si esprime in modo evidente e reale la santificazione finale vissuta già qui sulla terra.

La verginità è un carisma (v. 7) - Praticamente si tratta del v. 7: «Desidero che tutti gli uomini siano come me». Il testo usa il presente: "desidero" o, meglio, "voglio" (gr. *thélo)*. Quindi è un desiderio realizzabile, possibile (altrimenti si leggerebbe l'imperfetto; la versione "vorrei" è abusiva). Il testo continua: «Ma ciascuno ha il proprio dono da Dio [*idion chàrisma ek Theou*], chi in un modo, chi in un altro». Qual è dunque lo stato di Paolo proposto a modello per gli altri e attribuito al "proprio dono" ricevuto "da Dio", ma non esteso a tutti gli uomini? Paolo era celibe, vedovo o sposato? Ben noto ai suoi contemporanei, Paolo non specifica il proprio stato: il "come me", dunque, resta ambiguo. Unica emergenza sicura dai vv. 7 e 8 è che attualmente egli non ha moglie; quindi o vedovo o celibe. E ambedue le tesi hanno avuto i loro sostenitori, anche recenti. In ogni modo, uno resta il dato comune: per poter essere "come me", cioè senza moglie (celibe o vedovo), è necessario un dono (*chàrisma*) da Dio, dono non concesso a tutti. Paolo ne fa l'esperienza e la desidera per gli altri; questa per loro è una condizione migliore rispetto a quella matrimoniale, la quale non gode di tale dono. Di più il v. 7 non dice, né se ne può legittimamente dedurre. Il seguente v. 8 conferma l'ambiguità del v. 7 quando introduce i destinatari con due termini greci che normalmente sono resi con "celibi e vedove", ma che si possono intendere anche come "vedovi e vedove". A costoro, dunque, si ribadisce che «è cosa buona per loro rimanere come sono io». Ma *come* era Paolo? Non per una serie di fattori lessicali (benché nel v. 7 *chàrisma,* "dono", mal si comprenderebbe di un vedovo) ma dal contesto generale (evidente rilievo positivo, per es., che nel nostro testo ha «chi non sposa» affatto, 28b-38, e contesto escatologico) riteniamo che egli fosse celibe, come d'altra parte ritiene tutta la tradizione cristiana.

Quanto al dato carismatico, comunque, la sua affermazione è chiara: l'assenza del matrimonio si può sostenere e giustificare soltanto come dono di

Dio; altri doni di Dio saranno presenti in altri; in Paolo è presente il *chàrìsma* di non sposarsi. Egli ne parlerà più chiaramente nei vv. 25-40.

Consacrazione e culto (vv. 32-35) - La struttura letteraria dei nostri vv. e il loro confronto col matrimonio che resta sempre il tema di fondo di tutto il c. 7 fanno emergere il valore della consacrazione verginale e l'oblazione cultuale insita nella verginità.

1) *La struttura letteraria* evidenzia i valori mediante il confronto verbale. L'opportuna collocazione schematica dei vv. 32-35 non soltanto è ampiamente istruttiva nel suo complesso, ma in particolare pone in rilievo sia l'inclusione evidente tra i vv. 32 e la fine del 35, sia le due corrispondenze mancanti nel parallelismo, e cioè:

1) «e si trova diviso» (v. 34a), che sovrabbonda sul parallelismo verbale;

2) «per essere santa nel corpo e nello spirito» (v. 34c), che sta chiaramente al posto della frase «come piacere al Signore» (cf. infatti il v. 32b).

Circa la "divisione" religiosa all'interno della vita coniugale (v. 33ss), ci si riferisce certo all'istanza escatologica, di cui s'è detto sopra [3 b]. Ma qui è ancor più determinante, grazie all'istanza cristologica che vi viene ribadita in relazione a «chi non è sposato» (v. 32b) e, ancor più espressamente, nella formula adoperata nel v. 34 per «la donna non sposata e la vergine», cioè al fine di «essere santa nel corpo e nello spirito». Questa formula corrisponde alla frase «come piacere al Signore» (32b), la spiega e l'approfondisce.

L'insegnamento di Paolo sulla verginità è condizionato dalla comprensione di tutte le espressioni del parallelismo: la forma strutturata le mostra interdipendenti. Nulla, comunque, indica un deprezzamento della condizione matrimoniale, della quale non si fa che dare una descrizione oggettiva, una verifica dei fatti, non proporre un'eventuale alternativa che colpevolizzi, per così dire, i coniugi e faccia loro desiderare una vita diversa o un'evasione di tipo stoico o encratita.

2) *Il confronto con il matrimonio,* secondo il nostro passo, illumina tuttavia ed esalta non poco la verginità: il parallelismo lo impone. Che cosa significa «piacere al Signore» attribuito a «chi non è sposato» (v. 32b)? Obiettivamente, lo si comprende meglio approfondendo la frase corrispondente «piacere alla moglie» (rispettivamente "al marito") detta per i coniugati (v. 33s). Il verbo gr. *aréskò,* "piacere", ha un senso forte assai ampio che le situazioni del tempo spiegano bene, specie se letto all'interno del contesto familiare. In breve: la donna "piace" al marito quando praticamente vive totalmente per lui e di lui, cioè pone tutta la propria vita a servizio delle mire di lui e in lui si realizza. Reciprocamente, il marito "piace" alla propria moglie quando compie ogni suo desiderio, la colloca in posizione eminente nella società del tempo, suscitando per entrambi ogni interesse e meraviglia mondana. In definitiva: è il mondo e i suoi interessi che hanno il sopravvento, divenendo determinanti per entrambi.

Evidentemente questo non è tutto il matrimonio; tanto meno quello tra i cristiani di cui parla Paolo. Ma egli qui ne dipinge soltanto e brevemente l'aspetto esistenziale e concreto, terreno e mondano, in relazione alle questioni sottopostegli. Se in Ef il matrimonio è un "sacramento" (e tale ovviamente resta per i cristiani), ciò non toglie che talvolta, di fatto, ci si limiti a leggere e vivere solo il segno (cf. il rimprovero di Gesù in Gv), invece di penetrarne il significato, il contenuto. In questi casi, il velo funge da diaframma impenetrabile e da ostacolo, invece che esserne il veicolo necessario ed espressivo.

Ancora a riguardo dei coniugi: ciascuno «si preoccupa delle cose del mondo» (v. 33s). Non è che la faccia esterna, terrena, frequente, poiché insita in questa convivenza che tuttavia, di per sé, è santificata, ma in cui è pure necessario il segno materiale e mondano, proprio perché è un sacramento. In quanto cristiani, i due appartengono a Dio; ma in quanto coniugi si appartengono reciprocamente e ciò non contraddice ma esalta il loro essere di Dio (vv. 3-16). Nello stesso tempo, però, la loro condizione terrena meglio emerge e si appesantisce, legandoli più strettamente al tempo, al mondo, al creato. E quindi, continua l'apostolo, con una frase valida per ciascuno dei coniugi (e per questo non

ripetuta nel testo): «E si trova diviso» (v. 34a). “Diviso” in quanto siffatta condizione pone come un condominio, introduce una “distrazione” o “impedimento” (v. 35). Non contrappone il coniuge al Signore, ma lo colloca a “padrone” (v. 4) del corpo nel proprio cuore insieme a colui cui il cristiano, appunto perché tale, appartiene totalmente (ICor 6,13-20).

La consacrazione verginale va letta all’interno di questo quadro. Per quanto sommario, evidenzia in controluce le proprietà dei non sposati, vale a dire dipinge la verginità. «Piacere al Signore» equivale pertanto a vivere totalmente per lui, a lui anelanti e diretti, cioè a lui consacrati, con tutta la propria vita. Questa non ha altra ragion d’essere né si realizza altrimenti. Una vita, dunque, per così dire, extra-terrena: essa infatti sta nel mondo e tuttavia non vive né del mondo né per il mondo, di nessuna realtà mondana o transitoria (come invece di necessità accade nel matrimonio). Contenutisticamente, la vita in stato di verginità è una vita totalmente cristocentrica e cristiforme (vv. 32b e 34s). Essa realizza appieno il dato centrale della teologia paolina e cristiana, cioè essere totalmente del Signore, appartenere a lui, farlo crescere in sé, esprimerlo nella propria esistenza. Diciamo “Signore”: il che è più che cristocentrismo soltanto, poiché per Paolo “Signore” è il Cristo nella sua nuova dignità di risuscitato, intronizzato e nel regno, glorificato e quindi considerato nel contesto della nuova creatura e nuova creazione, di quella novità inaudita che è il suo corpo, la chiesa.

Nulla, dunque, che risenta di un qualche sentimentalismo o sia una specie di evasione: «piacere al Signore» è vivere e crescere in lui, da lui e per lui. E ciò comporta necessariamente di «preoccuparsi delle cose del Signore», cioè di tutto ciò che con lui ha rapporto, da lui esistenza, in lui senso. Il che può abbracciare anche il mondo intero: è lui che lo dona, il Signore, e lo ha reso per noi presenza santificatrice di Dio nello Spirito. Ogni uomo, ogni cosa, tutto può entrare ed entra *ora* nella luce del nuovo rapporto introdotto dal Signore, il Cristo risuscitato nel cuore del non sposato per “preoccuparlo” (gr. *merimnàs,* che manca di ogni sfumatura negativa, presente invece nella versione italiana): tutto, infatti, ogni uomo come ogni cosa vista nella luce della “nuova creazione”, tutto a suo modo e misura fa parte “delle cose del Signore” (vv. 32b e 34b), è riscattato col suo sangue, redento col suo amore, anelante alla redenzione finale. Non c’è alcuno spazio, dunque, per nessuna indifferenza o atarassia di sorta. Il non sposato, che è tutto del Signore, non ha che lui e in lui ama tutte le cose. Egli traduce nella propria esistenza terrena quella condizione resurrezionale che è dello stesso suo Signore, vivendola nella propria carne grazie alla sua scelta verginale.

La verginità identificata come oblazione cultuale è in definitiva quanto l’apostolo esprime nel v. 34c sostituendo la frase «come piacere al Signore» del v. 32b con l’espressione «per essere santa nel corpo e nello spirito», cioè, biblicamente, con tutta la propria persona, completamente. Spiegando il contenuto del v. 32b Paolo ne illustra e approfondisce lo scopo. È evidente che *hàghios,* per quanto non vada dissociato da aspetti etici, direttamente non ha nulla a che fare con l’etica. Come *qadòs* nell’AT così *hàghios* nel NT non significa virtuoso o pio, ma sacro, consacrato, rapportato al culto o presenza di Dio; insomma, una santità, diciamo, fisica (che nel nostro v. 34c è imposta anche da tutto il contesto), non etica (che nel nostro v. è del tutto aliena). Ciò, mentre previene ogni colpevolizzazione della vita matrimoniale, rileva chiaramente la proprietà della verginità. “Santo”, dunque, potrebbe essere tradotto “riservato a” Dio (qui, al “Signore”), e quindi “consacrato, tutto suo”, con lui in quella sfera che siamo soliti considerare come celeste, relativa alla “gloria”.

La nota cultuale della verginità risalta, pertanto, in misura notevole ed essenziale. Grazie al suo essere *hdghios,* tale cultualità abbraccia tutta la vita del vergine. Egli afferma in maniera evidente e leggibile quella nuova realtà che di ogni cristiano fa una «parte fisica di Cristo» (6,15), con il proprio «corpo tempio dello Spirito Santo» (6,19), sicché, «comprato a caro prezzo», in maniera del tutto eminente «glorifica Dio nel corpo» proprio (6,20: ultimo v. che precede il c. 7). Tutta la vita del vergine, dunque, è destinata a manifestarsi quotidianamente

come una liturgia, intimamente legata a quella celebrata dal Cristo Signore glorioso nei cieli e affidata alla chiesa suo corpo, sposa e vergine (2Cor). Sulla terra, ma libero dalle cose del mondo e della terra, più d'ogni altro il vergine può «offrire (sacrificalmente) il corpo» collocandolo come «offerta sacrificale vivente, consacrata (totalmente), ben accetta a Dio» (Rm 12,1).

La terminologia cultuale (e sacrale) risente di quella dell'AT. Ed era appunto qui che l'offerta sacrificale l'olocausto non veniva distrutta nel sacrificio, bensì "elevata" (cbr. '*olah*), cioè esaltata, trasformata in invisibile e fatta, per così dire, salire alla divinità, quasi divinizzata. È quanto si verifica nella vergine: «per essere santa nel corpo e nello spirito» (v. 34). Il vergine è come assunto in altra sfera dalla terrena: è "divinizzato" in quanto è "elevato" come in sacrificio a Dio, poiché morti-fica tutte le "cose del mondo" (ICor 7,34d); "santo", cioè consacrato, in quanto propriamente trasfigurato col sacrificio che sale a Dio. Non tanto privato di qualcosa (cioè dell'energia vitale della riproduzione), ma sublimato poiché Dio ha accolto la risposta d'amore dell'uomo all'offerta del suo dono peculiare o *chàrisma* (v. 7). Risposta, inoltre, che ha concesso all'amore di Dio di trasformare l'uomo non sopprimendo le sue legittime aspirazioni (che, infatti, sono e restano anch'esse dono di Dio: per es., la procreazione), ma assumendole e collocandole nella sfera stessa del *Kyrios*, cioè nella partecipazione già in terra all'esaltazione sacrificale del Cristo stesso (cf. in particolare Eb 9,7-12). La verginità, dunque, non solo si rapporta al Cristo nella sua *kénOsis,* particolarmente in quella estrema sulla croce, come si rilevava parlando dei vangeli, ma anche al Signore nei cieli e al suo perpetuo ministero celeste, il che porta automaticamente a pensare alla partecipazione speciale che chiamiamo *koinonia* del Padre e del Figlio. La verginità è vita "santa", in quanto è appunto una vita sacrificale nel senso pieno e cristologico del termine. Essa partecipa della stessa liturgia celeste, per quanto le è consentito sulla terra: offre infatti tutta la propria esistenza terrena, come possiamo già cogliere riferendoci al parallelo, non solo verbale, di Gv 17,19. Qui, «io santifico me stesso» (gr. *haghiàzó),* nel contesto di tutto il c. 17, sta appunto ad indicare questo sacrificio totale insieme a questa comunione perfetta con la divinità, la sua "santità".

Uniti al Signore come Maria di Betania. Ancora un rilievo e un richiamo dal v. 35. Paolo non propone un'alternativa alla vita matrimoniale. Il favore che egli manifesta verso la verginità è ben motivato e chiaro ne è lo scopo: il vantaggio spirituale degli interlocutori, il loro rapporto con il Signore: «A vantaggio di voi stessi, per indirizzarvi a ciò che è degno e tiene (sacralmente) uniti al Signore senza distrazioni» (v. 35). «Ciò che è degno» fa pensare alla morale non solo umana ma anche cristiana (cf. stessa derivazione denominale al v. 36). Ciò che «tiene uniti» ha certamente senso sacrale, come si deduce anche da ICor 9,13 (uniche presenze nel NT; cf. Sap 9,4): colui che ama veramente il Signore, lo prega e lo serve. «Senza distrazioni» ribadisce al negativo il riferimento sostanziale e vitale del cristiano, sposato o non.

Il "senza distrazioni" col "tenere uniti" del v. 35 rinviano inoltre al quadro di Maria di Befania ai piedi di Gesù secondo Lc 10,39-42 (sulla cui redazione è tutt'altro che esclusa un'influenza verbale del nostro v. 35). Maria raffigura chi già partecipa della vita eterna, poiché presta ascolto alla parola di vita che proviene da Gesù. Atteggiamento che di per sé non è escluso da nessuna vocazione cristiana, ma che certamente viene esaltato nello stato verginale.

L'insegnamento, dunque, sulla verginità non va compreso in chiave né polemica né alternativa né ascetica né di altro genere. Ciò che è essenziale (su cui si insiste riassuntivamente nel v. 35) è il rapporto con il Signore: è un riferimento determinante, sia pure in grado e modo diversi, e insostituibile in ogni forma di vita, coniugale e non. In una parola, tradurre nella propria esistenza concreta quella situazione d'appartenenza al Signore che scaturisce dal proprio essere cristiano, vale a dire amare veramente e profondamente, sopra ogni cosa, il Signore. Il che la verginità esprime anche visivamente nella propria vita, in quanto «tiene uniti al Signore senza distrazioni».

Matrimonio spirituale - Questa dizione, certo, non è paolina: la situazione

i

cultuale di allora, satura di “matrimoni sacri” o con divinità, vietava assolutamente al cristiano (e anche nei primi due capitoli di Lc e di Mt, infatti, manca tale dizione) di adottare questa espressione che sarebbe stata facilmente compresa in chiave pagana. E tuttavia è proprio Paolo che, in qualche modo, stabilisce un parallelo tra vita matrimoniale e verginale. Sia pure parlando direttamente del matrimonio e non della verginità, i due stati emergono interdipendenti, sicché la stessa comprensione del primo viene condizionata dalla comprensione del secondo e viceversa. Lo si è visto in particolare nei vv. 32-34, segnatamente nell’aspetto cultuale e cristologico, punto culminante dell’insegnamento paolino in materia.

Tale insegnamento punta decisamente sulla completa appartenenza al Signore: ciò che conta, non è essere vergine o celibe, ma l’amare esclusivamente, totalmente, il Signore; giungere a fare di tutta la propria vita l’offerta sacrificale e “gradita” a Dio. Amare quindi il Signore in maniera che sublima e realizza sin nel profondo del proprio essere, come anche nel proprio corpo, quell’arèico o (mutuo) piacere di donazione che avviene tra i coniugi. In una parola: donazione d’amore che trova in quella matrimoniale la sua espressione visiva, mondana, “profana” e transitoria, ma che, appunto perché ha per oggetto e contenuto il Signore, è insieme totale e divina, per quanto umanamente impossibile, incomprensibile (ed incompresa). In termini agostiniani, potremmo dire che ciò che conta è innanzitutto e soprattutto la “virginitas fidei”, l’appartenenza totale al Cristo cui si dona tutto se stesso e tutto si ottiene da lui, in un mirabile ma inesprimibile connubio, mentre la sola “virginitas carnis” non è altro che indicazione di “non-sposato” (gr. *d-gamos),* cui soltanto con la “virginitas cordis” o “fidei” si aggiunge il fatto d’essere espressione d’una realtà interiore o superiore, cristologica o ecclesiologica.

Oltre a dedursi da quanto esposto circa i vv. 32-35, una certa configurazione di ciò che sarà il matrimonio spirituale si può desumere da 2Cor 11,2: «Vi ho promessi ad un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo». La menzione di Eva nel v. 3 conferma trattarsi d’un nuovo istituto matrimoniale: Paolo è l’amico dello sposo (o il padre della sposa) che presenta la giovane sposa per un matrimonio fecondo, nella nuova realtà in cui la “vergine” è la chiesa (di Corinto) e lo sposo è il Cristo. Nessun dubbio, quindi, che si tratti d’un matrimonio spirituale: lo era già nella ripetuta simbologia anticotestamentaria tra Dio e Israele (cf., per es., Is 54,5s; Ger 3,1; Ez 16,6-43; Os 2,21s; Gl 1,8; ecc.) e lo sarà ancora tra Cristo e la /" chiesa in Ef 5,22-32.
Benché solo metafora, è significativo che si ricorra all’immagine di “vergine”. Pura metafora nell’AT, nel NT e nella vita della chiesa la forma verginale diviene, invece, come l’incarnazione visiva di questa realtà non visibile: essa è ciò che meglio e senza intermediari (cioè senza ricorrere ad alcun “segno” sacramentale, come accade invece nel matrimonio) esprime il rapporto intimo e fecondo che unisce reciprocamente il Cristo e la chiesa, Cristo che (sposo) è tutto e dà tutto per la chiesa, e la chiesa che (sposa) non esiste, non vive e non cresce se non per e in Cristo. I vergini, dunque, cui è assicurato il corteo con i martiri nella liturgia celeste (Ap 14,4 e 7,9.14s), vivono fin d’ora di quella realtà escatologica che l’AT prospettava per la fine dell’esodo (cf. Os 2,16) e che anche il NT prospetta come le nozze della Gerusalemme celeste con l’Agnello (cf. Ap 19,7ss; 21,2). L’amore è ormai totale ed essi non fanno realmente che “una sola carne” (Gen 2,24 cit. in Ef 5,31), in una carne evidentemente spiritualizzata, trasfigurata, divinizzata, in cui già brilla l’“amore” *(agape)* di Dio rivelato nel Cristo e presente nella chiesa.

La verginità appare, dunque, come un matrimonio vero e proprio: nella carne spiritualizzata dell’uomo nuovo con il suo Signore. Essa vive nella misura in cui si alimenta alle fonti genuine e dirette dell’agape divina, che trasmette, come la vergine-sposa chiesa, ai suoi figli e insieme fratelli nel Signore.

VERITÀ

I - INTRODUZIONE — La nozione di verità occupa un posto fondamentale, non solo in tutti i sistemi filosofici e in tutte le grandi culture. È già di uso corrente nella vita quotidiana: si dice che un pensiero o un modo di giudicare è vero quando è conforme alla realtà; oppure si chiama vero ciò che è reale, genuino, non falsificato (un fatto vero, un vero pentimento). Si parla anche di verità ad un livello più alto del sapere umano: si adopera la nozione di verità nella scienza (è vero ciò che è verificato), nel diritto (un vero reato), nella storiografia (un fatto storico). Ma è ovviamente nel campo della filosofia che si parla più frequentemente della verità. Purtroppo la nozione di verità vi ha assunto attraverso i secoli significati molteplici, a tal punto che è stato detto giustamente: si può considerare la storia della filosofia come storia della ricerca della verità. Una definizione classica della verità è quella di Aristotele, ripresa da s. Tommaso: *adaequatio intellectus et rei.* Nel nostro tempo è divenuta centrale nell'ontologia di Heidegger la nozione di verità come rivelazione e disvelamento: è una concezione che ha avuto un grande influsso nell'esegesi giovannea di Bultmann.

Però è importante osservare che esiste anche una nozione specificamente biblica di verità, diversa da tutte quelle che sono state menzionate finora. È un concetto essenzialmente religioso, che descrive i rapporti dell'uomo con Dio o la vita dell'uomo sotto la luce di Dio. Questa nozione conobbe tuttavia una notevole evoluzione: mentre nell'AT la verità è principalmente la fedeltà al1'alleanza, nel NT diventa la pienezza della rivelazione realizzata in Gesù Cristo.

II - LA VERITÀ NELL'AT E NEL GIUDAISMO —
Il verbo ebr. *'amari* (cf. l'amen liturgico: 2Cor), da cui è formato *'emet* (verità), significa fondamentalmente: essere solido, sicuro, degno di fiducia; la verità è quindi la qualità di ciò che è stabile, provato, ciò su cui si può appoggiare. Una pace di verità (Ger) è una pace salda, duratura; una via di verità (Gen 24,48) è una via che conduce sicuramente alla meta; "in verità" significa talvolta (Is): in modo stabile, per sempre. Applicata a Dio o agli uomini, la parola si dovrà sovente tradurre con "fedeltà": la fedeltà di qualcuno ci invita a dargli piena fiducia.

1. LA VERITÀ DI DIO - La *emet* di Dio è legata al suo intervento nella storia in favore del suo popolo. Jhwh è il Dio fedele (Dt 7,9; 32,4; Sal 31,6; Is 49,7). L'importanza di questo attributo non si spiega bene che nel contesto dell'alleanza e delle promesse: «Jhwh tuo Dio è Dio, il Dio fedele che conserva la sua alleanza e il suo amore per mille generazioni a coloro che lo amano» (Dt). Sovente *emet* è associato a *hesed* (ad es. Sal 89; 138,2), per indicare l'atteggiamento fondamentale di Dio nell'alleanza: è un'alleanza di grazia alla quale Dio non è mai venuto meno (Es 34,6s; cf. Gen 24,27; 2Sam 2,6; 15,20). Altrove la fedeltà è congiunta agli attributi di giustizia (Os 2,21s; Ne 9,33; Zc 8,8) o di santità (Sal 71,22) ed assume un significato più generale, senza riferimento all'alleanza. In parecchi salmi la stabilità divina è presentata come una protezione, un rifugio per il giusto che implora il soccorso divino: di qui le immagini del bastione, dell'armatura, dello scudo (Sal 91), che pongono in evidenza la saldezza dell'appoggio divino (cf. Sal 40,12; 43,2s; 54,7; 61,8).

La *emet* caratterizza ancora la parola di Dio e la sua legge. I salmi celebrano la verità della legge divina (Sal 19,10; lll,7s; 119,86.138.142. 151.160); secondo il testo citato per ultimo, la verità è ciò che vi è di essenziale, di fondamentale nella parola di Dio; essa è irrevocabile, rimane per sempre.

LA VERITÀ DEGLI UOMINI - Anche qui si tratta di un atteggiamento fondamentale di fedeltà (cf. Os 4,2). "Uomini di verità" (Es 18,21; Ne 7,2) sono uomini di fiducia, ma i due testi aggiungono: "tementi Dio", il che collega questo apprezzamento morale al contesto religioso dello jahwismo. Ordinariamente la "verità" degli uomini designa direttamente la loro fedeltà all'alleanza ed alla legge divina. Descrive quindi l'insieme del comportamento

dei giusti; di qui il parallelismo con perfezione (Gs 24,14), cuore integro (2Re 20,3), il bene e il diritto (2Cr), diritto e giustizia (Is 59,14; cf. Sal 45,5), santità (Zc 8,3). «Fare la verità» (2Cr 31,20; Ez 18,9) e «camminare nella verità» (IRe 2,4; 3,6; 2Re 20,3; Is 38,3) vuol dire essere osservanti fedeli della legge del Signore (cf. Tb 3,5). Per le relazioni degli uomini fra di loro riappare la formula «fare la bontà e la verità» (Gen 47,29; Gs): significa agire con benevolenza e lealtà, con una bontà fedele. Anche qui si ritrova la sfumatura fondamentale di solidità: una lingua sincera «rimane per sempre» (Pr 12,19).

LA VERITÀ DEL MISTERO RIVELATO - Nella tradizione più recente, sapienziale ed apocalittica, la nozione di verità assume un senso parzialmente nuovo che prepara il NT: designa la dottrina di sapienza, la verità rivelata. In taluni salmi (25,5; 26,3; 86,11) l'espressione «camminare nella verità *di Dio*» lascia capire che questa verità non è semplicemente il comportamento morale, ma la legge stessa che Dio insegna ad osservare. I sacerdoti devono trasmettere "una dottrina di verità" (MI 2,6): è l'insegnamento che viene da Dio. "Verità" diventa quindi sinonimo di sapienza: «Acquista la verità, non la vendere: sapienza, disciplina ed intelligenza» (Pr 23,23; cf. 8,7; 22,21; Qo 12,10); «Fino alla morte lotta per la verità» (Sir 4,28 LXX).

La parola "verità", indicando il disegno ed il volere di Dio, è pure affine a Smisterò (Tb 12,11; Sap). Al momento del giudizio, i giusti "comprenderanno la verità" (Sap 3,9), non nel senso semitico che debbano esperimentare la fedeltà di Dio alle sue promesse, nemmeno nel senso greco, che vedranno l'essere di Dio, che è verità, ma nel senso apocalittico: comprenderanno il disegno provvidenziale di Dio sugli uomini. Per Daniele "il libro della verità" (Dn 10,31) è quello in cui è scritto il disegno di Dio: la verità di Dio è la rivelazione del suo disegno (9,13); è anche una visione celeste e la spiegazione del suo significato (8,26; 10,1; 11,2), è la vera fede, la religione di Israele (8,12).

LA VERITÀ NEL GIUDAISMO - Quest'uso del termine si osserva nel giudaismo apocalittico e sapienziale. A Qumran «l'intelligenza della verità di Dio» è la conoscenza dei misteri (1QH 7,26s), che però si ottiene mediante l'interpretazione vera della legge: «convertirsi alla verità» (1QS) significa «convertirsi alla legge di Mosè» (5,8). Dottrina rivelata, la verità ha pure una portata morale, si oppone all'iniquità: i "figli della verità" (4,5) sono coloro che seguono "le vie della verità" (4,17). La verità finisce così per designare a Qumran l'insieme delle concezioni religiose dei figli dell'alleanza.

III - LA VERITÀ NEL NT —

1. EREDITÀ BIBLICA - In Paolo, più che altrove nel NT, la nozione di verità *(alétheid)* presenta le sfumature che aveva nei LXX. L'apostolo se ne serve nel senso di sincerità (2Cor 7,14; 11,10; Fil 1,18; ICor 5,8) o nella espressione «dire la verità» (Rm 9,1; 2Cor 12,6; Ef 4,25; lTm 2,7). Profondamente biblica è la formula "la verità di Dio" per designare la fedeltà di Dio alle sue promesse (Rm 3,7; cf. 3,3; 15,8; 2Cor l,18ss: le promesse del Dio fedele hanno il loro "sì" in Cristo); così pure *alètheia* nel senso di verità morale, di rettitudine: opposta all'ingiustizia (Ef 5,9; 6,14), essa caratterizza il comportamento che Paolo si aspetta dai suoi cristiani (Col 1,6; 2Cor 13,8). Il giudizio di Dio sarà anch'esso improntato a verità e giustizia (Rm 2,2).

L'antitesi tra "la verità di Dio" e la menzogna degli idoli (Rm 1,25; cf. lTs 1,9) si ispira alla polemica giudaica contro l'idolatria pagana (Ger 10,14; 13,25; Bar 6,7.47.50): il vero Dio è il Dio vivente, sul quale si può contare, colui che esaudisce il suo popolo e lo salva.

2. LA VERITÀ DEL VANGELO - Qui appare la nozione di verità cristiana. Essa si collega al tema sapienziale ed apocalittico di verità rivelata. I giudei si illudevano di possedere nella loro legge l'espressione stessa della verità (Rm 2,20), di trovarvi depositata tutta la volontà di Dio (2,18). All'espressione giudaica "la verità *della legge"* Paolo sostituisce "la verità *del vangelo"* (Gal 2,5.14) o "la parola *di verità"* (Col 1,5; Ef 1,13; 2Tm 2,15). Oggetto di una rivelazione (2Cor 4,2) esattamente come il mistero (Rm 16,26; Col 1,26; 4,3), essa è la parola di Dio predicata dall'apostolo (2Cor 4,2.5).

La verità e la fede - Gli uomini a cui questo messaggio è indirizzato devono ascoltare la parola (Ef 1,13; Rm 10,14), devono convertirsi per giungere alla conoscenza della verità (2Tm 2,25). L'accettazione della verità del vangelo avviene mediante la fede (2Ts 2,13; Tt 1,1; 2Ts 2,12; Gal 5,7; Rm 2,8), ma questa fede esige nello stesso tempo l'amore della verità (2Ts 2,10). «Giungere alla conoscenza della verità» diventa nei testi posteriori (ITm 2,4; 2Tm 3,7; cf. Eb un'espressione stereotipata per dire: aderire al vangelo, abbracciare il cristianesimo, perché i fedeli sono precisamente coloro che conoscono la verità (ITm 4,3); questa non è altro che la fede cristiana.

Verità e vita cristiana - Secondo le lettere cattoliche i fedeli sono stati generati alla nuova vita dalla parola di verità (Gc 1,18; lPt 1,23); hanno santificato le loro anime mediante l'obbedienza alla verità nel momento del battesimo (lPt 1,22). Bisogna quindi non smarrirsi lontano da questa verità una volta abbracciata (Gc 5,19), rafforzarsi nella verità presente in vista della parusia (2Pt 1,12); bisogna continuare a desiderare questo latte della parola, per crescere per la salvezza (lPt 2,2). In tal modo il cristiano, aggiunge Paolo, si riveste dell'uomo nuovo e realizza la santità che la verità esige (Ef 4,24).

La sana dottrina e l'errore - Nelle pastorali la polemica contro gli eretici conferisce al tema una nuova sfumatura; la verità è ormai la buona dottrina (ITm 1,10; 4,6; 2Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1) opposta alle favole (ITm 1,4; 4,7; 2Tm 4,4; Tt 1,14) dei dottori di menzogna (ITm 4,2). Questi hanno voltato la schiena alla verità (Tt 1,14; cf. ITm 6,5; 2Tm 2,18), insorgono persino contro di essa (2Tm 3,8). Ma la chiesa del Dio vivente rimane «la colonna e il fondamento della verità» (ITm 3,15).

Cristo e la verità - Tra la verità e la persona di Cristo esiste un legame strettissimo. L'oggetto del messaggio dell'apostolo non è una dottrina astratta, ma la persona stessa di Cristo (2Cor 4,5; cf. Gal 1,16; ICor 1,23; 2Cor 1,19; 11,4; Ef 4,20: Cristo «manifestato nella carne... proclamato presso i pagani, creduto nel mondo», è la verità di cui la chiesa è custode; è il mistero della pietà (ITm 3,16). Il Cristo-verità annunziato dal vangelo non è quindi un essere celeste in senso gnostico, ma il Gesù della storia, morto e risorto per noi: «La verità è in Gesù» (Ef 4,2).

3. LA VERITÀ IN S. GIOVANNI - Nella teologia di Giovanni, che è anzitutto una teologia di '"rivelazione, la nozione di verità occupa un posto notevole. Si interpreta frequentemente *Valètheia* giovannea nel senso dualistico metafisico, platonico o gnostico, di essere sussistente ed eterno, di realtà che si svela. Ma Giovanni non chiama mai Dio stesso la verità, il che tuttavia sarebbe essenziale secondo questi sistemi, in realtà egli non fa che sviluppare il tema apocalittico e sapienziale della verità rivelata, ripreso altrove nel NT, ma insistendo maggiormente sul carattere rivelato della verità, sul suo legame con Cristo e sulla forza interiore che suscita nel credente.

La parola del Padre e il Cristo-verità - Per Giovanni la verità non è l'essere stesso di Dio, ma la parola del Padre (Gv 17,17; cf. lGv 1,8: «La verità non è in voi», e 1,10: «La sua parola non è in voi»). La parola che Cristo ha inteso dal Padre (Gv 8,26.40; cf. 3,33) è la verità che egli viene a "proclamare" (8,40.45s) ed alla quale viene a "rendere testimonianza" (18,37; cf. 5,33). La verità è quindi nello stesso tempo la parola del Padre e la parola che Cristo stesso ci rivolge e che deve portarci a credere in lui (8,31s.45s). La differenza tra questa rivelazione e quella dell'AT è fortemente sottolineata: «La legge fu data per mezzo di Mosè; la grazia della verità ci è venuta per Gesù Cristo» (1,17), perché con lui ed in lui è apparsa la rivelazione totale, definitiva. Mentre il demonio è il padre della menzogna (8,44), Cristo invece proclama la verità (8,45), è «pieno della grazia della verità» La grande novità cristiana è questa: Cristo stesso è la verità lo è non perché possiede la natura divina, ma perché, Verbo fatto carne, ci rivela il Padre, rivelando se stesso come il Figlio unigenito. Gesù stesso spiega il senso di questo titolo, unendolo a due altri: egli è «la via, la verità e la vita»; è la via che conduce al Padre, precisamente perché lui, l'uomo Gesù, in quanto verità, ci trasmette in se stesso la rivelazione del Padre ed in tal modo ci comunica la vita

i

divina (1,14; 3,16; 6,40.47.63; 17,2; lGv 5,1 lss). Questo titolo rivela quindi indirettamente la persona divina di Cristo; se Gesù, unico tra gli uomini, può essere per noi la verità, è per il fatto di essere vissuto come Figlio unigenito, «tornato nel seno del Padre» (1,18), e di rivelare così in se stesso «il Verbo rivolto verso Dio» (1,2), «la vita eterna rivolta verso il Padre» (lGv 1,2); in una parola: Gesù è la verità, la pienezza della rivelazione, in quanto si rivela come il Figlio unigenito venuto da presso il Padre (1,14).

Lo Spirito della verità - Una volta terminata la rivelazione al mondo (Gv 12,50), Gesù annuncia ai suoi discepoli la venuta del Paraclito, lo Spirito della verità (14,17; 15,26; 16,13). Per Giovanni la funzione fondamentale dello Spirito è di rendere testimonianza a Cristo (15,26; lGv 5,6), di portare i discepoli a tutta la verità (16,13), di richiamare alla loro memoria tutto ciò che Gesù aveva detto, cioè di farne afferrare il vero senso (14,26). Poiché il suo compito consiste nel far comprendere nella fede la verità di Cristo, lo Spirito è chiamato anch'esso "la verità" (lGv 5,6); egli è nella chiesa «colui che testimonia», e con ciò suscita la nostra fede in Cristo.

Verità e santità - Giovanni sottolinea con forza la funzione della verità nella vita dei cristiani. Il fedele deve «essere dalla verità» (Gv 18,37; lGv 3,19); dopo aver aderito una volta per sempre alla nuova vita mediante la fede (cf. Gc 1,18; lPt 1,22s), il cristiano deve nascere dallo Spirito (Gv 3,5.8) e sforzarsi di essere abitualmente sotto l'influsso della verità che rimane in lui (2Gv 4), per diventare un uomo nato dallo Spirito (Gv 3,5.8). Soltanto colui che rimane così nella parola di Gesù giungerà a conoscere la verità e ad essere liberato internamente dal peccato, mediante questa verità (Gv 8,3ls): perché se la fede purifica (At 15,9), anche la parola di Cristo rende puro (Gv 15,3); essa ci fa vincere il maligno (lGv 2,14); quando il fedele permette che il seme della parola "rimanga" attivamente in lui, diventa impeccabile (lGv 3,9), si santifica nella verità (Gv 17,17.19).

Giovanni vede così nella *alétheia* il principio interiore della vita morale e conferisce alle antiche espressioni bibliche una novità di senso cristiano: «fare la verità» vuol dire accogliere in sé e fare propria la verità di Gesù (3,21) o convertirsi a lui, riconoscendosi peccatore (lGv 1,6); «camminare nella verità» (2Gv 4; 3Gv 3s) significa camminare nella luce del precetto dell'amore (2Gv 6), lasciarsi dirigere nella propria azione dalla verità, dalla fede. Amare i propri fratelli "nella verità" (2Gv 1; 3Gv 1) significa amarli con la forza della verità che rimane in noi (2Gv lss; cf. lGv 3,18); l'adorazione "nello Spirito e nella verità" (Gv 4,23s) è una adorazione che sgorga dall'interno; è un culto ispirato dallo Spirito e dalla verità di Gesù, che lo Spirito di verità rende attivi in coloro che ha fatto rinascere; Gesù-Verità diventa così il nuovo tempio, l'ambiente di comunione, nel quale si pratica la preghiera distintiva dei tempi messianici. Infine la verità implica ancora per il fedele obblighi apostolici: collaborare con la verità (3Gv 8) significa cooperare alla forza interna della verità che è in noi, per realizzare l'espansione del messaggio evangelico, nell'amore fraterno.

La verità in senso cristiano non è quindi il campo immenso del reale, nemmeno il mondo divino delle idee (la "Pianura della Verità") che noi dovremmo conquistare con uno sforzo di pensiero o di contemplazione, come nel platonismo; ma è la verità del vangelo, la parola rivelatrice che viene dal Padre, che è presente in Gesù-verità e che viene illuminata dallo Spirito della verità; è quella verità che noi dobbiamo accogliere nella fede, affinché ci trasformi in figli di Dio. Questa verità della rivelazione risplende sempre per noi nella persona di Cristo, che è il mediatore e nello stesso tempo la pienezza di tutta la rivelazione. Il termine verità designa la rivelazione cristiana, la vera fede. Per s. Ireneo la verità è «la dottrina del Figlio di Dio» *(Adv. Haer* III, 1,1, *SCR* 211, 20); *regula veritàtis* per lui è quasi sinonimo di *regula fidei.* S. Cromazio di Aquileia osserva che l'anima fedele si nutre «della divina Scrittura, del cibo della fede e della parola di verità» *(Sermo* 12,6, *CCL* 9A, 55). Secondo s. Gregorio vivono sempre nella chiesa «delle anime raggianti della luce della verità» *(Moralia* 19,17, *PL* 76, 106). Nei testi liturgici tornano diverse volte le

formule seguenti: la verità del vangelo, la luce della verità, la verità cristiana (o cattolica), ecc.

VITA

I - LA VITA E IL SUO SVOLGIMENTO — Della vita si può parlare in astratto, ma essa è prima di tutto un dato di fatto, un fenomeno concreto. Tuttavia ogni attimo di vita è vissuto, anche senza rendersene conto in maniera riflessa, alla luce di precomprensioni, di criteri di giudizio, di sistemi di valutazione e di gerarchie di valori che fanno parte di una determinata cultura. Per questo è possibile domandarsi quale 'cultura' della vita sia presente nella Bibbia, anche se in essa manca una teorizzazione esplicita e i princìpi soggiacenti si devono ricavare dalla concreta presentazione dei fatti e delle reazioni umane ad essi così come è formulata nei testi, secondo il diverso genere letterario.

Per questa ragione l'indagine sul senso della vita secondo la Bibbia si apre con una panoramica fenomenologico-descrittiva. La fonte è soprattutto l'AT a causa della sua ricchezza di dati e di eventi. Il NT verrà citato in questa prima sezione solo quando la sua visione si discosta da quella dell'AT.

1. IL FENOMENO DELLA VITA - La scienza contemporanea ci ha abituato ad osservare anche le forme più elementari di vita come quelle dei batteri e dei virus. L'uomo dell'AT non sapeva nulla di tutto questo. Vita in senso pieno era solo quella dell'uomo e degli animali, in subordine quella delle piante. È vero che l'albero destava anche allora stupore per la sua vitalità: può infatti durare per secoli e dal suo ceppo possono rispuntare germogli. Al suo confronto la vita umana può apparire più fragile (Gb 14,7-10). Perciò il grande albero diviene, come nei santuari sulle alture (cananei ed israelitici), il simbolo della forza vitale universale e può essere utilizzato come immagine della perennità di una dinastia o di un popolo (Is 11,1). Tuttavia la Bibbia sa che quella dell'albero non è propriamente vita. È significativo, al proposito, che, nel racconto P della creazione, verdura, graminacee ed alberi da frutto siano fatti germogliare e prodotti direttamente dalla terra (Gen 1,11 s) senza che abbiano bisogno della benedizione divina per svilupparsi, come invece è detto per gli animali. Questi ultimi, come l'uomo, sono chiamati *nefes hajjah,* ossia "esseri respiranti e viventi", proprio perché la causa naturale della vita viene vista nel respiro, a sua volta probabilmente pensato come circolante nel sangue, che è pure considerato sede della vita. Dove non c'è sangue né alito, come nelle piante, non esiste vita in senso vero, cioè vita come quella dell'uomo. Anzi, forse si deve riconoscere che neppure gli animali sono considerati viventi alla pari dell'uomo, se si dà peso al fatto che il verbo ebraico vivere (*hajjah)* non ha mai per soggetto attivo animali, ma sempre l'uomo o, più raramente, Dio. Pur con il timore di andare più in là del dovuto, viene il sospetto che già l'AT abbia compreso che l'essenza della vita autentica sta nel pensare e nel volere, cioè appunto in quelle complesse attività umane che non mancano mai di suscitare quelle significative variazioni del respiro, che hanno permesso alla lingua ebraica di esprimere quasi tutte le emozioni e i sentimenti, che noi qualifichiamo spirituali, con aggettivazioni e varianti della terminologia del respiro [Corporeità II, 1].

Il verbo ebraico che significa vivere può anche essere usato per dire ritornare in salute o guarire. Ciò conferma che, per vita in senso vero, si intende solitamente la vita sana, attiva, piena. La malattia debilitante è considerata un già reale avanzamento della morte, che prende il posto di energie e spazi vitali. L'albero della vita, al quale l'uomo non ha più accesso, era appunto l'albero della vita piena, non necessariamente dell'immortalità, ma della buona vita, quella che il re, in quanto 'figlio' di Dio, era chiamato a conservare e promuovere con il suo buon governo. Per questo la proclamazione che «il re vive» nel rito di intronizzazione stava a significare la speranza che dalla sua pienezza di poteri e di forza vitale potesse essere comunicata al paese e al popolo la buona vita senza limiti.

Tuttavia questa vita forte, ricca e piena non è più normalmente fruibile. Il

giardino delle origini è divenuto inaccessibile e l'età degli uomini si è molto accorciata (Gen 6,3), il lavoro è diventato faticoso e poco produttivo, l'amore e la fecondità sono travagliati da contraddizioni (Gen 24). Il dolore, come anticipazione della morte, domina la vita. Solo raramente si realizza l'ideale di una vita lungamente goduta e di «morire dopo una felice vecchiaia, vecchi e sazi di giorni» (Gen 25,8) come Abramo. Il ritorno finale alla polvere proietta sul presente la consapevolezza di una diminuzione irreparabile della forza vitale: ormai è proprio quella della polvere l'immagine che può indicare che cosa è l'uomo. La vita è divenuta un "duro servizio" come quello del mercenario (Gb 7,1). Si tocca ogni giorno con mano la distanza tra una vita ideale e la fatica della vita reale. Tuttavia nessuno dubita, in tutto l'arco della storia biblica, da Adamo fino a Gesù, che è proprio questa vita, così com'è, che dev'essere vissuta, amata e custodita. Il desiderio della morte non è consentito se non come sfogo di un animo esacerbato come quello di Giobbe, il quale, per altro, lo supera dialetticamente con la volontà di vivere a tutti i costi per incontrare Dio e avere da lui il dono della riabilitazione. Anche Giona desidera morire. Ritiene moralmente insopportabile la vita perché ha un concetto sbagliato di Dio e del suo piano. L'ironica fine della sua vicenda sta a ricordare che può sempre accadere all'uomo di ritenere umanamente intollerabile la continuazione della vita, perché ignora quale ne sia veramente il senso e che cosa Dio intenda e possa trarre da essa. Questa capacità del mondo biblico di ubbidire sempre al comandamento di vivere per rispetto del mistero della vita e eli Dio che la governa può dire molto all'uomo contemporaneo che rischia di compiere lo stesso errore di Giona, quando ipotizza la possibilità di desiderare o addirittura di provocare la morte per presunta pietà o carità. Come per tutta l'antichità, non abbiamo la possibilità di formulare statistiche precise e attendibili sulla durata media della vita, sull'incidenza di epidemie e malattie, sulla mortalità infantile. Possiamo soltanto supporre lo conferma anche il quadro evangelico di folle di ammalati che assediavano Gesù che minorati e infermi fossero molto numerosi e, vivendo mescolati alla gente, comunicassero con immediatezza a tutti il senso della precarietà e della fatica del vivere. Da qui viene la constatazione che la vita è breve, è un'ombra e un soffio (Gb 14,1), anche se il celebre detto di Sal 90,10, fissando il massimo di anzianità a 70/80 anni, lascia pensare che la longevità non era infrequente. Tuttavia la constatazione ivi espressa che «per la maggior parte di essi non vi è che fatica e affanno», unitamente alla frequente esortazione sapienziale a non trascurare le possibilità che solo la giovinezza può offrire, fa concludere che il vivere doveva essere sentito più come un compito e un dovere che non uno spontaneo e illimitato piacere. La gioia di vivere era oggetto di speranza e di preghiera, ma la maggioranza della gente si accontentava probabilmente di campare ogni giorno, senza troppo fermarsi a pensare se quella vita valesse la pena di essere vissuta. Tale riflessione critica, così forte nel mondo moderno, era probabilmente assente dalla cultura popolare dell'antichità biblica. [Male/Dolore].

Che cosa ci si attendeva dalla vita e che cosa la rendeva buona e bella? Anche a questa domanda sui valori più desiderati o ricercati non possiamo rispondere se non con molta approssimazione. Le riflessioni dei sapienti sembrano mettere al primo posto la quiete della vita familiare: una moglie taciturna e docile, dei figli rispettosi, un raccolto sicuro anche se non abbondantissimo. La ricchezza è una benedizione, ma basta anche il poco purché ci sia sicurezza e pace. Nella vita sociale non si mira ad emergere o a dominare, ma si ricerca piuttosto quel che oggi chiameremmo il quieto vivere, per ottenere il quale bisogna soprattutto fare attenzione a parlare con prudenza e a non irritare i potenti. Pur con il rischio di semplificare troppo, si potrebbero ricordare come sintesi della buona vita i due ideali, molto modesti e un po' georgici, di Mi 4,4: «Ciascuno è seduto sotto la sua vite e sotto la sua ficaia, senza essere molestato» e di Zc 8,4: «Vecchi e vecchie siederanno ancora nelle piazze di Gerusalemme; ciascuno col suo bastone in mano per i molti suoi giorni. Le piazze della città saranno affollate di fanciulli e fanciulle che si divertiranno». Essere soddisfatti del poco e

accontentarsi anche del minimo sembra essere l'ideale del buon vivere anche nella Palestina del NT se, come dice Gesù, «la vita vale più del cibo e il corpo più del vestito» (Mt 6,25).

Moderazione, semplicità, capacità di gioire del poco e accettazione serena e fiduciosa del comandamento divino di vivere, nonostante turbamenti e difficoltà, sembrano dunque essere gli ideali più comunemente diffusi in tutto l'arco di tempo della storia biblica.

2. LA VITA DONO DI DIO - L'acuto senso della fragilità e della precarietà della vita si coniuga facilmente con la convinzione che l'unica vera fonte e protezione della vita è in Dio. L'esperienza primaria di questa dipendenza da Dio nel vivere venne probabilmente fatta a livello comunitario prima che individuale. L'esodo fu l'esperienza che il popolo non aveva in se stesso la forza di difendere la sua identità e le vicende del Mar Rosso e del deserto rivelarono l'impotenza del popolo di fronte alla minaccia della morte. Qualche volta la paura di morire degli israeliti fuggiaschi rasentò il panico e l'epopea dell'esodo è tutta una dimostrazione che solo Dio ha mantenuto in vita il popolo esausto e lo ha fatto giungere alla meta. Lo scoraggiamento di fronte alle difficoltà nella conquista della terra fu un'altra prova dell'impotenza del popolo.

Più tardi la riflessione sulle vicende dei patriarchi mise in luce che an- ch'essi avevano sperimentato continue minacce di morte: Abramo è continuamente minacciato di perdere l'unico discendente e Giacobbe vivrà con terrore l'incontro con Esaù che potrebbe ucciderlo per vendicare la primogenitura sottratta a tradimento. Anche la storia di Giuseppe è una serie di continue variazioni sul tema del pericolo di morte. Alla fine il permanere della vita e della discendenza appare come frutto di una gratuita benevolenza di Dio, oggetto di una promessa che, per il fatto di essere divina, sostiene la speranza con la sua irrevocabilità, ma, d'altro lato, ricorda continuamente all'uomo che non è in lui il potere neppure di conservare la vita che ha ricevuto in dono. La storia della monarchia si muove sulla stessa linea: il regno di Giuda è nel massimo pericolo di cadere proprio quando si sforza di trovare da solo, attraverso alleanze politico-militari, la forza di difendersi. Lo dimostrano le vicende esemplari di Acaz, ridotto al minimo proprio dall'invocazione di aiuto all'Assiria con la quale cercava di salvarsi, invece di chiedere il segno che Dio prometteva (Is 7). Alla fine, la caduta di Gerusalemme nel 586 sarà provocata proprio dai tentativi di autonomia messi scriteriatamente in opera durante il decennio seguente la prima sconfitta. La storia del popolo è tutta una dimostrazione anticipata del detto del Signore che «chi vuol salvare la propria vita, la perderà» (Mt 16,25). La redazione dei libri profetici, specialmente di Geremia ed Ezechiele, mette in luce proprio questo principio fondamentale: il regno è caduto perché aveva cercato la difesa della propria sopravvivenza in qualcos'altro che non era l'unico vero Dio.

Nasce da questa visione della storia senza escludere l'apporto di complementari esperienze tratte dalla vita degli individui la consapevolezza che la vita è dono di Dio. Questa verità viene espressa, nella forma più netta, nel racconto della creazione mediante l'immagine dell'infusione dell'alito vitale che, sola, rende l'uomo animale vivente. Le concezioni biologiche del tempo vengono qui utilizzate per esprimere non tanto la modalità delle origini dell'uomo quanto la sua totale dipendenza nell'essere e nell'agire da Dio.

Forse tradizioni ancora più antiche, di cui può restare una reliquia in Gen 9,6, esprimevano un'analoga intuizione sfruttando la tematica del sangue, comune ad altre culture dell'antico Oriente. Anche la tradizione P, quando parla dell'uomo «creato a norma dell'immagine di Dio», esprime sia la dignità dell'uomo però sempre come donata sia la consapevolezza che soltanto la sua relazione dialogale con Dio lo rende tale. Nella stessa tradizione P la dipendenza totale della vita animale e umana (la vita vera, come si è visto sopra) da Dio viene espressa dalla necessità della benedizione (Gen affinché tali creature possano essere feconde e moltiplicarsi. Non solo la vita nella sua essenza, ma anche la buona vita, di cui abbiamo parlato, secondo J, non è frutto di sforzi umani. È, infatti garantita dal giardino che Dio ha piantato e in particolare dall'albero della

vita. Ad esso si contrappone proprio, come foriero di morte, l'altro albero, quello della conoscenza autonoma e universale, ai cui frutti si accede, non in ubbidienza a Dio, ma per sollecitazione di un "altro" (che non è qui necessario determinare chi sia) il quale è in dissidio e in concorrenza con Dio. Dietro questa ricchissima e dotta simbologia si legge l'affermazione che la vita dell'uomo è posta fin dall'inizio e, quindi, per sua essenza sotto il segno dell'ambivalenza e del rischio. Nessun automatismo o magia la può garantire e nessuna sapienza, acquisita da fonti che non siano Dio stesso, può svelare il segreto che ne assicuri la permanenza e la crescita. La vita viene dalla libertà benedicente di Dio e, quando raggiunge il culmine nell'uomo, si svela come dono che si gioca nell'ambito della libertà. Solo l'accettazione di essa come dono di cui si deve rinunciare a voler disporre autonomamente, per riconoscerlo con gratitudine e ubbidienza come proveniente dalla libera benevolenza di Dio, fa in modo che la vita possa crescere come buona vita. La libera sottomissione al comandamento di Dio diviene così la regola pratica in cui si traduce con immediatezza la percezione profonda dell'essenza della vita come partecipazione al dono gratuito del Dio trascendente. Il fatto che la vita continui, pur nella fatica e nel dolore, anche dopo che la libertà umana ha completamente fallito il suo compito, dimostra ancor più chiaramente che solo la libera decisione di Dio di essere ancora più benevolmente disposto verso l'uomo è all'origine della possibilità che gli è data di continuare a vivere. E anche l'urgenza di rispettare il comandamento si fa più forte.

Da qui trae origine la concezione biblica fondamentale secondo cui i comandamenti di Dio sono la via della vita. Questa ineludibile integrazione dell'etica nella concezione della vita è assolutamente centrale a tutto il pensiero biblico. Essa trova espressione in forme diverse a seconda delle situazioni storiche e culturali. Negli scritti deuteronomisti, e ancor più schematicamente in quelli del Cronista, si esprime nel nesso quasi automatico nella sua enunciazione narrativa tra osservanza e premio e tra disubbidienza e castigo. In molti salmi (si pensi al 19B o al 119) si esprime più nobilmente in una serie quasi infinita di appassionate lodi del valore della legge per la gioia e la pienezza di ogni esperienza di vita. La letteratura sapienziale oscilla tra questi due poli con molteplici sfumature.

Nella fase tardiva di tale letteratura l'idea assume la sua forma più elevata. La sapienza stessa di Dio acquista figurativamente le fattezze di una donna amante (segno già per questo di fecondità, di gioia, di amore gratificante) che chiama a un banchetto sontuoso e gratuito. Questa sapienza è presentata come partecipe dell'azione divina della creazione, ha in sé tutti i frutti e i profumi del giardino primordiale, si dona agli uomini come parola e, in Sir 24, come "legge" dimorante in Gerusalemme. Si assommano in questa donna i tratti di tutte le mediazioni salvifiche: celesti, regali, profetiche, sacerdotali e legali, per dire che solo da lei viene la vita e la buona vita, compreso il buon governo che la garantisce. I classici testi in cui si riscontrano tali tematiche sono Pr 8, Sir 24 e Sap 1-9.

Questa grandiosa visione troverà sviluppo, come si vedrà, nell'applicazione a Cristo, ma aveva anche avuto numerosi antecedenti in altri strati della letteratura veterotestamentaria. Basta qui accennare alla figura della Gerusalemme donna, sposa e madre, del Secondo e Terzo Isaia (ad es. Is 54; 60 e soprattutto 62) che continueranno poi in Ap 21.

La caratteristica comune a questi testi è duplice: da un lato, essi assumono tutta la simbologia della fecondità e della vita, come i temi della terra, dell'acqua, dell'albero, della donna, ecc., e, dall'altro, li concentrano su personificazioni o figure umane, come la città, la "casa" d'Israele o la Sapienza-donna, le quali, per decisione e dono divino, divengono le depositarie della totalità dei simboli vitali e li offrono al popolo per una libera accettazione. Con questa operazione, variata nella forma letteraria ma analoga nell'impostazione, si comunica il principio fondamentale che solo Dio è la gratuita fonte della ripresa e del miglioramento della vita storicamente deteriorata dalla disubbidienza umana al comandamento.

La grazia della salvezza è tale perché comunica all'uomo quella capacità di ubbidienza da cui nasce la vita.

A conclusione di quanto detto si può allora coerentemente porre il detto di Dt 8,2-3: «Ricorda il cammino che ti ha fatto compiere il Signore tuo Dio in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti, per provarti, per conoscere ciò che è nel tuo cuore, se tu avessi osservato i suoi precetti. Ti ha umiliato, ti ha fatto mangiare la manna, per insegnarti che non di solo pane vive l'uomo, ma di tutto ciò che esce dalla bocca di Dio vive l'uomo». La citazione dell'ultimo asserto in Mt 4,4 ne conferma il valore di assioma primario per quanto riguarda la concezione biblica della vita. Quel che è in gioco nelle tentazioni di Gesù è, infatti, proprio la riuscita della sua missione e della sua vita. Scegliendo l'ubbidiente affidamento a Dio, Gesù si presenta come nuovo Adamo che annulla la pretesa di indipendente auto- sufficienza, causa di peccato e di morte, e attua quella scelta di libertà che a ogni uomo era richiesta fin dall'inizio e che è sempre più necessaria quanto più l'influsso della pretesa adamitica corrompe la storia.

Chi ascolta la parola di Dio, vivrà. Come dicevamo, questo assioma è stato concretizzato, in alcuni strati della rivelazione biblica, nello schema della retribuzione a breve scadenza, nel corso della vita del singolo o dei gruppi o almeno nell'ambito di una discendenza anche lunga ma sempre storicamente percepibile come unitaria. Ma non è questa la sola deduzione possibile dal principio, il quale rimane valido, nella sua generalità, anche quando la Bibbia stessa sottopone a revisione la concezione della retribuzione.

Alla fede di ogni tempo il principio biblico fondamentale consegna in primo luogo la certezza che la dipendenza della vita da Dio non va concepita in modo teistico come mera dipendenza dell'origine, bensì come dipendenza continua e totale nell'essere e nell'agire.

Ma, in secondo luogo, lo stesso principio rimane indissolubilmente legato all'idea di libertà di Dio e di promessa e apre perciò la strada a quell'ubbidienza totale a Dio che sappia accogliere come via della vita anche quella che passa attraverso la morte e la morte di croce. Il Dio della vita, infatti, dona, custodisce, manda, redime la vita, quella vita di cui è fonte in quanto Dio vivente (per questo titolo si veda ad es. Nm 14,21; Ger 22,24; Ez 5,11), ma non è identico a quella vita che dona appunto alle creature. Non vi è nella Bibbia nessuna deificazione delle forze vitali naturali, ma piuttosto la certezza che la vita divina trascende infinitamente il fenomeno vita che essa liberamente pone in essere e alimenta.

Vi è sempre un di più in Dio che può creare vita perfino nella morte.

3. IL RISPETTO PER LA VITA - Da questa convinzione che la vita è dono di Dio nasce nella cultura del mondo biblico un senso non solo di rispetto, ma di ammirazione per la vita. Si pensi, ad esempio, all'uso di far dire alla madre una parola di compiacimento per il figlio che nasce, che si trova già sulla bocca di Eva per la nascita di Caino (Gen 4,1). Anche se questi detti etimologici delle madri si riferiscono solitamente a figli che avranno un triste destino, essi manifestano tuttavia la sorpresa riconoscente per il dono della vita, che rimane presente anche nei momenti di crisi più difficile. Tipico, a questo proposito, è il caso della moglie di Finees narrato in ISam 4,19-22. Il bisogno di molti figli per sopperire alle necessità del lavoro agricolo e pastorale nonché alla difesa militare porta ad apprezzare sempre più il dono della fecondità. Poiché la fede ebraica non vede in esso il risultato quasi automatico di un sistema generale di fecondità, come avviene invece nella mitologia cananea, la nascita di un figlio può essere vista ogni volta come un libero dono personalmente fatto dal Signore alla coppia che ama e protegge. Così ogni nascita può diventare il segno di una relazione interpersonale tra il Signore, datore della vita, e l'uomo che lo riconosce come tale. La consapevolezza che la vita è difficile e che, soprattutto, il popolo di Dio ha un compito storico da perseguire fa comprendere che non basta nascere, ma occorre nascere dotati di quanto è richiesto per essere fedeli ai doni di Dio. In questo modo diventa oggetto di ancor più profonda ammirazione di fede la nascita straordinaria del carismatico capace di conoscere le vie di Dio e

di guidare il suo popolo. Si spiegano così quegli inni alla vita che sono sottintesi nei racconti di vocazione e di nascita dei personaggi più importanti nella storia del popolo, da Mosè e Sansone fino al Battista e a Gesù. Sono narrazioni che rivelano una sensibilità diffusa e profondamente radicata nella cultura del popolo che concepisce il vivere come qualcosa di più di un semplice dato di fatto, cioè come un compito, una vocazione, se si vuole, un'avventura da percorrere sotto la potente mano di Dio.

La vita che viene da Dio va protetta da ogni minaccia di corruzione e di morte. Le culture antiche sentono fortemente il pericolo della morte e lo vedono affiorare in molti aspetti del vivere: lo spargimento del sangue, il flusso di liquidi organici, certe malattie inspiegabili, il contatto con animali morti. Da qui nascono i tabù che tendono a costruire una siepe di protezione attorno al fragile e prezioso mistero della vita. Il popolo ebraico li vive e li sente come altri popoli, ma vi aggiunge il senso profondo della dipendenza da Dio. I tabù devono essere osservati perché la vita che viene dal Dio santo deve essere mantenuta in una sfera di protezione assoluta da ogni contaminazione, deve essere salvaguardata e rispettata. Ovviamente cambieranno col tempo le modalità di esercitare questa funzione protettiva, ma rimarrà perennemente valido il principio che la vita deve essere circondata di cure e di cautele non tanto per preservarla da naturali contagi di morte (a cui pensa l'igiene) quanto per riuscire a mantenerla in relazione profonda con il Dio della vita. E ciò è ottenuto, nella mentalità ebraica, proprio per il fatto che il tabù viene trasformato in legge rivelata a cui si deve ubbidire in coscienza, con interiore libertà, per rispetto del Dio santo e delle sue segrete vie di comunicazione della vita. In una parola, il tabù, nella legislazione veterotestamentaria, si modifica in ubbidienza libera, in accettazione del principio che, come abbiamo detto, solo il comandamento accettato e praticato è il mezzo che garantisce l'unione con il Dio della vita.

Non è facile dire se l'AT abbia saputo trarre da questa generale visione delle cose anche una più acuta capacità di individuare i pericoli che la malvagità umana pone allo scorrere positivo della vita ed abbia saputo indicare regole di comportamento più umanitarie e favorevoli alla vita di quanto non sia in altri popoli. Qualcosa in tal senso sembra si possa trovare, secondo alcuni studiosi, nella legislazione deuteronomica, nell'istituzione delle città di rifugio per evitare la catena delle vendette tribali e delle faide familiari, nella istituzione dell'anno sabbatico per difendere la sopravvivenza dei più poveri, nella sollecitudine per gli orfani, le vedove, gli stranieri, nella norma di lasciare nel campo i residui del raccolto per la vita dei più deboli. È un fatto che queste norme esistono e hanno un senso che va nella direzione di una iniziale percezione che il rispetto e l'ammirazione per la vita deve tradursi in norme di comportamento. Forse ci aspetteremmo qualcosa di più, come una più severa condanna di ogni omicidio, che invece non si trova, dal momento che anche l'AT ammette la guerra, lo sterminio dei nemici in certe occasioni ed anche nel quinto comandamento proibisce, letteralmente, solo l'omicidio illegittimo e non giustificato. Alcuni studiosi pensano inoltre che anche le norme umanitarie elencate prima siano più che una prassi storicamente vissuta una specie di ideale, forse postesilico, di vita mai in realtà messo in atto. Dobbiamo riconoscere, come è nella logica del progredire storico della rivelazione, che l'AT contiene sì le premesse perché la sacralità della vita sia difesa senza riserve e in modo assoluto, ma non riesce ancora a giungere a conclusioni operative totalmente efficaci, come del resto non vi è ancora giunto neppure il mondo attuale, come dimostrano le incertezze morali riguardo alla guerra, all'aborto, all'eutanasia.

È certo, in ogni caso, che già l'AT, almeno in alcuni momenti, giunge a formulare il principio che la vita umana, in qualunque forma si manifesti, anche la più umiliante o assurda, è da proteggere, è un valore da ammirare e salvare ad ogni costo. Quando il Terzo Isaia dice che, nella restaurazione, anche gli eunuchi, "gli alberi secchi", avranno nella nuova Gerusalemme «un monumento migliore dei figli e delle figlie, un nome sempiterno che non sarà mai soppresso» (Is 56,4s), afferma indirettamente il principio che il valore assoluto è l'uomo che

vive e nient'altro. Analogamente tutta la predicazione profetica aveva annunciato che l'unica condizione per essere salvati dal Signore è aiutare i poveri (si veda ad esempio Is 58 sul vero digiuno) c concordava nella medesima intuizione che la vita è salvata là dove è riconosciuta ovunque appaia, anche nella forma più miserabile come il valore supremo a cui ogni altra cosa deve essere subordinata perché ivi si trova Dio stesso e gli si può rendere culto.

Quando Gesù affermerà che «il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27) porterà alla più evidente chiarezza il principio che già serpeggiava in alcuni strati dell'AT: che l'uomo vivente è il fine di ogni altra realtà creata e non mai il mezzo e che salvare una vita è l'unica opera che può pretendere di essere chiamata opera di Dio. Il valore della carità e del servizio e la stessa teologia del servo si radicano in questa scoperta del valore della vita e la traducono in coerente realizzazione.

II - LA VITA IN CRISTO — La rivelazione neotestamentaria diventa, su questo tema, centrale e l'AT, che era stato la fonte principale per il paragrafo precedente, fornisce il supporto della prefigurazione e dell'anticipazione. Il vissuto ha anche qui preceduto la riflessione e per questo la trattazione partirà dall'analisi degli eventi a cui seguirà la presentazione delle riflessioni di fede.

GESÙ DI FRONTE ALLA REALTÀ DELLA VITA - Ogni teologia biblica sulla vita deve partire dall'analisi di questo dato fondamentale: che posizione ha preso Gesù di fronte alla realtà della vita umana? Anticipando la conclusione si può dire subito, per maggiore chiarezza, che Gesù, nello stesso tempo, ha dimostrato una sollecitudine senza riserve per le necessità della vita concreta di quanti incontrava e insieme una profonda e radicale relativizzazione dell'attaccamento umano alla vita stessa.

La cura per la vita si manifesta indubitabilmente nel fatto delle guarigioni operate da Gesù. Egli, secondo la triplice tradizione sinottica, finì per essere, almeno nel periodo galileano, letteralmente assediato di malati e bisognosi. Nell'emblematica giornata di Cafarnao egli guarì molti malati e scacciò molti demoni o addirittura risanò "tutti" gli infermi, secondo Mt 8,16. Anche se pose condizioni e orientò la sua attività taumaturgica verso finalità kerygmatiche, non risulta che Gesù abbia mai rifiutato di "salvare una vita". La scelta di compiere guarigioni anche o proprio in giorno di sabato voleva indicare che "salvare la vita" era appunto l'opera di Dio che egli era chiamato a compiere (Mc 3,4), come espliciterà più chiaramente Giovanni in 5,17. Anche la missione dei primi discepoli comprende come ordine tassativo: «Guarite gli infermi, risuscitate i morti, mondate i lebbrosi, scacciate i demoni» (Mt 10,8). Che tutto ciò sia anche segno del *kérygma* del regno non toglie verità e valore al dato di fatto che la presenza attiva e decisiva di Dio nella storia si manifesta in Gesù come risanamento e potenziamento della vita umana, minacciata dal peccato e dal demonio, che la debilitano fino al limite della malattia inguaribile e, per l'emarginazione che ne consegue, disumanizzante. Gesù, almeno secondo la tradizione lucana, è lieto di ridare salute anche a coloro che, non cogliendo la dimensione di segno, non riescono ad accedere fino alla soglia della salvezza, come i nove lebbrosi di Lc 17,11-19. Similmente la moltiplicazione dei pani, per quanto ricolma di sensi storico-salvifici ed eucaristici, rimane pur sempre anche un'azione di pronto intervento verso persone che rischiavano di «venir meno per strada».

Questa attenzione ai bisogni della vita si accompagna in Gesù con il supremo distacco dall'ansia per la propria vita che lo rende disponibile per la croce e all'affermazione di principio, giustamente collocata già da Marco proprio nel momento centrale in cui la missione di Gesù viene definita e purificata da ogni possibile equivoco, che per salvare la propria vita occorre perderla (Me 8,35). Nell'insegnamento di Gesù questo principio viene sviluppato con la massima coerenza e radicalità in ulteriori applicazioni riguardo alla povertà, alla rinuncia al potere, alla castità, alla mortificazione. La caratteristica comune di questa relativizzazione di tutto ciò che l'uomo ritiene essenziale per la vita sta nella

connessione con la venuta del regno. Secondo Gesù, si deve rinunciare alle ricchezze, al potere, a tutto se stessi non per un astratto principio ascetico o per una particolare etica metafisica, ma perché, in questi tempi che sono gli ultimi, Dio ha inaugurato nella storia la sua signoria escatologica. Non si tratta neppure di una deduzione da una nozione di tipo generale o metafisico di dipendenza da Dio. La ragione per cui, per salvare la propria vita, è necessario perderla risiede nel fatto che il peccato ha trasformato la ricchezza, la forza, la fecondità e perfino la vitalità del proprio corpo in possibile, reale ostacolo per l'accesso salvifico a Dio, cioè, per usare la terminologia di Mt 6,29-30, in "scandalo". L'intervento decisivo di Dio, quando si affaccia a questa storia di peccato, che è l'unica storia realmente vivibile, esige una scelta radicale di sottomissione all'estrema soluzione salvifica, da compiere con quella determinazione assolutamente netta o perfino violenta (Mt 11,12) che si chiama *metànoia* o conversione. Per essere salvata, la vita umana dev'essere strappata, come con un colpo di spada, da tutti quei legami che la visione umana delle cose considera protettivi e promozionali della vita (tra cui persino la famiglia: Mt 10,34-39) per venire riancorata totalmente ed esclusivamente a Dio che ora rivela ed opera nella vita e nella missione di Gesù.

Il Gesù della tradizione sinottica non ci dice, come farebbe invece un filosofo, che cos'è la vita in sé, ma ci avverte, senza consentire dubbi, che l'uomo, così come si è ridotto nella sua storia di peccato, non ha più alcuna possibilità in se stesso di salvaguardare autenticamente e compiutamente la vita sua, degli altri e del mondo. Neppure l'antica religione è più sufficiente: Gesù deve dire parole diverse rispetto a quelle dette agli antichi e deve mettere in questione la fiducia nella legge e nel culto (ad es. Mt 5,17-48; 21,12-16). Ciò significa che non c'è più nulla, all'interno dei soli sistemi umani di riferimento, a cui si possa fare ricorso per salvare la vita. L'unica speranza e l'unico riferimento è il regno, cioè il fatto reale che ora, proprio in Gesù, Dio prende possesso e direzione della storia umana. L'accoglienza del regno è la vita, ma, di fatto, essa può avvenire solo a condizione di perdere ogni precedente punto di appoggio. Come, attraverso questa via, tutto possa essere ricevuto in cambio non ci è descritto: ci è solo detto che verrà ritornato il centuplo già in questa vita, oltre alla vita eterna di cui si parlerà più oltre (Mc 10,29-30).

La cura per la vita degli altri, di cui Gesù ha dato esempio e che ha comandato ai discepoli, non solo non è in contraddizione con la concezione della rinuncia per il regno, ma le è del tutto coerente. Da un lato, questa cura per coloro che sono ai margini della vita, rivela che gli standard usuali per misurare il grado di possesso e godimento della vita sono falsi: vite perdute vengono salvate e altre che sembravano sicure vengono perdute. Questa messa in discussione del buon senso comune è già salutare, ma, per di più, in questa misericordia per i perduti si rivela proprio che l'intenzione di Dio è che nessuno vada perduto ed è quindi sostegno per la fede e incoraggiamento per la conversione. Gesù che perde la propria vita e salva quella degli altri diviene il segno e l'inizio (il sacramento) del regno, cioè del fatto che solo la riconsegna totale della storia all'azione risuscitante di Dio può risanare quelle potenzialità che il peccato ha reso strumenti di morte.

L'ESPERIENZA DI UNA VITA TRASFORMATA NELLA COMUNITÀ APOSTOLICA - Continuando l'analisi degli eventi dobbiamo prender nota delle nuove esperienze di vita verificatesi nella comunità apostolica. Senza entrare in dettagli esegetici non indispensabili allo scopo, possiamo limitarci a considerare alcuni dati di fatto che emergono con sicurezza storica sufficiente sia dagli Atti sia dall'epistolario paolino.

La vita dei primi cristiani subisce dei mutamenti significativi fin dalle origini. Anche se Luca può avere idealizzato la prima comunità gerosolimitana, rimane certo che i primi credenti scelsero una forma di vita comunitaria che prima non avevano adottato, caratterizzata dalla preghiera e dalla frazione del pane, dalla condivisione dei beni e da quell'atteggiamento più profondo e motivante che Luca definisce come «l'avere un cuore e un'anima sola» (At 4,32). Questi

cristiani non potevano non sentirsi «salvati da questa generazione perversa» (At 1,40) e posti in una situazione di vita nuova, finalmente e definitivamente salvata.

Un'altra esperienza fondamentale fu quella della missione. Non solo singoli predicatori, ma l'intera comunità si sa coinvolta nell'impegno missionario, perché dal suo seno, per le sue preghiere, per suggerimento dei suoi profeti e per suo incarico, partono i missionari come Paolo e Barnaba da Antiochia (At 13,1-3). Questa responsabilità per il mondo che anima un'intera comunità è un fatto che non può non influire sulla determinazione del senso e del valore della vita. Nell'ambito della missione trovano posto anche i fenomeni miracolosi e quello delle lingue. Entrambi rivelano la presenza attiva di Dio in seno alla comunità per potenziare le sue capacità di operare e soprattutto di comunicare. Il successo del tutto inaspettato della predicazione ai pagani rivelò ai primi credenti che era davvero in atto una nuova economia, che Dio stava proprio cambiando i ritmi di svolgimento della storia. A queste condizioni la meta finale non poteva essere vista se non così sicura da apparire persino prossima nel tempo. Da tutto questo doveva nascere una confusa ma penetrante coscienza di quel che significava vivere ora, negli ultimi tempi.

I carismi, con la loro molteplicità e perfino con la loro confusione, dovettero pur dare il senso che Dio, con il suo Spirito, era estremamente vicino a queste comunità credenti più di quanto non fosse mai stato al popolo dei padri. L'eucaristia attestava una pari presenza del Signore in mezzo ai suoi e tutto quanto accadeva nelle chiese e nelle zone di mondo che incontravano confermava l'impressione della novità e della svolta. Povertà, distacco, martirio divenivano esperienze frequenti e delineavano a poco a poco un nuovo stile di vita determinato dall'opera di salvezza che Dio aveva compiuto in Cristo facendolo risorgere dai morti. Su queste esperienze e sulla loro immediata connessione con il mistero della risurrezione si fonda la riflessione sulla natura della nuova vita in Cristo che troviamo in Paolo e Giovanni.

LA VITA IN CRISTO SECONDO PAOLO - Paolo è il primo che riflette sulle esperienze di vita sue e delle chiese ed elabora una descrizione delle trasformazioni che l'evento Cristo ha introdotto nella vita.

Non è facile estrarre quanto riguarda il tema della vita dagli scritti paolini evitando di conglobare, come egli fa, tematiche cristologiche ed ecclesiologiche. Schematicamente pensiamo di poter elencare i punti seguenti.

Una vita escatologicamente determinata - Nelle lettere più antiche, come quelle ai Tessalonicesi, è predominante la comprensione della vita cristiana in riferimento alla parusia ritenuta ancora come imminente. I cristiani sono stati salvati dalla "parola" e hanno cambiato il loro orientamento di vita abbandonando gli idoli «per servire il Dio vivo e vero e per aspettare dai cieli suo Figlio, che egli risuscitò dai morti, Gesù, che ci libera dall'ira che viene».

Il riferimento al Risorto punta verso la meta finale; dà alla vita umana una spinta verso la meta al di là della storia. Si potrebbe dire, con un'immagine, che la risurrezione di Cristo è come una corrente che convoglia i cristiani esclusivamente verso la fine, tanto che ciò provoca in alcuni un disinteresse per il presente, che Paolo, per altro, corregge decisamente. La terminologia di queste lettere, tuttavia, ruota attorno a parole come "santi, puri, irreprensibili" per la venuta del Signore nostro Gesù. Questo orientamento escatologico permane anche nelle altre lettere, ma si arricchisce di prospettive che oggi si direbbero di escatologia anticipata. Determina in ogni modo un principio fondamentale per ogni visione cristiana della vita: la vita umana si orienta sul futuro e i comportamenti si giudicano sulla loro conformità ad esso. Del passato si prende solo quanto in esso vi è entrato di escatologico, cioè il Cristo risorto e quanto lo prefigura e prepara nella storia del popolo di Dio. Il resto è puro passato ormai morto che si abbandona o si subordina all'evento Cristo.

Salvati per grazia - Il tema fondamentale delle lettere ai Galati e ai Romani la salvezza per la sola fede rivela che il modo di vivere di tutti gli uomini, senza eccezione, è totalmente corrotto dal peccato e può essere salvato solo dal

gratuito perdono di Dio e dal rinnovamento che il suo Spirito produce nell'uomo. Con le sue sole forze l'uomo non può fare nulla: anche la fede, con cui accoglie il dono di Dio, è frutto della grazia esterna della predicazione e della mozione interiore dello Spirito. Quella che l'uomo da solo crede di vivere non è, in realtà, vita, ma morte, cioè fallimento, perdizione, progressiva rovina, una situazione senza positive vie d'uscita a prescindere s'intende da Cristo quale quella descritta in Rm 7,14-21. L'alienazione da Dio lacera così profondamente l'essere umano che soltanto la categoria di "morte" può essere usata per esprimere compiutamente che cosa è storicamente diventata la vita. La potenza del peccato è tale che perfino la legge, buona e proveniente da Dio, viene stravolta in strumento di morte e, analogamente, le forze vitali dell'uomo (energie, passioni, sentimenti, capacità razionale) divengono "carne", cioè chiusura all'intervento di Dio, isolamento egoistico, strumenti di divisione e autodistruzione.

La diagnosi di Paolo non è metafisica, ma storica: egli non parla della natura dell'uomo in sé, ma di come l'uomo è diventato ed è nella situazione storica reale in cui liberamente, ma inevitabilmente, si pone da Adamo in poi. Per questo gli è possibile dire che, per grazia, l'uomo può risorgere, rinascere, rivestire Cristo, lasciarsi guidare dallo Spirito invece che dalla carne. Il punto fondamentale è, dunque, che l'uomo deve avere coscienza di essere ricreato dalla totale dipendenza da Dio in Cristo. La concezione biblica tradizionale secondo cui la vita è dono di Dio e vivere equivale a dipendere da lui si approfondisce in Paolo in chiave storico-salvifica. Questa dipendenza deve essere riaffermata e ricostruita mediante la concreta accoglienza del vangelo di Cristo, morto e risorto, deve essere concepita come l'applicazione ad ognuno della stessa azione risuscitante con cui il Padre ha risvegliato Gesù dai morti. Per la concezione cristiana della vita questo è un altro principio fondamentale: vivere nella realtà della storia, è possibile solo se si accoglie la nuova creazione in Cristo. Ogni volta che l'uomo pretende di crearsi isole dalle quali l'evento Cristo sia escluso, a dispetto di ogni apparenza, è in realtà nella morte. Il primo compito della predicazione evangelica è proprio smascherare questa illusione.

La vita nuova in Cristo - La vita nuova del cristiano è in dipendenza continua dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito. È nota la presenza della dimensione trinitaria in tutte le descrizioni paoline dell'esperienza cristiana. Doni, carismi, ma anche normali attitudini derivano dalle tre Persone divine. L'unione con Cristo risorto è sintetizzata dalle tre famose preposizioni: in, per, con. Paolo parla di un essere o vivere in Cristo che è così reale da aver fatto pensare ad alcuni studiosi a una fusione mistica con assorbimento della personalità umana in una specie di Cristo universale. Non è questa la visione paolina: l'apostolo insiste, invece, sul fatto che l'unione oggettiva e reale con Cristo deve diventare, per opera dello Spirito di Dio che si unisce al nostro spirito, acquisizione e manifestazione della nostra personalità umana. Il cristiano deve sapere, capire, volere le stesse cose che pensa e vuole Cristo. Questa è la sua nuova vita che si traduce poi in opere coerenti. Volendo ricorrere a un solo testo riassuntivo si può pensare a Ef 1,15-21;19.

Ma ancora più illuminante è vedere come Paolo traduce i princìpi di fede enunciati nella lettera ai Romani nella sua vita personale.

La lettera ai Filippesi è, a questo proposito, il documento più interessante: qui si vede come si trasforma in vissuto il principio teologico. Il vivere in Cristo e di Cristo diviene qui una forma concreta di esistenza. Il fatto che Paolo affronti la possibilità della morte rende più profonda e sincera la testimonianza. In sostanza Paolo mostra come, incontrando Cristo, è diventato un uomo diverso ed ha cominciato a pensare e fare cose diverse: ha giudicato una perdita quel che prima riteneva un vantaggio, a paragone della sublime scienza di Cristo, «per il cui amore egli dice ho accettato di perdere tutti i vantaggi, valutandoli rifiuti, per guadagnare Cristo ed essere in lui, non con una mia giustizia che viene dalla legge, ma con quella che si ha dalla fede di Cristo, quella giustizia cioè che viene da Dio e si fonda sulla fede; e per conoscere lui con la potenza della sua

risurrezione e la partecipazione alle sue sofferenze, trasformandomi in un'immagine della sua morte, per giungere, in qualche modo, a risorgere dai morti» (Fil 11).

Il brano citato si può considerare una delle descrizioni più sintetiche e più complete di quel che si intende per vita cristiana, dipendente esclusivamente da Cristo, consapevole del peccato del mondo e situata nell'orizzonte della meta escatologica. È la risposta alla domanda che cos'è la vita per un cristiano: è il servizio cosciente e costante al Signore Gesù che ci ha salvato dalla morte ed è l'unico senso e valore dell'esistenza.

Una vita per il cosmo - Un ultimo aspetto della vita nuova emerge nelle cosiddette lettere della cattività: è la connessione tra l'esistenza cristiana e la salvezza del cosmo. Com'è noto, in Ef e Col si sviluppa il tema della preesistenza della chiesa alla creazione e si riflette sul mistero della ricapitolazione di tutte le cose come "primum in intentione et ultimum in executione". La chiesa e non la chiesa in astratto, ma quella costituita dalle singole comunità locali viene concepita come segno e mezzo della riunificazione nell'ordine, sotto l'unico capo Cristo, delle cose del cielo e di quelle sulla terra.

La riunificazione del cosmo nella pace trova la sua anticipazione e la sua efficace mediazione nell'unità creata da Cristo tra gli uomini, nel fatto che ora ex ebrei ed ex pagani sono uniti in un'unica comunità, nel fatto che i mariti e le mogli si amano come Cristo ama la chiesa, nel fatto che padroni e schiavi, padri e figli si rispettano nell'ordine; nel fatto, infine, che tutti i cristiani seguono nella loro vita il principio di sub-ordinarsi gli uni agli altri. In questi eventi umanissimi e concretissimi la lettera agli Efesini vede il segno e il mezzo dell'avverarsi di una salvezza che trascende i limiti del meramente umano per riguardare tutto l'universo.

Alla luce di questo bisogna allora affermare un'altra caratteristica del vivere cristiano: la sua assunzione a segno e inizio della salvezza universale. Non si può più limitare il discorso sull'uomo e sulla vita né all'individuo né alla sola società umana. Compiti e responsabilità cosmiche si inseriscono, per pura grazia e non quindi come pretesto per superbe autoesaltazioni, nell'esperienza di vita di ognuno nella chiesa. L'importanza di queste tematiche per la vita alle soglie del duemila, sovraccarica di responsabilità planetarie, è ancora da valorizzare e qui può essere soltanto accennata come stimolo alla meditazione.

IL DONO DEl.LA VITA SECONDO GIOVANNI - Il termine "vita" si trova 36 volte negli scritti giovannei e la radice *zèn* da cui *zoe* (vivere/vita) è quasi un termine tecnico, distinto da *bios,* per indicare la vita che Dio dona in Cristo ai credenti, distinta dalla vita puramente naturale degli esseri. Vita e vita eterna sono, negli scritti giovannei, tra loro intercambiabili. A sua volta, eterna non significa primariamente il contrario di temporale come nel nostro linguaggio teologico, ma si rifà alla contrapposizione giudaica tra i due eoni, quello della creazione e quello di Dio. Vita eterna è, perciò, sinonimo di vita divina, vita della sfera propria di Dio, la quale può essere descritta come superiore ai nostri confini spaziali e ulteriore rispetto ai nostri limiti temporali, ma senza che queste determinazioni costituiscano l'essenza dell'eternità, che consiste piuttosto nella partecipazione alla vita stessa di Dio.

Talvolta, anche in Giovanni, la nozione di vita eterna è connessa con i temi della risurrezione finale e del giudizio ed ha quindi una connotazione escatologica anche in senso temporale (si veda ad es. Gv 3,14-21.36; 5,21-30; 12,5; ecc.). La caratteristica propria del pensiero giovanneo è però quella di mostrare la presenza attuale nei credenti di questa vita. Nel discorso del c. 6 si afferma che la manducazione della carne e del sangue di Gesù dà fin d'ora la vita eterna, a cui seguirà la risurrezione nell'ultimo giorno.

Analogamente si afferma in 5,24 che chi ascolta Gesù «ha la vita eterna e non incorre nel giudizio, ma è passato dalla morte alla vita». La contrapposizione morte-vita riguarda qui qualcosa di più ampio e profondo del morire fisico e del risuscitare: si tratta della liberazione dall'alienazione da Dio, che sfocia non tanto nella morte ma nella morte senza speranza, per godere della sua comunione

i

vivificante in ogni senso.

La possibilità di avere già nel presente questa vita viene dal fatto che essa è sostanzialmente una realtà cristologica. Cristo è non solo la fonte della vita, ma la vita stessa, come si dice già in 1,4. La narrazione giovannea esprime questa idea con molta coerenza utilizzando diverse categorie. In una prima serie di espressioni vengono usati i simboli delle realtà più essenziali per la vita umana, come l'acqua, il pane, la luce e vengono applicati a Cristo, fonte dell'acqua viva (Gv 4), pane di vita (Gv 6) e luce del mondo (1,9; 8,12). Altri simboli di vita vengono presi dalla tradizione particolare del popolo ebraico, come quello del serpente (Gv 3,14). Infine, il simbolo del pastore (Gv 10) riprende l'antico tema del buon governo come simbolo e mezzo per una buona vita. L'uso di questa simbologia elementare, legata ai bisogni primordiali del vivere, mantiene ancora, nonostante l'apparente difficoltà del linguaggio giovanneo, un'immediatezza di senso per gli uomini di ogni tempo. A tutti loro Giovanni dice che Gesù spegne la sete, sazia la fame, dà la gioia, assicura la guida di cui c'è bisogno perché la vita cresca e si sviluppi. L'uomo non deve cercare altrove (neppure nella Scrittura umanamente interpretata: Gv 5,39) le difese della sua vita; le può trovare con pienezza in Gesù soltanto.

Una seconda categoria è quella del miracolo trasformato in segno. Il valore dei gesti di Gesù come rivelatori del dono della vita risalta con chiarezza soprattutto nella guarigione del figlio dell'ufficiale (ai vv. 50.51.53 è presente il verbo vivere); nel commento alla guarigione del paralitico («Come infatti il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a coloro che vuole», 5,21); e soprattutto nell'ultimo segno che è la risurrezione di Lazzaro dove si giunge alla dichiarazione: «Io sono la risurrezione e la vita» (11,25). I miracoli operati da Gesù non hanno più in Giovanni carattere episodico o aneddotico: sono una coerente progressiva manifestazione del suo essere e della sua missione e lo rivelano appunto come colui che, essendo la vita, la dona in abbondanza. I segni, infatti, manifestano la gloria di Gesù, cioè la presenza in lui della rivelazione divina. È noto che anche il modo giovanneo di narrare la passione e la morte di Gesù tende a mettere in luce che la sua umiliazione è già in realtà potenza e gloria e che la sua morte è già pienezza di vita. Nel Cristo elevato da terra tutti sono attratti per avere la vita (3,14-16; 12,32s).

Infine, l'identificazione di Cristo con la vita viene fatta nel testo giovanneo in esplicite affermazioni, molte delle quali inserite a commento dei simboli e dei segni. Per questo può bastare qui il celebre 14,6: «Io sono la via e la verità e la vita».

Va ancora ribadito che, secondo Giovanni, non c'è vita autentica se non tramite Cristo. Oltre alle contrapposizioni, come luce-tenebre, morte-vita, convergono su questa affermazione le qualifiche di buono e vero attribuite a Gesù, ad esempio "vero cibo", "buon pastore", "luce vera". Esse indicano che solo in lui si realizza in pienezza quello che le corrispondenti categorie umane indicano solo approssimativamente e senza reale efficacia.

Cristo è, secondo Giovanni, la fonte unica della vita vera perché viene dal Padre ed è unito a lui: è questa identità il fondamento del suo valore salvifico, per cui si deduce che la vita che egli partecipa ai credenti è vera proprio perché è da Dio e di Dio. L'intuizione veterotestamentaria, secondo cui la dipendenza da Dio è l'essenza della vita, raggiunge il suo culmine. È invece nuova l'affermazione che questa vita può essere donata solo perché e in quanto Gesù affronta la passione e la morte e dà la sua vita in senso martiriale. La croce è il mezzo storico mediante il quale la partecipazione della vita divina si rende attuabile nella concreta situazione di peccato in cui l'uomo si trova. È infatti la vita, ripresa da Cristo proprio in quanto totalmente data, che viene offerta a tutti gli uomini come dono supremo dell'amore di Dio (Gv 10,17-18). In ciò viene svelato che l'anima di questa vita nuova è l'amore concretamente inserito nella realtà della storia: amore nello stesso tempo eternamente divino e, rimanendo tale, storicamente configurato e condizionato. Ancora per questo la vita nuova si esprime, anche nei credenti, soprattutto come amore verso i fratelli nella

massima concretezza dei fatti, come dimostra tutta la prima lettera. L'aver coniugato insieme l'assolutezza divina dell'amore con la concretezza della realtà è, forse, la caratteristica più acuta della visione giovannea. La vita eterna di Giovanni è vera vita vissuta nella banale realtà di ogni giorno e, nello stesso tempo, è preservata dallo svuotarsi nella contingenza e nell'episodicità, proprio perché traduce nella "carne", cioè nell'umano concreto e storico, l'intero amore divino. In questa linea si può dire che la concezione giovannea della vita non è che una variante della sua teologia dell'incarnazione quale è espressa nella formula di 1,14: «Il Verbo si fece carne»: l'amore si fece croce, la vita di Dio si fece vita umana.

Da parte dei credenti che l'accolgono questa vita viene sperimentata, secondo Giovanni, come una conoscenza e un mutuo rimanere di Cristo e del Padre nei discepoli e di questi in loro. È esattamente quanto si diceva più sopra: la comunicazione e lo scambio tra l'eterno di Dio e il concreto della storia. Il Figlio viene e rimane nei discepoli e, quindi, si inserisce nella loro terrena esperienza, lava i piedi dei discepoli. Nello stesso tempo i discepoli, mentre si lavano i piedi gli uni gli altri, incarnano nelle loro esistenze l'eternità trascendente dell'amore di Dio.

Per questo, la fede che dà la vita «vince il mondo» (Gv 5,4), cioè supera l'illusione di poter valorizzare se stessi contrapponendosi a Dio nella vana ricerca di un'autonomia di giudizio e di azione.

L'immagine riassuntiva della teologia giovannea della vita può essere l'allegoria della vite e dei tralci, giustamente interpretata sulla base del- I'AT. La vite rappresenta Israele: è, quindi, del nuovo popolo di Dio che qui si parla per affermare che solo l'unione con Cristo lo rende veramente tale e capace di portare frutto. La vita vera è quel nuovo modo di porsi e di agire nel mondo che il Verbo di Dio ha iniziato nella sua "carne" per estenderlo, mediante lo Spirito, a tutti quelli che si affidano a lui.

III - LA VITA DOPO LA MORTE — Trattiamo a parte questo argomento per l'importanza che ha avuto ed ha nella teologia, ma nei testi biblici esso è di solito strettamente collegato con il tema della vita in Cristo tratteggiato nel paragrafo precedente.

PREMESSE VETEROTESTAMENTARIE

È una specie di dogma nella corrente esegesi dell'AT che la fede ebraica non ebbe alcuna idea di una vita dopo la morte se non a cominciare dal II secolo a.C. La questione viene solitamente presentata in questi termini. L'idea di una risurrezione che riporta in vita i morti o alcuni morti si trova espressa in modo esplicito solo in tre testi: Dn 12,1-3; 2Mac 7; 12. A parte sta Sap 2-5, per la quale è previamente necessario determinare se adotti la concezione dell'immortalità dell'anima o se insegni la dottrina della risurrezione di tutto l'uomo nella sua interezza. I testi di Dn e 2Mac nascono nel contesto del martirio: sarebbe stata esattamente questa esperienza a far maturare la speranza in una piena partecipazione alla restaurazione d'Israele proprio a coloro che, per essa, avevano dato la vita in fedeltà alla legge. Antecedentemente la fede d'Israele avrebbe contenuto le premesse, ma solo le premesse, che resero possibile una tale evoluzione senza che sia necessario postulare dipendenze da culture extrabibliche. In particolare avrebbero contribuito a formare il retroterra della fede nella risurrezione sia la certezza del dominio assoluto del Signore, Dio vivente, su tutte le realtà, compresa la morte, sia la speranza, già presente in Ger ed Ez, di una risurrezione del popolo anche se intesa metaforicamente come rinascita sociale e politica. Questa visione di fede storico-salvifica avrebbe permesso a Israele di considerare possibile, quando se ne affacciò l'intuizione, un'idea di risurrezione dalla morte anche dei singoli. Alcuni studiosi recentemente hanno però posto il problema se tutta questa impostazione non debba essere riconsiderata. Studiando, a livello strettamente filologico, il significato di certe espressioni, quali ad esempio "i pascoli verdeggianti", "la valle oscura", "la mensa" del Sal 23, ci si è chiesti se non possano avere anche

nell'ebraico preesilico lo stesso valore che hanno, per esempio, nella lingua ugaritica, di immagini della beatitudine dell'oltretomba. Se così fosse si potrebbe pensare che l'idea di una beatitudine dopo la morte sia in Israele molto più antica, anche se colorata di toni mitici, di quanto non si sia finora creduto. In ogni modo si deve per ora ritenere certo almeno quanto già si è detto e cioè che la fede dell'AT contiene tutte le premesse per l'affermazione che Dio, il Signore della vita, può far superare ai suoi fedeli la barriera della morte.
ESSERE PER SEMPRE CON IL SIGNORE - Questa possibilità appare come certezza nel NT. La deduzione che la corrente dei pii (da cui deriva il gruppo dei farisei) aveva elaborato nel corso della crisi delle guerre maccabaiche, viene assunta da Gesù come vera in contrapposizione alla visione più conservatrice e chiusa dell'ambiente sadduceo (Mc 12,18-27). L'aspetto più importante di questa fede neotestamentaria nella vita dopo la morte è certamente quello cristologico. Questa vita, infatti, viene affermata come conseguenza della fede fondamentale che il nostro essere con il Signore, essendo l'evento salvifico compiutamente escatologico, è così decisivo e definitivo, anzi così divino da non ammettere rotture o diminuzioni per parte di Dio. Una volta rivelato, nella risurrezione di Cristo, che il piano salvifico di Dio non solo non è fermato dalla realtà della morte, ma si serve di essa e la assume, a certe condizioni, come salvifica, è aperta la via alla fede che la morte non è soltanto fine, come umanamente appare, ma può essere inizio. La celebrazione eucaristica, in quanto memoriale di una salvezza operata non solo nonostante ma mediante la morte di Gesù, può essere stata decisiva per la formazione di questa certezza.

Per questa ragione l'«essere sempre con il Signore» di lTs 4,17 può essere considerato la migliore formula di fede sull'aldilà, perché ne evita ogni materializzazione fantasiosa ed esprime l'essenza del messaggio neotestamentario. Con il Signore sarà l'intero uomo, identico a se stesso, anche se completamente diverso da quel che è ora quanto al modo di strutturarsi del suo essere creato. 1 criteri per parlare della situazione vitale di quest'uomo posto per sempre nel Signore rimangono quelli di ICor 15: assoluta identità personale nella più completa trasformazione che renda possibile il superamento della corruttibilità a cui ora è soggetta la creatura. Si devono contemporaneamente affermare l'identità e a quali condizioni deve avvenire il mutamento, ma ogni pretesa di descrivere concretamente il risultato della trasformazione è esclusa per principio. Va aggiunto che quest'uomo trasformato lo è nel Signore, in quanto membro del suo corpo. Perciò la vita oltre la morte porta a compimento quel legame con gli altri e con il mondo umano che già si è instaurato nel corpo ecclesiale di Cristo. Come si configurino queste relazioni è impossibile precisarlo. Rimane certo un solo principio: che l'agape è la struttura fondamentale e permanente dell'essere con e nel Signore e questo autorizza a ipotizzare una forma suprema di amore interpersonale come struttura fondamentale della vita dopo la morte (ICor 13,13).

L'essere nel Signore include la dimensione trinitaria della vita dopo la morte. Se, nella descrizione della vita cristiana nella sua fase terrena, la prima persona da nominare, perché quella a più immediato contatto con l'uomo, è lo Spirito, quando si parla della vita oltre la morte, emerge con insolita chiarezza l'idea di un diretto rapporto con lo stesso Dio Padre. Si inserisce qui la tematica, presente in alcuni testi del NT (Mt 5,8; ICor 13,12; 2Cor 5,7; lGv 3,2; Eb 12,14; Ap 22,4-5), della visione di Dio, che diventerà centrale nella descrizione teologica medievale della vita oltre la morte come "visione beatifica". Il vedere biblico, come il conoscere, indica certamente un'esperienza intellettuale, ma non solo quella (non per nulla sta in parallelo appunto con vita, cf. Gv 17,3): indica una completa esperienza che coinvolge tutto l'essere e tutte le facoltà.

La formula «essere con il Signore» conduce così all'altra dizione paolina di ICor 15,28: «affinché Dio sia tutto in tutti».

IV - COME VIVE IL CRISTIANO — Siamo partiti dal vissuto e ad esso ritorniamo. La descrizione del fenomeno della vita, che si era basata soprattutto

sull'AT, con cui si è aperta la trattazione, può ora essere ripresa per tentare di dire che cosa cambia nella concretezza dell'esistenza quotidiana per un discepolo di Cristo il quale ha scoperto i nuovi valori e la nuova impostazione che Dio ha dato in Cristo al fenomeno della vita. Naturalmente non descriveremo tutti i comportamenti del cristiano quali risultano dal NT, altrimenti dovremmo fare un vero trattato di morale neotestamentaria: ci limiteremo ad alcune notazioni essenziali.

1. RINATI NEL BATTESIMO - Il punto di partenza per comprendere la novità di vita del cristiano è l'esperienza battesimale. È questo il segno più evidente che la vita vera ricomincia da Dio. Nel caso dell'adulto, che è il caso tipico anche se oggi il meno frequente, l'ascolto della predicazione precede il battesimo e in ciò viene già rivelato con chiarezza che il rinnovamento della vita umana dipende da un gesto di Dio che precede ogni decisione dell'uomo. È un gesto che si è compiuto in Cristo, ma che ora raggiunge il singolo attraverso la mediazione di una preesistente comunità credente e predicante voluta e posta in essere da Dio. Vi è, dunque, un chiaro duplice segno di precedenza: Dio e la chiesa stanno di fronte al singolo come qualcosa che viene offerto e che non comincia da lui. Già in ciò appare il dono. La predicazione annuncia che l'uomo peccatore è totalmente perduto se non accoglie questo dono, ripresenta a lui l'immagine biblica fondamentale del passaggio dalla morte alla vita mediante una nuova nascita. A differenza dell'ebreo che si trovava già inserito nel popolo di Dio per il fatto di essere nato tale e che, perciò, ignorava il concetto rigoroso di una nuova nascita, il futuro cristiano si trova, fin dall'inizio, provocato ad una libera decisione nei confronti del dono di Dio. La nuova vita del cristiano nasce così da questa offerta di Dio che suscita nell'uomo una possibilità di libera decisione che gli era prima completamente sconosciuta.

Il cristiano rinasce in questo ambito di libertà creato esclusivamente dalla parola di Dio, un ambito che non esiste al di fuori dell'evento della predicazione. Per questo il cristiano nasce come un uomo liberato in Cristo e da Cristo. La sua libertà gli appare essa stessa come dono nuovo, non come un dato semplicemente naturale e tanto meno come un'eredità ricevuta dalla storia umana che lo ha preceduto e nella quale è chiamato ad agire come persona. La predicazione, infatti, gli rivela proprio che questa storia è tutta posta sotto la schiavitù del peccato e che quella che là si crede sia libertà è, invece, illusoria esperienza di una falsa autonomia che conduce alla morte. In questo processo, che è la conversione, il cristiano apprende che solo dal dono di Dio gli viene, nella storia così come si è configurata, la possibilità di aprirsi liberamente a una possibilità autentica di crescere come uomo. Apprende, in una parola, di poter essere rigenerato da Dio. Quando si dispone a ricevere il battesimo egli accetta esattamente questo, di rinascere da Dio per poter essere libero.

Il fatto che non basti la sua decisione di fede, ma gli sia richiesto di ricevere un'ammissione, di essere fisicamente toccato da un rito di iniziazione, gli dimostra sensibilmente la priorità e la necessità della dipendenza da Dio. Più concretamente ancora, il battesimo gli rivela che la nuova vita che egli vivrà ha un nome: è già stata vissuta, si chiama Gesù di Nazareth. Egli non muore per rinascere verso l'ignoto, ma per assimilare un'esistenza che lo ha preceduto e che ha già originato una comunità che si chiama chiesa. La sua libertà riacquistata sarà d'ora innanzi libertà di ubbidire o di imitare, cioè rivivere in piena originalità, ma in fedele ascolto, quel che in Cristo è già stato vissuto, non ovviamente nella brutalità delle circostanze concrete, ma nella sostanza dei valori, delle motivazioni e dei fini.

Non sarà superfluo aggiungere che quanto detto finora deve considerarsi una semplice parafrasi di testi neotestamentari, come ad esempio Rm 6,3s: «O ignorate forse che tutti quelli che fummo battezzati per unirci a Cristo Gesù, fummo battezzati per unirci alla sua morte? Fummo dunque sepolti con lui per il battesimo per unirci alla sua morte, in modo che, come Cristo è risorto dai morti per la gloria del Padre, così anche noi abbiamo un comportamento di vita del tutto nuovo».

2. LO SPIRITO NEI NOSTRI CUORI - Nel battesimo inizia una vita che viene continuamente costruita da Dio stesso, il quale manda alle nostre coscienze lo /'Spirito del suo Figlio, che ci assimila alla sua immagine. L'azione primaria dello Spirito consiste nell'attestare efficacemente al nostro spirito umano che il Padre intende veramente estendere fino a noi, a ciascuno di noi, la stessa attitudine di accogliente benevolenza che ha dimostrato verso il suo Figlio mostrandogli la via della vita proprio all'interno di quel cammino umano che la storia del peccato ha reso un cammino di morte. Da questa azione dello Spirito nasce quella confidenza, prima mai raggiunta, per cui, come dice Paolo in Gal 4,4, risuona nei nostri cuori il nome di Abbà, Padre. Questa riscoperta del legame essenziale che rifonda la nostra vita in Dio, rivela che noi, nelle nostre umane aspirazioni, siamo "carne", ossia egoismo, ignoranza, equivoco, possibilità di morte soltanto. Infine ci apre alla scoperta dell'uguaglianza fondamentale fra tutti gli uomini e della vanità di ogni struttura di privilegio o di divisione basata soltanto sull'umano o, peggio, sul religioso. Il messaggio di Galati ed Efesini concorda nell'evidenziare questa triplice sfera d'azione dello Spirito verso Dio, verso noi stessi e verso gli altri.

L'effetto di questa infusione dello Spirito è un'esistenza filiale. Il termine va preso nella ricchezza delle sue connotazioni bibliche. Figlio è, in primo luogo, chi riceve da un padre vita, educazione, sostanze per vivere e posizione nella società. Ma è anche colui che è sempre con suo padre, lo ascolta, gli ubbidisce ed è il fedele esecutore dei suoi piani. Il figlio è la persona di cui il padre può fidarsi incondizionatamente, che può rappresentarlo ed eseguire i suoi incarichi. Tutto ciò sta dietro alle espressioni usate per Gesù: il Figlio diletto, nel quale il Padre si è compiaciuto. Quando si parla dei cristiani come di coloro che ricevono il dono di essere figli si allude a una situazione analoga, appunto perché in essi si estende quella paternità di Dio inizialmente rivolta a Gesù.

Una possibile obiezione a questa visione dell'esistenza cristiana non verrà tanto dal timore che essa non sia sufficientemente fondata sulla Scrittura, ma piuttosto dall'esperienza del vissuto cristiano. Molti potrebbero dire di aver già letto più volte cose simili nel NT e in libri di teologia, ma di non essersi mai accorti, pur cercando di vivere da buoni cristiani, di questa molteplice e decisiva azione dello Spirito. L'obiezione è più seria di quanto si creda, perché nasconde il sospetto che già nel linguaggio del NT si infiltri una specie di gnosi, cioè di astratta elucubrazione che amplifica sempre più la descrizione di questa nuova vita, «nascosta con Cristo in Dio» come dice Col 3,3, senza che ciò abbia vera corrispondenza con la realtà, molto più modesta, della vita cristiana comune. Sono dunque esperienze di pochi eletti o esagerazioni misticheggianti o, peggio, propagandistiche le visioni giovannee e paoline di una vita in cui le Persone divine sono così dentro le persone umane da inabitare in esse e muoverle in ogni loro azione e aspirazione?

Non è così semplice dare una risposta. Da un lato si può dire, come è stato detto, che fin quando non è conosciuta e creduta l'altezza a cui è chiamata la vita cristiana, l'uomo rimarrà sordo e incapace di percepirla. D'altro lato e questa sembra la serie di considerazioni più valida bisognerà ricordare che la presenza di Dio nel rifondare la vita dei discepoli di Cristo, pur essendo veramente azione del Padre per mezzo del Figlio nello Spirito, è tuttavia profondamente incarnata nell'umiltà e nella terrenità delle esperienze quotidiane dell'uomo. Non bisognerà allora andare a cercare eventi sovrumani o spettacolari, contro i quali Paolo metteva già in guardia i corinzi, ma guardare alle semplici eventualità della vita, senza scosse apparenti, di un cristiano autentico, anche se cristiano medio. Questo Spirito che rende figli di Dio andrà allora riconosciuto nelle piccole idee nuove e diverse che circolano negli ambienti cristiani, nelle spinte che nascono all'interno della comunità verso gesti nuovi di carità o solidarietà, nelle capacità proporzionate ad ogni individuo di dominare i propri istinti e di valutare criticamente le aspirazioni umane correnti. Bisognerà forse ricordare che lo Spirito agisce secondo la legge del regno come il piccolo seme che cresce in silenzio (Mc 4,29), per cui quel poco di fede, speranza e carità che si ritrova

circolante in ogni comunità cristiana e che produce probabilmente più frutti di quanti normalmente sembra si possano constatare, dev'essere riconosciuto come quella realtà di cui parla Rm 8 o Ef 4. Del resto, anche Paolo inserisce i suoi discorsi sullo Spirito all'interno di pressanti esortazioni a capire, riconoscere, ubbidire. Le due linee di risposta all'obiezione presentata, allora, si fondono insieme: è necessario credere di più per sperimentare, ma non almeno in linea di principio per sperimentare carismi o doni eccezionali, bensì piccole, graduali modifiche dell'attitudine interiore verso la vita che cambiano le cose alla radice, spesso là dove il mutamento rimane microscopico e poco visibile, ma non per questo meno vero ed efficace. Probabilmente questa visione delle cose potrebbe ridimensionare anche il presunto scandalo dei duemila anni di cristianesimo che non avrebbero cambiato il mondo.

NON VIVERE PIÙ COME I PAGANI - Consapevoli di essere salvati da morte mediante una vera rinascita e di poter pensare e agire correttamente solo in dipendenza dalla guida dello Spirito, i cristiani finalmente cominciano a pensare, amare ed agire in modo nuovo, cioè a vivere la nuova vita ricevuta in dono.

Il primo punto riguarda proprio il pensare, le attività dell'intelletto e del giudizio: «Non comportatevi più come si comportano i gentili, con i loro folli pensieri, ottenebrati come sono nell'intelletto, estranei alla vita di Dio a causa della loro ignoranza e dell'indurimento del loro cuore» (Ef 4,17s). Spesso non si sottolinea abbastanza l'importanza del rinnovamento operato da Dio nella mente del cristiano. Al di là del versetto citato sta il fatto, di enorme portata, della predicazione di una "parola", della narrazione di una storia, di una catechesi, di un nuovo linguaggio per la preghiera e la comunicazione. La vita cristiana comporta una rivoluzione prima di tutto nel modo di pensare e comprendere l'incontro con quella realtà nuovissima e provocatoria che è la parola di Dio. E da qui che vengono gli strumenti e l'avvio per una nuova vita intellettuale guidata dallo Spirito, la sapienza di ICor 2,6ss e di Ef l,17s. Proprio il fatto che si tratti della sapienza della croce, stoltezza e scandalo per l'uomo, dimostra che nel cristiano nasce una nuova vita della mente, fondata in Dio e che deve diventare propria a ciascuno generando nuovi criteri di giudizio.

Alla domanda quale sia il pensiero dominante che guida la prassi cristiana non è evidentemente facile rispondere. È noto come sia difficile trovare un principio unificante delle liste di esortazioni morali delle finali delle lettere paoline. Non volendo invadere il campo della teologia morale, forse possiamo limitarci a riconoscere l'assoluta priorità di una regola basilare di vita che viene dalla bocca stessa di Gesù ed è quella riportata da Me 8,34 come prima esigenza per poter diventare discepoli del Signore: «Se qualcuno vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua». Si può ritenere illuminante la felicissima traduzione adottata dall'interconfessionale *Parola del Signore* che, al posto di "rinneghi" scrive: "smetta di pensare a se stesso". Probabilmente è qui la radice del vivere cristiano. Smettere di pensare a se stessi vuol dire tradurre in motivazione di vita la libertà acquisita nel battesimo. Chi non pensa a se stesso, non solo è veramente libero, ma ha tempo e forza di vivere anche con la croce sulle spalle. Il comandamento di vivere, cioè di muoversi, agire, incontrare persone, rischiare, perfino produrre, ma soprattutto aiutare e promuovere ogni tipo di sviluppo, si fonda sulla libertà dall'ansia per se stessi e dalla paura di perdere o rovinare la propria vita. Si può essere "uomini per gli altri" solo se si smette di pensare a se stessi.

Si acquisisce in questo modo, per grazia, la volontà e perfino la gioia di vivere in qualsiasi condizione e circostanza. Forse è per questo che la morale paolina, come è noto, non riesce ancora a percepire l'urgenza di modificare situazioni dolorose e ingiuste come la schiavitù.

Il fatto che non sia stata la sola esperienza cristiana a far sentire queste esigenze di riforma delle strutture, ma l'evoluzione socioculturale (sia pure unitamente alla percezione dei valori cristiani), è forse una testimonianza che il vivere cristiano non ha bisogno assoluto che si modifichi la struttura di questo mondo: gli basta, infatti, la libertà dall'ossessione di sé. Il cristiano si impegna a

modificare le strutture non perché altrimenti si sentirebbe perduto o soffocato, ma per amore della giustizia e per benevolenza verso chi soffre. Egli non lotta per salvarsi, perché è già salvato per grazia. Non lotta neppure, strettamente parlando, per salvare, perché sa che la salvezza viene da Dio soltanto. Egli semplicemente vive come uomo libero e, per questo, reagisce con lucidità alle circostanze guidato dalla carità.

Il non pensare a se stessi non è, evidentemente, l'inizio di una libertà vuota di prospettive. È una liberazione dalla paura adamitica di perdere la propria vita e dall'ansia di salvaguardarla a tutti i costi, per abbandonarsi totalmente a quella forma di esistenza che è apparsa in Cristo. Non per nulla in Mc il detto sul rinnegamento si conclude con "mi segua". Anche se il termine può essere discutibile, è l'imitazione di Cristo il contenuto positivo che riempie il vuoto salutare lasciato libero dalla scomparsa del "noi stessi" o della "carne".

Il non pensare a se stessi è anche equivalente alla dimensione escatologica della vita cristiana. Quest'ultima, infatti, consiste nel mettere al primo posto non l'avvenire che noi possiamo presumere di costruire, ma quel misterioso futuro che Dio prepara alla storia.

L'escatologia non è, in fondo, altro che la proiezione in chiave temporale del primato di Dio. Decidere nel presente non sulla base dell'ora o dell'immediato nostro domani, ma del futuro di Dio è semplicemente un'altra precisazione del più generale non pensare a se stessi.

Sul piano più immediatamente pratico questa libertà dall'ansia del domani si è tradotta in povertà e castità. Essere poveri significa esattamente credere che «la vita vale più del cibo e il corpo più del vestito» (Mt 6,25) e quindi sentirsi liberi di vivere comunque, avendo imparato «ad essere sazi e a soffrire la fame, a vivere nell'agiatezza e nella privazione» (Fil 4,12). La massima povertà è la traduzione pratica del principio che Paolo enuncia nel versetto seguente: «Tutto posso in colui che mi dà forza». Analogamente diventa ora possibile per il cristiano fare a meno dell'amore sponsale e dei figli (sentiti tanto necessari nell'AT), perché si sa che la radice del vivere è in Dio che dona lo Spirito del Figlio.

Può essere semplicistico, ma ci pare di poter sintetizzare la norma essenziale della vita nuova in questa somma libertà di essere soddisfatti in ogni circostanza e situazione, non per rassegnazione o cinismo, ma per la ferma convinzione di essere creati e salvati immediatamente dal Padre che pensa perfino ai gigli del campo.

4. UNA VITA SANTA - Il titolo di questo paragrafo è scelto volutamente proprio per superare un concetto non biblico di santità. La vita dei cristiani è santa perché essi appartengono a Dio, sono da lui predestinati e chiamati (Ef 1,4). In questa appartenenza a Dio consiste certamente il fine della vita. Ma quel che non va dimenticato è che il Dio santo è colui che santifica nel senso che vuole ricondurre a sé tutti coloro che si sono smarriti e divisi. Il Dio santo è colui che riunifica e fa la pace, cominciando con l'unire ex ebrei ed ex pagani in vista della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo.

I cristiani santi sono inseriti in questo disegno e la loro vita, per il fatto stesso che è nascosta in Dio e ricerca le cose di lassù dove Cristo siede alla destra di Dio, è vita che ricerca e promuove il recupero e la salvezza di ogni uomo, è vita che va in cerca di coloro che sono smarriti e si preoccupa di non dare scandalo ai piccoli per i quali Cristo è morto. La missione non è un dovere che si aggiunge all'essere cristiani, non è solo una vocazione speciale, ma è l'altra faccia dell'unione totale a Dio in cui consiste l'essenza stessa della vita. Gesù chiama a sé i discepoli «affinché risplenda la loro luce davanti agli uomini ed essi, vedendo le loro opere buone, glorifichino il Padre che è nei cieli» (Mt 5,16).

La vita cristiana è pubblica, mondiale e cosmica, anche quando si svolge nella privatezza più nascosta, perché è assunta nel piano di Dio che santifica, cioè lega a sé ogni creatura.

Naturalmente i cristiani si studieranno anche di attuare strutture adeguate di relazione con il mondo e di comunicazione «per annunciare pubblicamente le

opere degne di colui che dalle tenebre li chiamò alla sua luce meravigliosa» (lPt 2,9). Ma, oltre e prima di ciò, ogni vita cristiana vissuta in quella libertà che si è detto e che fa chiesa anche al di là delle strutture visibili, è vangelo offerto al mondo. Per chi ha compreso la sua rinascita battesimale l'annuncio del vangelo in ogni forma possibile diventa l'unico modo di appartenere a Dio e, quindi, di essere se stesso, uomo vivente per la gloria di Dio.

VOCAZIONE

Manifestazione della profonda e misteriosa natura di Dio che si rivela amore, la vocazione interpella l'uomo nella sua totalità e fin nel suo intimo, palesandone le doti di generosità e accettazione del dono divino, o svelandone, al contrario, le opposte facoltà di egoismo e di rifiuto. Primordiale per sua stessa definizione, non meno di quanto lo sia la realtà espressa con «elezione, tale dono segna le differenti tappe della rivelazione divina e del cammino dell'uomo, di colui che acconsente come di colui che rifiuta. Israele, il popolo ed eminenti personaggi in rapporto al "patto" nell'AT; il Cristo, la chiesa suo corpo e i suoi componenti nelle loro differenti funzioni nel NT; entrambe le realtà, che poi non ne costituiscono che una sola, esprimono concretamente la portata eccezionale annessa a questa sorprendente iniziativa di Dio verso le sue creature, da quella prima vocazione divina che chiamò all'esistenza l'intero universo (Gen 1-2) a quella che, al termine di Ap, dichiara « beato chi custodisce le parole profetiche di questo libro» (Ap 22,7) e a quella di Gesù che, nell'epilogo stesso dell'Ap, si rivolge «a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro» e a chi le manometterà in qualsiasi modo, prospettando loro differenti esiti (Ap 22,18s).

È un tema che oggi s'impone facilmente all'attenzione per la sua attualità, anzi per l'estrema necessità; basti riflettere sullo scarso rilievo riservato nell'odierna società 'civile' all'appello che viene da Dio e alle esigenze dello spirito in genere, mentre ci si proclama impegnati a favore d'una promozione e crescita di dignità umana. Sollecitato dalla vocazione divina e associato al progetto salvifico con l'affidamento d'una specifica missione, l'uomo risulterà meglio equipaggiato per assolvere ai suoi compiti che non possono confinarsi entro la sola dimensione terrena e provvisoria dell'uomo, ma abbracciano necessariamente anche la sua realtà e le sue esigenze sovrumane ed eterne, quelle cui è costante- mente chiamato dall'amore di Dio manifestato, nella pienezza dei tempi, nel Cristo Gesù e nel dono dello Spirito.

I - LA VOCAZIONE NELL'AT —

1. IN GENERALE; ISRAELE E IL "RESTO" - La vocazione (concetto espresso principalmente in ebraico da *gara',* gr. *kaléo,* "chiamare"), rappresenta la prima esplicita manifestazione del rapporto d*'A* elezione che l'amore eterno di Dio va a stabilire con Israele e in funzione dello stesso mistero d'amore e di salvezza con i differenti personaggi della storia biblica: «Israele era giovane ed io lo amai, e dall'Egitto io chiamai mio figlio. Io li ho chiamati. lo ho insegnato i primi passi ad Efraim» (Os ll.lss; cf. Dt 14,1). L'alleanza che verrà poi stipulata al Sinai ratificherà la risposta positiva del popolo e la sigillerà con l'elezione. Intanto, prima dell'alleanza sinaitica, la parola di Dio si rivolge a Mosè perché non sorgano equivoci circa la vocazione del popolo: richiamatasi alla recente esperienza tragica subita dai nemici di Dio, essa propone la dignità e la missione del popolo che Dio stesso aveva già definito «il mio figlio primogenito» (Es 4,22): «Voi avete visto quello che ho fatto all'Egitto: vi ho portato su ali di aquile e vi ho condotto da me. E ora, se ascoltate la mia voce e osservate la mia alleanza, sarete mia proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra. Voi sarete per me un regno di sacerdoti, una nazione santa» (Es 19,4ss). La chiamata di Dio si colloca tra una sanzione per i ribelli o dispregiatori della parola divina e una promessa. Essa attende innanzitutto una risposta dal chiamato: "ascoltare la voce" e "osservare l'alleanza" di Dio che si sta per stipulare. Alla risposta (cf. v. 8: «Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo»), l'amore di Dio verifica

la condizione per procedere ad una profonda trasformazione del suo interlocutore, rendendolo così idoneo alla missione cui lo ha destinato. Ora, il popolo diventerà “mia proprietà”, appartenenza peculiare di Dio e sul quale Dio stesso pone il proprio segno che lo distinguerà da ogni altro popolo. Non solo: come “regno di sacerdoti” gli vengono concessi ulteriori privilegi: è addetto in modo speciale al servizio di Dio, alla purezza del suo culto sulla terra, alla sua conoscenza e alla sua adorazione. D’ora in poi ogni israelita sarà responsabile della presenza stessa di Dio sulla terra. Di qui anche la santità, cioè la separazione da tutto ciò che non è Dio e di Dio, da ogni profanità. La vocazione sacerdotale di tutta la nazione in quanto tale caratterizzerà sempre la vita d’Israele, anche quando questo non si identificherà che nel solo “resto”. Ciò sì noterà in modo particolare nell’esistenza dei profeti, completamente dediti a Dio e alle sue esigenze sulla terra, a far custodire al popolo o a fargli recuperare Dio stesso e l’osservanza della sua presenza (alleanza), a indicarne i piani di salvezza.

D’altra parte è proprio la nota profetica che Mosè anch’egli detto ‘profeta’ auspica per Israele: «Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo spirito» (Nm 11,29). E Baruc la descrive: «Noi beati, o Israele, poiché ciò che piace a Dio a noi è noto» (Bar 4,4). E il contenuto del rapporto speciale che intercorre tra Dio e Israele quando si esclama: «Tutti i popoli della terra vedranno che il nome del Signore è invocato su di te e ti temeranno» (Dt 28,10). Vocazione che è sottesa anche nel noto Is 41,14 ove ciò che emerge è la nullità d’Israele che tutto deve all’amore gratuito di Dio e alla sua potenza trasformatrice: «Non temere, verme di Giacobbe, larva d’Israele! Io ti soccorro, oracolo del Signore: il tuo redentore è il santo d’Israele» (cf. Is 43,1; 48,12). Vocazione, dunque, per così dire davvero profetica, come del resto si noterà essere presente anche in tutte le vocazioni particolari dell’AT.

2. LA VOCAZIONE DEI PROFETI - Essa rappresenta il prototipo delle vocazioni nell’AT: Dio si rivolge alla coscienza più recondita dell’individuo, nell’intimo del suo cuore, sconvolgendone l’esistenza e facendone un individuo nuovo. Di solito l’accompagna una missione, che ne costituisce anche una precisa costante; parimenti costante è l’accettazione (non sempre esente da difficoltà) del compito da parte del profeta, con le programmazioni divine, le promesse di tribolazioni, la potente presenza divina nelle tribolazioni che attendono il profeta stesso. La vocazione dei profeti non si oppone a quella di tutto Israele; al contrario, vi si inserisce e la riguarda, sentendosi i profeti non soltanto profondamente ancorati al popolo, ma come la sua coscienza, vindici dei suoi impegni religiosi e dei suoi reali interessi: cf., per es., Elia in IRe 18,30ss; 2Re 2,12; Eliseo in 2Re 13,14; Isaia che, «uomo dalle labbra impure», vive «in mezzo ad un popolo dalle labbra inique» (Is; cf. anche Is 8,18; 20,3; Ger 8,18s.21.23; 14,17; 23,9s; Ez 12,6.11; 24,16.21.24).

Sotto il profilo letterario, le vocazioni dei profeti dell’AT presentano tre forme principali: la prima consiste in una teofania cui subito segue la conferma divina. È il caso di Is 3, con la risposta pronta e generosa al v. 8 e la missione nel v. 9. Similmente per Ezechiele: in Ez l,4s “una visione divina”, sino alla «forma della gloria del Signore» (1,28); poi, in 2,2-8, la missione alla “casa ribelle”, con il rafforzamento mediante lo “spirito” che entra nel profeta (2,2) e il cibarsi che egli fa mangiando “un rotolo scritto” datogli dal Signore prima dell’invio (2,8s; 3,lss). Di una seconda forma letteraria di vocazione profetica Dio si rivolge al profeta per affidargli una missione, fornendogli anche un segno inequivocabile della vocazione stessa è esemplare la narrazione di Ger 1: «Prima di formarti nel grembo di tua madre» (1,5), cui segue la risposta d’incapacità del profeta (v. 6) e la riconferma divina (vv. 7s) con la chiamata decisiva consolidata da un segno (v. 9). Nella terza, infine, è il Signore stesso che presenta il suo eletto, come avviene nel caso del “Servo di Dio” in Is 42,1.6 (con la descrizione nei vv. 2s e la missione nel v. 7).

Ci sono, però, anche altre forme di vocazione, diremmo miste, cioè con l’uno o l’altro elemento delle tre principali indicate: per es., nella vocazione di Michea,

figlio di Imla, cui la parola viene comunicata nel corso di una grandiosa epifania (IRe 22,23); Os 1,2-8 e 3,1-5, ove l'esperienza personale del profeta diventa simbolo dell'esperienza stessa di Dio con Israele; la vocazione che si fa quotidiana per il "Servo di Dio" in Is 50,4s; la chiamata che risuona nella profondità del proprio essere, il che muta totalmente la vita (Am 7,14s), anche se il chiamato si sente come sopraffatto, come se fosse costretto al suo ufficio profetico (Ger 20,7ss; cf. Ez 3,14; Am 3,7s), sino a cercare di sottrarsi mediante la fuga (Gi 1,3) o a lamentarsene amaramente (Ger 1,6). La vocazione del profeta richiede inoltre e assicura una costante protezione divina: abbiamo ricordato per Ezechiele (anche Ez 3,8s); potremmo citare ugualmente "lo spirito del Signore" per il profeta di Is 61,ls; l'incoraggiamento esplicito in Ger 1,8 ribadito ai vv. 18s; la «gioia per il mio cuore» perché il profeta ha «divorato le tue parole» e la conseguente sicurezza perché «il tuo nome veniva invocato su di me, Signore, Dio degli eserciti» (Ger 15,16). Si può ricordare ancora la vocazione profetica del giovane Samuele in ISam 3,4-11, "profeta" di Dio e «riconosciuto profeta per la sua fedeltà», dimostratosi "veggente verace" e che «ancora profetizzò dopo che s'era addormentato» (Sir 46,13.15.20; cf. ISam 3,20s): benché nel santuario, l'uomo è ben poco predisposto alla vocazione ed esige, proprio perché tale chiamata lo coinvolge completamente, d'esserne sicuro. Tanto più questo accade per il fatto che, di solito, la vocazione profetica isola dai suoi il chiamato, ne fa un estraneo o addirittura un nemico (cf. Is 8,11; Ger 12,6; 15,10; 9; ecc.), causandogli non poche tribolazioni. Da parte sua, il profeta si presenterà anche come intercessore per il popolo (cf., per Samuele, ISam 7,5.8s; 12,19.23ss; Ger 15,1; Sir 46,16).

Stessa tipologia profetica e indicazioni tematiche analoghe vengono riferite a personaggi di per sé non profeti, anche se talora una tradizione posteriore può averli denominati tali. È il caso innanzitutto di Àbramo, anch'egli chiamato (cf. Is 41,8s; 52,2), separato dai suoi e dalla sua patria, inviato nella «terra che io ti mostrerò» (Gen 12,1), cioè con il mandato specifico della fede. Da lui come da roccia verrà tagliato Israele, verrà tratto come da cava (Is 51,1). "Amico di Dio" (Is 41,8; Dn 3,35), Gen 20,7 lo chiama esplicitamente "profeta" e gli attribuisce la funzione di intercedere presso Dio, ciò che Abramo fa anche in favore di Sodoma e Gomorra (Gen 33).

Lo stesso va detto per il condottiero Mosè, cui Dio 'appare' nel roveto e lo chiama per nome (Es 3,4), con la pronta risposta «Eccomi!» da parte del chiamato e la missione da parte di Dio (Es 3,9s) e il successivo segno (3,12.14; 4,1-9; ecc.). Giustamente la tradizione deuteronomista lo definirà "profeta", anzi affermerà che «in Israele non sorse più profeta come Mosè» (Dt 34,10; Sir
5). Anch'egli è sovente intercessore per il popolo e suo intermediario presso Dio (cf. Es 32,11-14.3ls; ecc.; per Aronne vedi Es 8,4.8.26. E anche "amico di Dio", col quale anzi parla "faccia a faccia" (Es 33,11; Nm 12,8), e nel cui nome addirittura chiama a sua volta, cioè dà l'investitura a Giosuè per la successione, trasmettendogli la missione divina (Dt 31,7s). D'altra parte, Nm 27,18 pone Giosuè sullo stesso piano dei profeti quando lo descrive «uomo sul quale è lo spirito», non meno che Sir 46,1 per il quale Giosuè «successe a Mosè nell'ufficio profetico».

Alla prima forma di vocazione profetica si richiama inoltre la missione del giudice Gedeone (Gdc 6,11-23), come anche la duplice teofania per la vocazione di Sansone (Gdc 13,3ss) e in qualche modo è assimilato a un profeta il non israelita Balaam (Nm 23,3ss.l6). Alla terza forma tipica di vocazione è riconducibile quella del "servo" di Dio Nabucodonosor presentata da Ger 27,4-7, come anche quella del re persiano Ciro «che il Signore ama» e che «adempirà il suo volere» (Is 48,14; cf. 41,2; 45,3s; 46,11), non meno che quella del «mio servo Eliakìm, figlio di Chelkia» (Is 22,20).

Richiami aperti di vocazione profetica sono presenti anche in non poche investiture regali, specie per i cosiddetti re carismatici. Una differenza costante: l'intervento non è mai diretto da Dio al re o designato tale, bensì passa sempre attraverso un intermediario che ovviamente, per il suo stesso ufficio, non è che il

profeta. Così le narrazioni d'investitura di Saul (da Samuele, ISam 9-10), di Davide (per mezzo di Samuele e Natan) che viene considerato il chiamato per eccellenza (cf. Am 7,15; Sal 78,70s). Ciò non sorprende affatto, tenuto presente che il re, come sovente nel vicino Oriente, viene considerato una specie di luogotenente della divinità ed è questa, almeno in Israele, che si è formata il proprio popolo, cui il re non viene preposto se non per una specie di delega divina (o mediante intermediario di Dio). Si veda, in questa linea, la giustificazione "profetica" dell'usurpatore Geroboamo in IRe 11,37; parimenti la voce calunniosa nei riguardi di Neemia, supposto pretendente al trono (Ne 6,7). In un modo o nell'altro, è la presenza di Dio, la sua volontà e il suo amore che si manifestano nella vocazione, sia profetica che regale.

II - LA VOCAZIONE NEL NT — Nel NT la vocazione intende anzitutto collocare l'uomo nella sfera della salvezza, quella legata al Cristo e alla sua opera: Dio «vi ha chiamati, mediante il nostro vangelo, all'acquisizione della gloria del Signore nostro Gesù Cristo» (2Ts 2,14). È il punto iniziale, in mistero, nel battesimo, ed insieme la tappa finale o l'ultimo atto della vocazione cristiana. Essa, pertanto, è una vocazione alla sfera del divino, ad essere "creatura nuova" (2Cor 5,17), «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4).
LA VOCAZIONE DEL PADRE IN CRISTO E LA VITA STESSA CRISTIANA - Rivolgendosi ai fedeli di Corinto, Paolo li descrive come «santificati in Cristo Gesù, per vocazione santi, con tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore nostro Gesù Cristo» (ICor 1,2). È il dato fondamentale della vocazione cristiana. A prima vista, il testo sembra mancare del ricordo di colui che chiama. Ma non è così: oltreché essere un dato del tutto elementare della teologia già dell'AT, lo esprimevano con palese chiarezza le prime parole della lettera. È incluso, cioè, nell'impiego del termine *ekkllsia*: giustamente tradotto chiesa", tuttavia suona propriamente "convocazione", derivando dallo stesso verbo *kaìéo* con cui di solito si esprimeva vocazione (cf. lTs 1,1; 2Ts 1,1; ICor 1,2; 2Cor 1,1; ecc.). Si può dire anzi che la vocazione costituisce una proprietà di Dio: egli è «colui che chiama» (Rm 9,12; cf. Gal 5,8).
Tale chiamata nel NT è legata al "mistero di Cristo", cioè alla rivelazione del piano salvifico divino «formulato nel Cristo Gesù nostro Signore», «mistero che Dio, creatore dell'universo, ha tenuto in sé nascosto nei secoli passati», ma che ora è stato «rivelato per mezzo dello Spirito ai suoi santi apostoli e profeti». Esso consiste nel fatto che ora «i pagani sono ammessi alla stessa eredità, sono membri dello stesso corpo e partecipi della stessa promessa in Cristo Gesù mediante il vangelo» (Ef 3,5s,9.11). La vocazione è per tutti gli uomini; ma non vi prenderanno parte se non a condizione di acconsentirvi, cioè mediante la fede in Cristo (v. 12).
Anche in ICor 1,2 il rapporto con Cristo Gesù è esplicito. Si rileva dal "santificati in Cristo Gesù" sopra riportato, ribadito per l'elemento della santità dal successivo "santi" che a sua volta viene collegato con la vocazione. La santità e "in Cristo Gesù" riassumono il contenuto della vocazione. Inoltre tale vocazione non è propria dei soli corinzi, ma è condivisa «con tutti quelli che in ogni luogo» cioè tutti i cristiani «il Signore Dio vostro chiamerà». Dunque, la vocazione alla santità da parte di Dio in Cristo Gesù è la chiamata che caratterizza il cristiano e ne segna i passi per tutta la vita (cf. lTs 2,12: *peripatéo,* camminare).
La vocazione cristiana spiegando meglio cosa s'intenda qui per "santità" da una parte separa l'uomo dagli altri, lo "chiama da" come per estrarlo sia dal mondo dei giudei che da quello dei pagani (Rm 9,24; Col 3,11; cf. At 2,39 e Is 57,19). Non che il chiamato debba, per così dire, evadere da tutto e da tutti, perché altrimenti «dovreste uscire dal mondo» (ICor 5,10). Al contrario, Paolo prescrive che «ciascuno resti nella condizione in cui era quando fu chiamato», e spiega come tramite la vocazione cristiana la vita acquisisca un valore del tutto nuovo, cioè stabilisca di fatto un rapporto esclusivo con Dio. Dall'altra parte, cioè in positivo, la vocazione cristiana riserva l'uomo a Dio soltanto: i «chiamati

secondo il piano di Dio» sono come consacrati a lui (e da lui) e collaborano alla manifestazione del suo stesso disegno salvifico (Rm 8,28-30). A loro modo, i "chiamati" godono già dell'attributo essenziale di Dio (e del Cristo) che è l'essere "santo". Paolo lo ricordava energicamente fin dalla sua prima lettera: «Questa è la volontà di Dio (nei vostri riguardi): la vostra santificazione»; e poco dopo, concludendo il tema: «Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione» (lTs 4,3.7).

Anche nell'esortare con forza i cristiani di Efeso all'unità, l'Apostolo collega tutta la vita cristiana alla vocazione e al nuovo rapporto da questa stabilito con la stessa Trinità: «Vi scongiuro a camminare in maniera degna della vocazione cui siete stati chiamati. Un solo corpo e un solo Spirito, come anche siete stati chiamati a una sola speranza, (quella) della vostra vocazione» (Ef 4,1-6).
Durante la presente vita, il cristiano dovrà «camminare in maniera degna della vocazione» (Ef 4,1). Ciò globalmente viene espresso anche dal precetto di lPt 1,15 e dalla sua argomentazione: «Siccome Dio che vi ha chiamati è santo, voi pure dovete essere santi in tutta la vostra condotta». Questo cammino richiede una costante attenzione e messa in opera dei grandi doni ricevuti: salvezza, pace, libertà e tutto ciò che noi riassuntivamente chiamiamo grazia.

La vocazione, atto d'amore divino rivolto al singolo e in una singola circostanza, non svanisce affatto in se stessa, quasi lasciando il chiamato in balìa di sé, in una dimensione di esteriorità. L'appello di 2Pt 1,10 («Cercate sempre di rendere sicura la vostra vocazione e la vostra elezione») non contraddice alla permanenza e all'efficacia della vocazione da parte di Dio, bensì, non esprimendola, forse la suppone. Si ricordino in materia le due chiare affermazioni paoline che ribadiscono la continua presenza attiva e salvatrice di Dio nella nostra vocazione: «Colui che vi ha chiamati è fedele e farà tutto questo». «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11,29).

2. ALCUNE VOCAZIONI PARTICOLARI - Con 'particolari' intendiamo quelle vocazioni all'esercizio, per es., di 'ministeri' (diaconie) o doni (carismi) od operazioni (potenze), che si pongono in prosecuzione, determinazione ed espressione della più generale vocazione cristiana (cf. ICor 12,7-26; Ef 4,7.11ss).
Nella chiesa di Dio la vocazione generale alla santità e alla gloria si esprime in concreto nella vita; e nella vita della chiesa le diaconie, i carismi e le operazioni, ciascuno distribuito a modo suo, derivano ugualmente da Dio. Infine non va mai sottovalutato il carattere paradigmatico delle narrazioni bibliche, debitamente còlte attraverso un attento processo ermeneutico: di qui è possibile, anzi sovente è doveroso, che un dato originariamente rivolto al particolare possa o debba ampliarsi in un orizzonte generale.

Variamente narrata, la vocazione degli apostoli [Apostolo/Discepolo] converge sui punti essenziali: Gesù passa davanti a qualcuno; incontra o vede o fissa lo sguardo su qualcuno; invita perentoriamente con «Seguimi!»; il chiamato lascia immediatamente tutto e segue Gesù. I passi sono noti: Mc 1,16-20 e parr.; Mc 2,14 e parr.; Mc 10,28 e parr. («Abbiamo lasciato tutto»); Gv 1,38-51; 6,70; 15,16.19; At 1,12. Andrebbero aggiunti Mc 3,13ss e parr., ove Gesù "chiama", costituisce e dà il nome ai "dodici".

Nella evidente varietà, non mancano notevoli uniformità, anche se espresse con accenti diversi. Così circa l'iniziativa di Gesù: mantenuta sempre e in discreto rilievo, si dovrà logicamente ritenere che debba far parte d'una ben precisa intenzione degli evangelisti (anche in At 1,2). Chiamata che viene proposta senza alcun interesse, ma semmai solo in ordine agli interessi degli "uomini" ("pescatori di uomini" per Mt-Mc, "vivificatori degli uomini" per Lc), il che costituisce la missione salvatrice dei chiamati, in associazione o a somiglianza di quella del Maestro e in sua dipendenza. Dopo la risurrezione la missione stessa sarà più determinata (cf. Mt 28,19s; Gv 20,21ss). Ciò che emerge assai nettamente e non manca di sorprendere è la totale e immediata disponibilità dei chiamati a lasciare tutto ciò che fino ad allora costituiva le loro abitudini, il loro ambiente, la loro vita, per seguire unicamente il Maestro e condividerne l'esistenza. Gv 6,68 ne dà la motivazione, ovviamente teologica:

«Tu hai parole di vita eterna». In siffatte vocazioni, inoltre, manca qualsiasi prospettiva di tipo umano, qualunque ‘garanzia’ sul futuro, che non sia la sola parola di chi chiama: anche in questo è agevole percepire ampia risonanza dall’AT.

Dono gratuito da parte di Dio (rispettivamente di Cristo), alla vocazione corrisponde da parte dell’uomo un’accettazione di fede, un’adesione incondizionata, poiché fondata sulla sola certezza di Dio, sulla sua fedeltà e bontà. E alla fede, infatti, si riferiscono sovente, direttamente o indirettamente, le differenti istruzioni che Gesù dà ai suoi discepoli (Mt 17,19ss; 21,21; Mc 9,28s; ll,22s; Lc 17,5s). La vocazione, poi, si arricchirà man mano nella sua realtà di prove e di persecuzioni, sia durante la vita del Maestro sia dopo la sua risurrezione, così come egli aveva annunciato loro durante la vita terrena. Una vocazione, dunque, che muta totalmente la vita dei chiamati, li pone alla sequela-scuola-imitazione di Gesù, sino alla morte («Prenda la sua croce») e alla risurrezione, poiché anche la gloria e il regno sono previsti, ma soltanto per dopo (Mt 19,28; Lc 22,30; Gv 13,36).

Alla vocazione di Paolo spetta certamente una considerazione speciale all’interno delle vocazioni degli altri apostoli. Moltissimi i passi che si potrebbero allineare, da quelli lucani in Atti (9,4ss.l5ss, con i parr. nei cc. 22 e 26; inoltre 13,2ss; 15,26; 16,9) a quelli autobiografici nelle stesse lettere paoline (specialmente Gal 1,1.12- 16.23; 2,9; cf. ICor 15,8; 2Cor 5,16; 4,6; Fil 3,12; lTm 1,12-16). D’altra parte, tutta la sua predicazione è sotto il segno di quel formidabile evento che impropriamente chiamiamo ‘conversione’, ma che in realtà fu una vera e propria vocazione-missione, in particolare di quel tipo che abbiamo detto profetico, comprensiva insieme sia dei riferimenti al passato, sia della visione e delle parole d’investitura, sia dello scopo della missione con le annesse previsioni di tribolazioni e persecuzioni da affrontare. Tale vocazione-missione viene definita da Paolo “rivelazione”, “illuminazione” (2Cor4,6), “grazia” (Gal 2,9; Ef 3,7s). Egli è “apostolo per vocazione” (ICor 1,1; Rm 1,1), chiamato da Dio “per sua grazia” (Gal 1,15), o da Gesù (At 9,5 e parr.) o anche dallo Spirito Santo (cf. At 13,2).

Anche per Maria possiamo e dobbiamo parlare di vocazione. Benché manchi il termine specifico per vocazione, il contenuto della sua ‘annunciazione’ narrata da Lc 1,26-38 (cf. Mt 1,18-25), letta nella nostra angolazione e illuminata dal restante NT, manifesta una specifica e precisa vocazione-missione. Ciò è evidente dai singoli elementi e dal loro ordine. Maria sarà la madre di Gesù messia e salvatore e madre della chiesa. Si vedano anche le prospettive indicate da Lc 1,39-56; 2,22ss.33ss.48ss; 8,21; 11,27s; Gv 2,1-11; 19,26s; At 1,14. Ella stessa “figura” della chiesa, diviene anzi “la chiamata” per eccellenza, in quanto costituita come “madre dei credenti”, «beata perché ha creduto» (Lc 1,45; 11,28; Gv 19,26s).

Ma non meno si dovrà parlare di vocazioni a proposito dei differenti carismi, di cui espressamente in Rm 12,6s; ICor 12,7-11.28ss ed Ef 4,7.11ss. Dono di Dio (o del Cristo o dello Spirito), essi costituiscono il cristiano in un determinato servizio “per l’utilità comune” (ICor 12,7), «al fine di edificare il corpo di Cristo» (Ef 4,12). È quanto vale anche per gli sposi cristiani, al cui amore si affida una specifica missione di rappresentanza cristologica ed ecclesiologica dalle molteplici sfumature ed implicanze, ma comunque totalizzante ed esclusiva (cf. Ef 5,22-33). Senza moltiplicare i rinvìi biblici, ricordo globalmente i riferimenti agli *episkopoì*, ai ‘pastori’, ai ‘presbiteri’, ai *diàkonoi,* alle ‘vedove’ e a quant’altri sono in ministero. Ciò esclude dal cristianesimo ogni possibilità di ministeri di tipo meramente “burocratico” od occasionale. Si apre, certo, la via ad un’infinità di questioni, ed infatti oltremodo abbondante è la problematica circa i ‘carismi’, ma non circa il loro essere vocazione, poiché dono di Dio e sua presenza nell’uomo e nella sua storia.

Z

ZACCARIA

I - IL PROFETA E IL SUO TEMPO — Zaccaria (in ebr. *Zekarjiah,* “Jhwh si è ricordato”), figlio di Berachia, figlio di Iddo, menzionato col profeta Aggeo da Esd 5,1 e 6,14, è il penultimo dei dodici profeti minori. Probabilmente è la stessa persona menzionata come capo della famiglia sacerdotale di Iddo (Ne 12), donde si avrebbe la conferma che era di famiglia sacerdotale e si spiega il suo grande interesse per il tempio e il culto, e si comprende anche il motivo dell’impressione che il suo scritto lascia nel lettore.

Il periodo dell’attività profetica è definito con precisione nel suo libro (come in quello del suo contemporaneo Aggeo): il richiamo alla penitenza e la promessa del perdono divino (1,1-6) sono datati nell’ottobre-novembre dell’anno 520; le otto visioni (1,7-6,8) sono datate nel febbraio del 519; la risposta sulla questione riguardante il digiuno (cc. 7-8) è datata nel novembre del 518. Zaccaria iniziò dunque il suo ministero due mesi dopo Aggeo, ma seguitò ancora per due anni dopo l’ultima data che possiamo assegnare all’attività profetica di costui (cf. Ag 2,20).

Nessuno contesta l’autenticità dei primi otto capitoli di Zaccaria, anche se lasciano l’impressione di avere qua e là delle interruzioni e dei ritocchi. Diverso, invece, è il giudizio per quanto riguarda i cc. 9-14, cioè la seconda parte del libro, come si vedrà.

Può apparire esagerato che i due profeti postesilici di maggiore interesse (Aggeo e Zaccaria) abbiano annesso tanta importanza a un’opera così esteriore com’è l’erezione del tempio; ma occorre ricordare che nelle condizioni di “ritornati” dall’esilio babilonese gli ebrei avevano il bisogno, sentito maggiormente proprio dalle persone più significative, di ritrovare la propria identità. Occorre inoltre tenere presente che questi “ritornati” (sacerdoti e laici) erano in modo diverso compenetrati dallo spirito ritualista del grande profeta Ezechiele e che rinunciare alla ricostruzione del tempio sarebbe stata una bancarotta della fede e delle speranze dei “ritornati”, anche se le difficoltà erano molte.

II - PRIMA PARTE (cc. 1-8) — Il messaggio del profeta inizia con un invito pressante alla penitenza (1,1-6), cui seguono otto *visioni* dirette a infondere coraggio al popolo. Nella *prima* (1,7-17) il profeta vede quattro cavalieri montanti destrieri di diverso colore. Un angelo spiega che le nazioni, nel punire Israele, hanno passato ogni misura, perciò Jhwh si volgerà nuovamente verso Israele (verso Gerusalemme), il suo tempio sarà ricostruito e le città di Giuda abbonderanno nuovamente di ogni bene. Nella *seconda* visione (2,1-4) il profeta scorge quattro corna e quattro fabbri pronti ad abbatterle (cioè a stroncare la potenza che esse raffigurano); si tratta di quattro nazioni. Nella *terza* visione (2,5-17) il profeta vede un uomo con una fune che si accinge a misurare Gerusalemme: sarà, infatti, riedificata assai più grande di quanto era prima della distruzione, e fin d’ora i suoi figli sono invitati a ritornare nella città che Jhwh circonderà con un muro di fuoco ed egli stesso vi farà ritorno. Nella *quarta* visione il profeta (3,1-10) vede il sommo sacerdote Giosuè davanti al tribunale celeste con gli abiti sporchi e Satana che lo accusa, ma un angelo fa indossare al sommo sacerdote abiti puliti e rimprovera Satana di non avere compreso le vere

intenzioni di Jhwh (il profeta intende significare la restaurazione del sacerdozio nelle sue sacre funzioni istituzionali, malamente interrotte con la distruzione del tempio e l'esilio). A questo punto il profeta si rivolge direttamente a Giosuè annunciandogli la venuta del messia, che qui è detto "Germoglio" (in ebr. *ùsemah),* come più avanti in 6,12 e in Ger 23,15: notare che la versione greca e la versione latina invece di "Germoglio" tradussero "Sol levante", "Oriente", versione seguita dal Vangelo di Luca (1,78) e dalla liturgia latina nell'antifona dell'avvento *O Oriens.* Con questo termine il profeta intende designare Zorobabele come messia. Nella *quinta* visione (4,1-14) il profeta vede due ulivi e un candelabro a sette braccia, cioè i "sette" occhi di Jhwh e i suoi due "figli dell'olio", cioè «due consacrati con l'olio, che stanno davanti al Signore di tutta la terra», cioè i due messia, Zorobabele e Giosuè, verosimilmente un messia 'secolare' e uno 'sacerdote': due messia dei quali parlano i manoscritti degli esseni di Qumran. Chiaro anche il simbolismo della *sesta* visione (5,1-4): il profeta scorge un rotolo pergamenaceo coperto di maledizioni volare al di sopra di tutta la Giudea a significare che ogni peccatore sarà "spazzato" via prima dell'arrivo della salvezza. Più complicata la *settima* visione (5,5-11): il profeta vede una donna racchiusa in un'efa (unità di misura) e trasportata da due donne alate: è il peccato di Giuda che viene estirpato e deposto in un paese nemico, ove diventerà una falsa divinità. Nell'otto va visione (6,1-8) il profeta ha davanti quattro carri trainati da cavalli che diffondono ovunque il segnale del compimento del programma messianico. La visione termina con una parola di Jhwh al profeta: con l'oro e l'argento portato dagli ebrei giunti da Babilonia, Zaccaria deve far comporre una corona per incoronare re messia Zorobabele, «il suo nome è Germoglio». È probabile che in questa seconda parte sia intervenuto qualche ritocco determinato dalla fine oscura toccata a Zorobabele. Negli ultimi due capitoli (cc. 7-8) il profeta tratta di questioni diverse; nel novembre dell'anno 518 è posto al profeta un quesito in merito al digiuno in ricordo della distruzione del tempio (cf. 2Re 25,8-9); la risposta viene differita. Il profeta invita anzitutto a seguire la giustizia, il giudizio equo, l'amore e la misericordia piuttosto che il digiuno (7,4-14). Seguono sette promesse aventi come argomento la grandezza della nuova Gerusalemme, il ritorno di tutti gli esiliati e la riedificazione del tempio (ogni promessa è introdotta con le parole: «Così parla il Signore»: 8,2.

Finalmente in 8,18-19 vi è la risposta al quesito sul digiuno: il digiuno del quarto mese (giugno-luglio) commemora l'irruzione dei babilonesi attraverso le mura di Gerusalemme (cf. Ger 39,2-3), quello del quinto mese la distruzione della città (cf. Ger 52,12), quello del settimo mese l'assassinio di Godolia (cf. 2Re 25,25; Ger 41,lss), quello del decimo mese l'inizio dell'assedio della città (cf. 2Re 25,1). Come Aggeo, così pure Zaccaria ha lasciato uno scritto molto caratterizzato dal tempo di composizione anche sotto l'aspetto religioso, in quanto è marcatamente segnato dall'escatologismo messianico che contrassegnava gli ideali dei "ritornati" dall'esilio babilonese.

III - I CAPITOLI 9-14

In Zc14 la critica storica e letteraria nonché l'esame del contenuto pongono in risalto una mano e idee assai diverse dai cc. 1-8. Quanto al tempo di composizione si è in un campo di ipotesi. Alcuni studiosi considerano i cc. 9-14 preesilici; altri scorgono in essi un'apocalisse composta dopo il tempo di Alessandro Magno. L'opinione più verosimile è la seguente: non vi è alcun indizio per attribuire a uno stesso autore i cc. 1-8 e i cc. 9-14; nei cc. 9-11 vi è un concreto riferimento al sorgere e alla caduta della potenza greco-macedone (9,1-11,3).

Dall'allegoria del buon pastore (11,4-17) il Vangelo di Matteo attinge un testo che applica a Gesù: il profeta, disprezzato, parla e agisce in nome di Jhwh, d'onde appare più stretta la tipologia con Gesù: «Essi mi pesarono il mio salario: trenta sicli d'argento» (cf. Mt 27,3-10); trenta sicli erano il prezzo di uno schiavo (cf. Es 21,32). Citando il nostro testo, Mt lo combina con Ger 32,6-9 e così attribuisce tutto al profeta Geremia. Nei cc. 12-14 si leggono invece attese

generali di natura escatologica sulla distruzione delle nazioni e sul corrispondente inizio delle fortune di Gerusalemme. Una datazione anche soltanto ragionevole di questi capitoli è impossibile (ipoteticamente si pensa al 1V-III secolo).

Nei cc. 9-14 si vedono, dunque, due distinti libretti, e tale divisione pare anche insinuata dal fatto che il c. 9 inizia con «Messaggio. Parola del Signore» e con le stesse parole inizia ancora il c. 12. Perciò qualche critico parla di Deutero-Zaccaria (cc. 9-11) e di Trito-Zaccaria (cc.14; Malachia I).

Tuttavia in questa seconda parte del libro possiamo anche vedere cinque distinti atti di un dramma apocalittico, nel modo seguente:

a. un invasore inviato da Dio (forse Alessandro Magno) devasta Siria, Fenicia e Filistea, ma un "resto" si converte e in esso viene il messianico principe della pace (9,1-10);

b. gli ebrei della diaspora uniscono le loro forze con quelle di Giuda e di Efraim e sconfiggono i greci (9,11-17);

c. vittoriosa guerra di indipendenza nella quale gli ebrei fiaccano il potere dei Tolomei e dei Seleucidi (10,3-11,3);

d. liberazione di Gerusalemme attaccata da ebrei e da gentili: la città piange un giusto ucciso (11,4-13,6);

e. saccheggio di Gerusalemme, miracolosa liberazione di metà della popolazione, il suolo sarà straordinariamente fecondo, la maggior parte dei gentili saranno eliminati; quelli tra essi che sopravvivranno, saranno obbligati a celebrare la festa delle capanne a Gerusalemme.

Dal passo 12,10 l'evangelista Giovanni trae un testo che applica a Gesù in croce, trafitto dalla lancia: «Essi si volgeranno a me che hanno trafitto»; si tratta di un testo piuttosto oscuro e indubbiamente pregnante, come del resto tutti questi capitoli grondanti attese messianiche ed escatologiche.